



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Licenciatura en Filosofía

Kant y el simbolismo

TESINA PARA OPTAR AL GRADO DE LICENCIADO EN FILOSOFÍA

Manuel Vidal Las Heras.

PROFESOR GUÍA:
Enrique Sáez Ramdohr.

SANTIAGO DE CHILE
2010

Dedicado a la amistad, que, a pesar de ser encomiada por los hombres
como lo más dulce y noble a lo que pudiésemos aspirar,
no es encontrada, sin embargo,
por ninguna parte.

Agradecimientos.

Agradezco, en primer lugar, y del modo más sincero, al profesor Cristián Soto por su desinteresado entusiasmo por la filosofía y nosotros, sus alumnos; por su insistencia sorpresiva y apoyo insobornable, algo propio sólo de hombres excelentes, y sin lo cual jamás hubiera pretendido avanzar a pasos seguros sobre lo que aquí se ha venido cristalizando.

Agradezco a mi madre, que todo lo ha soportado.

Agradezco, también, a Zeto Bórquez, por ayudarme a entender la *Zweckmässigkeit*, mediante la genialidad invertida que insinúa; a Carlos Riveros, cuyo entusiasmo sólo fue superado por el entusiasmo de dos; y a Manuel Quezada, por su negativa escolástica. Llegará un día, también, en que agradeceré a Lautaro Quiroga, lo cual en el mundo de los sentidos jamás ha sido posible de llevar a efecto. Agradezco también a Max Carrasco, a Gonzalo Geraldo, Felipe Kong y Fernando Canales, por haberme permitido desplegar los textos sobre la mesa.

Agradezco, por último, al profesor Enrique Sáez, por permitirnos llevar a cabo esta investigación bajo su tutela.

Índice.

| | |
|--|----------------|
| 1. Kant y el simbolismo. | (p. 5) |
| 2. Analogía. | (p. 7) |
| a. La noción de analogía, signo y símbolo. | (p. 7) |
| b. Sistema y <i>Zweckmässigkeit</i>. | (p. 8) |
| -Estética. | (p. 11) |
| -Teleología. | (p. 14) |
| 3. Signo. | (p. 16) |
| a. Replanteamiento. | (p. 16) |
| b. <i>Crítica de la facultad de juzgar.</i> | (p. 17) |
| c. <i>Los progresos de la metafísica.</i> | (p. 21) |
| d. <i>Crítica de la razón pura.</i> | (p. 23) |
| 4. Símbolo | (p. 24) |
| a. La validez objetiva. | (p. 25) |
| b. el símbolo y la idea estética. | (p. 28) |
| c. Símbolo y analogía. | (p. 32) |
| 5. La “idea estética” y Schopenhauer. | (p. 38) |
| 6. Límites | (p. 51) |
| 7. Conclusión. | (p. 57) |
| 8. Bibliografía | (p. 60) |

1. Kant y el simbolismo.

“Hay un Dios en el alma humana.
La cuestión es si acaso lo hay también en la
naturaleza.”

(Opus Postumum, 22: 120)

El resultado del proyecto *Crítico* de Kant no es primeramente y antes que todo una lectura epistemológica sobre la posibilidad de la experiencia.¹ Antes bien, se trataba de ingresar los problemas tradicionales de la metafísica, heredados principalmente de Leibniz y Wolff,² no tanto para emplazar meras restricciones (que aquí leeremos sólo como un primer paso) como más bien para poder plantear el verdadero problema que significó para Kant el despliegue de la metafísica y bajo qué respecto había que volver a juzgarla y levantar una solución. La interpretación de Caimi es que Kant estaría desarrollando una nueva noción de “metafísica” que va más allá de lo estipulado como restrictivo en la primera *Crítica* y que podría encontrarse en *Los progresos de la metafísica*.³ En cambio, para Lebrun, por ejemplo, iniciar discusiones sobre cuál sea la metafísica kantiana propiamente tal, haría perder de vista el esfuerzo *crítico* de tematizar algo que no era pensable como equívoco, y que Kant sólo formalizaría de manera ejemplar.⁴ Nuestra exposición tratará de responder, como línea directriz de la investigación a la pregunta general: ¿hay, en Kant, una última (o penúltima) palabra respecto de las ideas de la razón, y, en particular, de su conocimiento, sin que nos excedamos del ámbito de la experiencia con un uso ilegítimo de la razón, o que queden destinadas a la mera redirección del entendimiento en su uso con vistas a la experiencia, ni que, por último, terminen adscribiéndose a la mera praxis en el campo de la moral,

¹ Cf. Gérard Lebrun, *Kant y el final de la metafísica. Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, traducción de Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo Editores, 1º edición, 2008, p. 21. Lebrun adscribe aquí esta interpretación a Cohen.

² Cf. Kant, Immanuel, *Los progresos de la Metafísica*. Traducción de Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica, 2008, Introducción del traductor, XV-XXVI.

³ “No se trata, en la metafísica tal como se la entiende en *Los progresos...*, de los conceptos puros del entendimiento, ni de sus principios, por más que éstos sean a priori. No se trata de una metafísica de la experiencia; y si tomamos en todo su rigor la definición de lo sensible a la que acabamos de aludir, tampoco podremos conformarnos aquí con una metafísica en la que las ideas de la razón sirvan sólo para sistematizar el conocimiento de la experiencia.” *Ibid.*, XVI.

⁴ “A este kantismo que se reduce demasiado pronto a lo que se estima esencial le falta entonces algo; ya no comprendemos en qué medida esta condena a muerte de la metafísica pasada tuvo como contrapunto una <<discusión>> sin fin con ella.” Sin embargo, al suplir esa falta, Lebrun se ve forzado a admitir que <<aquí la obra [de Kant] pierde riqueza, si medimos esta riqueza por la abundancia de los temas que un filósofo lega a la tradición>>. Ambas citas de *Kant y el final de la metafísica*, ya referida, págs. 10 y 13 respectivamente.

alejándose completamente así, las ideas, del ámbito de los objetos que pueden ser conocidos?

A primera vista, puede parecer poco relevante si acaso Kant intenta dar un criterio acabado para decidir sobre las condiciones y la posibilidad de una metafísica (nueva) o si acaso no tiene éxito, en definitiva, más que en señalar el problema mismo que ella implicaría siempre en cada caso. Sin embargo, Kant en la tercera *Crítica* traza a partir del simbolismo una suerte de deducción de las ideas como tentativa de la lógica trascendental con el propósito de brindar validez objetiva a los conceptos puros de la razón.⁵ De esta manera, habría lugar para una investigación que no cabe relegar a ninguno de los dos escolios que Kant le estimaba a la metafísica en los *Prolegómenos*; esto es, ni a la lectura de las ideas trascendentales como i) portadoras de un cierto campo de envergadura práctico-moral, en el cual la dialéctica de la razón sería interpretada como una *institución natural* (*Naturanstalt*), y esto en el marco de una *metaphysica naturalis*, sin poder cumplir jamás, por tanto, con la expectativa de fundar un conocimiento de los objetos suprasensibles; ni a la ii) labor regulativa de las ideas de la razón, cuyo alcance respondería sólo a la integridad del entendimiento en relación con sus reglas.⁶ Es, en cambio, en el espacio poco tematizado de las ideas no todavía reducidas al entendimiento ni a la esfera práctica (sino, habría que decir, *en* la conexión de esta última con el primero) que se puede intentar una lectura *metafísica* de Kant, esto es, bajo el intento de esclarecer en qué sentido Kant entendió la metafísica misma como la ciencia del progreso racional que va desde lo sensible a lo suprasensible⁷ o, dicho de otro modo, en qué medida se puede entender que, sin desatender a ninguna de las precauciones de la *Crítica*, podríamos todavía predicar algo de lo suprasensible sin exceder el mundo de los sentidos y sin suscitar, por ello, una dialéctica. Tal lectura se aleja, en primer lugar, de la interpretación –también posible, aunque insuficiente– de las ideas como coordinadoras de la manufactura experiencial y, en segundo lugar, de las

⁵ Cf. Kant, Immanuel, *Los progresos de la Metafísica*. Traducción de Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica, 2008, Introducción del traductor, LXXV.

⁶ Cf. Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978. A 642, B 670 – A 704, B 732. Nótese que aquí Kant también le concede a los principios de la razón una cierta validez objetiva, esto es, indirecta, respecto del objeto, y sólo que éste es un objeto del entendimiento (uno empírico) y no sirve para determinar algo en él, sino sólo para <<indicar el procedimiento según el cual puede el uso empírico y determinado del entendimiento concordar plenamente consigo mismo.

⁷ Cf. Kant, Immanuel, *Los progresos de la Metafísica*. Traducción de Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica, 2008, pp. 17 y 75.

ideas en tanto que apertura al ámbito práctico-moral (que, por otro lado, siguen dejando muy poco para el conocimiento especulativo). Finalmente, nos alejaremos también de la lectura de Lebrun, según el cual el proyecto de Kant, en cuanto *crítica*, sólo redirecciona el estatuto final bajo el que habría que enjuiciar a todas las metafísicas pasadas mostrando así la compleja indecisión en la que habría que sumir la tradición. La lectura metafísica que intentamos ofrecer aquí, trata, en cambio, de sistematizar y reunir –en lo posible– los elementos que nos permitirán responder a nuestra pregunta general y cuya clave nos pareció imprescindible para poder comprender algunos de los aspectos centrales del sistema kantiano.

2. Analogía.

“Puesto que las facultades del entendimiento han sido dadas al hombre, no meramente para la especulación, sino también para la conducta de la vida, el hombre se hallaría muy extraviado si tan sólo tuviera, para dirigirlo, aquello que tenga la certidumbre del conocimiento verdadero”

(Locke)

a. La noción de analogía, signo y símbolo.

El lugar en que Kant insiste con mayor énfasis en el carácter analógico de nuestra reflexión, es, sin lugar a dudas, en la tercera *Crítica*. Ello le permite, por un lado, atribuir ciertos caracteres estructurales a la relación de las facultades del ánimo, aunque esto, en apariencia, no pase de ser una silenciosa pretensión, que, de ser sancionada apresuradamente, podría querer poner en riesgo precisamente el principio especial atribuido a la facultad de juzgar, la *Zweckmässigkeit* (lo que revisaremos en la sección *b*); mientras que, por otro lado, con este carácter analógico de nuestra reflexión Kant define un uso peculiar de nuestras facultades (lo que determinaremos en la sección *estética*) en el que se obtiene una especie de conocimiento respecto de las ideas, llamado *conocimiento simbólico*, y que será la dirección hacia la que apuntará este

trabajo en su conjunto. Un tercer rasgo presenta también la consideración sistemática de la analogía, que mencionaremos superficialmente aquí pero que influye de manera fundamental en toda la exposición de la segunda parte de la *Crítica de la Facultad de Juzgar*, (que trataremos en la sección *teleología*).

Nos abstendremos, también, de un estudio detenido del recurso a la analogía en otros textos aislados y cuyo rescate sistemático resulte imposible en este trabajo. En este apartado 2, sin embargo, trataremos la analogía en tanto que todavía no involucra una especie determinada de conocimiento. En el apartado 3 incluiremos una distinción respecto de lo que Kant entiende por “signo”, y recién en el apartado 4 discutiremos sobre la analogía como una especie particular de conocimiento, a partir del simbolismo.

Signo (*Zeichen*), Símbolo (*Symbol*) y Analogía (*Analogie*) indicarían, respectivamente, tres instancias en la tercera *Crítica* de Kant: i) la comunicabilidad de representaciones en general entre elementos de escasa necesidad intuitiva (o arbitrariedad entre conceptos), ii) la presentación (*Darstellung* o *exhibitio*) indirecta de conceptos de la razón a través de un elemento intuitivo, y iii) la operación regulativa del juicio.

b. Sistema y *Zweckmässigkeit*.

En lo que respecta al sistema del ánimo (y por éste entiendo aquí el conjunto de sus facultades inferiores y superiores), Kant usa indistintamente para suponer (*voraussetzen*) un principio a la facultad de juzgar tanto la expresión atenuada del *como si (als ob)* como aquélla “según analogía”. Esto se deja traducir en que el carácter pretendido del *como si* resulta ser, sistemáticamente, el carácter regulativo de la *analogía* en la operación del juicio:

Sólo que en la familia de las facultades superiores del conocimiento hay todavía un miembro intermedio entre el entendimiento y la razón. Es ésta la *facultad de juzgar*, acerca de la cual cabe razonablemente suponer, por analogía, que ella pudiese contener similarmente, aunque no su propia legislación, sí un principio propio para buscar leyes, que en todo caso sería uno solamente subjetivo a priori; el cual, aunque no le correspondiese ningún campo (*Feld*) de

objetos como su dominio (Gebiet), pudiese, no obstante, tener algún suelo (Boden) y una cierta índole (Beschaffenheit) de éste, para el cual sólo este principio pudiera ser válido.⁸

Kant sostiene inmediatamente, luego del párrafo recién citado, que “aún se agrega otra razón (juzgando por analogía) para poner en vínculo a la facultad de juzgar con otro orden de nuestras fuerzas representacionales”⁹, que en este caso se trataría del paso –ciertamente problemático– que va desde la estimación analógica de las distintas facultades superiores del conocimiento (entendimiento y razón; facultad de juzgar) a las *capacidades* del ánimo (facultad de conocimiento y facultad de desear). Kant explica brevemente aquí, que entre la facultad de conocimiento y la facultad de desear, como puente intermediario, se halla *el sentimiento de placer y displacer*. Ahora bien, como sólo los extremos son legislativos, el proceso vinculante, que al parecer sólo pretende unir un ámbito al otro, corre el riesgo de no administrar un ámbito determinado de objetos y, por tanto, de no poseer principios propios con los cuales medir, por decirlo así, la *tensión* del puente entre un lado y el otro. Sin embargo, dice Kant, cabe también suponerle al sentimiento de placer y displacer ciertos principios propios *en analogía* con las dos capacidades que éste enlaza, si bien no de modo constitutivo, es decir, determinante, sino meramente reflexivo, o regulativo¹⁰, con el propósito de hacer concebible el paso de uno a otro estado. El carácter reflexivo, sin embargo, no es tampoco la única defensa de este argumento, que, como mencionamos más arriba, puede aparecer como una suposición problemática. En efecto, Pöltner señala que “la condición de posibilidad de una realización de la libertad reside en la conformidad a fines (*Zweckmässigkeit*) de la naturaleza.”¹¹ Con ello se apunta a que el “abismo

⁸ Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 88.

⁹ *Ibíd.*, pp. 88-89.

¹⁰ No ha de confundirse en absoluto esta modalidad regulativa con la función regulativa de las ideas. Aquí lo regulativo indica el carácter reflexivo del *Urtheil*, sin una referencia de éstos a la mera integridad del entendimiento; este carácter reflexivo es el de la búsqueda de leyes en la contingencia de la naturaleza o, dicho de otro modo, el de rastrear, para un particular dado, el universal ausente (si bien éste está sugerido por la *Zweckmässigkeit*), lo cual no puede hacerse en la modalidad determinante del entendimiento, puesto que allí los universales están dados y sólo falta subsumir los particulares según ciertas reglas.

¹¹ *El concepto de conformidad a fines en la Crítica del Juicio Estético*, Gunther Pöltner. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, formato electrónico, 2008.

inabarcable”¹² entre el mundo teórico y el práctico no se ajuste, sin el principio de la *conformidad a fin*, al enunciado de Kant:

debe (soll) el concepto de libertad hacer efectivo en el mundo de los sentidos el fin encomendado por sus leyes; y, en consecuencia, la naturaleza tiene que poder ser pensada también de tal modo que la conformidad a fin de su forma al menos concuerde con la posibilidad de los fines que en ella han de ser efectuados con arreglo a leyes de la libertad.¹³

De este modo, si no persuade la atribución *analógica* de este principio a la facultad de juzgar, al menos tendrá que hacerlo este segundo argumento que integra el principio de la *Zweckmässigkeit* como una de las consecuencias extraídas de la filosofía moral de Kant, sin la cual ésta misma no sería posible, puesto que no cabría esperar, del concepto de libertad, *efectos* en el mundo sensible.

El vuelco que nos interesará ahora, sin embargo, no se halla en estas cuestiones, benéficas, sin embargo, para una investigación de la *prueba* de este principio y su facultad, puesto que, en último término, Kant todavía no hace más que señalar analogías *internas* del ánimo para poder suponer a su sistematicidad una legalidad en la cual sus objetos no constituyen la evidencia, sino que subrayaremos en lo que sigue la caracterización de la *Zweckmässigkeit* en cuanto permite la analogía del arte con la naturaleza:

La conformidad a fin (*Zweckmässigkeit*) de la naturaleza es, por lo tanto, un concepto a priori especial, que tiene su origen exclusivamente en la facultad de juzgar reflexionante. Pues a los productos naturales no se les puede atribuir algo así como la referencia de la naturaleza, en ellos, a fines, sino solamente emplear este concepto para reflexionar sobre ellos en vista del enlace de los fenómenos en ella, que está dado según leyes empíricas. Y este concepto es también completamente diferente de la conformidad a fin práctica (del arte humano o aun de las costumbres), si bien ciertamente se la piensa por analogía con ésta.¹⁴

¹² Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 87.

¹³ *Ibíd.*

¹⁴ *Ibíd.*, p. 92.

Esta analogía, en que se busca la legalidad de lo contingente en la naturaleza a partir de nuestra propia causalidad según fines (libertad), es desarrollada en la tercera *Crítica* a partir de dos pasos fundamentales que constituyen la principal línea divisoria del texto: la estética y la teleología.

- Estética

Cabe señalar primeramente que la analogía aplicada en el juicio de lo bello tiene dos vertientes: la de la belleza natural y la de la belleza artística. Esta última es la que precisamente entiende la analogía, finalmente (teleológicamente), como una operación simbólica del objeto artístico para engendrar conocimiento de las ideas de la razón, asunto que propiamente no discutiremos todavía. Respecto de la belleza natural, cabe mencionar que allí la naturaleza exhibe una conformidad a fin sin fin (*Zweckmässigkeit ohne Zweck*) en sus formas, lo que es radicalmente diferente de una conformidad a fin carente de fin (*Zwecklos*), y que no indica una falta absoluta del fin (o concepto), sino sólo su particular ausencia y que parece llegar a sugerir una cierta imputabilidad de fines de otro orden, lo cual permitirá, por ejemplo, la analogía, abierta a partir de esta inicialidad del juicio estético respecto de fines en general, entre lo bello y lo bueno.¹⁵ Por otro lado, en lo bello natural se encuentra el fundamento de la posibilidad del juicio de gusto puro, pues aquí, a pesar de que a los objetos naturales se los piense en analogía con el arte, esto es, en analogía con los fines de los que somos capaces, como si ésta (la naturaleza) hubiera sido dispuesta intencionalmente, a pesar de ello, decíamos, el fin que los determine va a faltar siempre, *en la naturaleza*. Dicho de otro modo, sólo se

¹⁵ En efecto, una conformidad a fin *con* fin no sería otra que el procedimiento determinante del entendimiento en la naturaleza, mientras que respecto de la razón, el fin sólo mandaría a llevarse a cabo un efecto en el mundo de los sentidos, de lo cual se extraía la conformidad a fin como una consecuencia de los planteamientos morales kantianos, tal como mencionábamos más arriba. Ahora bien, el motivo por el que en la primera *Crítica* no se haya mencionado Kant respecto del principio de la conformidad a fin, radica en que allí la reflexividad coincidía siempre con nuestro conocimiento (la conformidad a fin coincidía siempre con el fin que determinaba el objeto). En la estética no se da tal coincidencia, lo cual indica, por decirlo así, que la representación se abre a una posibilidad enteramente diferente, esto es, la de una cierta bifurcación que me permite, bajo el diseño del juicio estético puro, *anteceder* en la destinación de nuestras representaciones al momento de su determinación; momento en que la representación podría subsumirse a otro fin por analogía con las características de las leyes de la libertad (lo que se considera usualmente como el argumento según el cual lo bello es símbolo de lo bueno). A este último respecto, Cf. *“Imaginative Freedom and the German Enlightenment”*, Jane Kneller, en *Kant’s Critique of the Power of Judgment, Critical Essays*, editado por Paul Guyer, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

presume que en la naturaleza *habrían fines*, modestia innecesaria para el arte, en el cual siempre podremos referirnos a nuestra propia libertad y causalidad, y por ende, a un fin determinado:

La belleza natural independiente nos descubre una técnica de la naturaleza que la hace representable como un sistema según leyes, cuyo principio no hallamos en nuestra entera facultad del entendimiento, a saber, como el de una conformidad a fin que es respectiva del uso de la facultad de juzgar en referencia a los fenómenos, de manera que éstos tienen que ser juzgados no sólo como pertenecientes a la naturaleza en su mecanismo desprovisto de finalidad, sino también como pertenecientes a la analogía con el arte: lo que invita a hondas indagaciones sobre la posibilidad de una tal forma.¹⁶

“En analogía con el arte” quiere decir aquí que se concibe a la naturaleza como técnica, como un genio o artista que dispondría en sus productos ciertas ideas estéticas originarias, aunque, sin embargo, sólo en lo que atañe a la cuestión de hecho (*quid facti*), pues Kant no permite que esta máxima del enjuiciamiento sea empleada como una afirmación objetiva, donde se propondría, quizá desmedidamente (*vermessen*), un intelecto arquetipo que nos ofreciera intencionadamente tales formas de los objetos. Más bien, lo bello natural se trataría de una *formación libre de la naturaleza*, cuyo principal ejemplo para Kant son los que nos da la química, ahí donde la mera vinculación mecánica no es capaz de explicar las bellas formas de objetos en procesos más complejos (como queda insinuado, por ejemplo, durante el proceso de la cristalización). Esta formación libre es la que exige el idealismo de la conformidad a fin subjetiva y no su realismo, pues según lo último, cabría entonces aprender *de la naturaleza* aquello que hemos de considerar como bello; y sin embargo, la conformidad a fin subjetiva no sería un principio regulativo de la facultad de juzgar reflexionante, sino uno constitutivo para la facultad del conocimiento.

Puede ser provechoso mencionar de paso que la aplicación de esta analogía en lo bello es foránea a la “exposición” que Kant hace de este juicio estético: pertenece la cita recién mencionada a la sección propiamente destinada a lo sublime, específicamente al parágrafo 23, titulado “Paso de la facultad de enjuiciamiento de lo bello a lo sublime”,

¹⁶ *Ibid.*, p. 160.

momento en el que Kant se ve forzado, por primera vez, a establecer la diferencia *reflexiva* entre una y otra categoría estética, mientras que antes había dado sólo una caracterización *formal* de lo bello guiada por los cuatro momentos de la tabla de los juicios (cantidad, cualidad, relación y modalidad), momentos que lo sublime también contiene.

Ahora bien, esta caracterización formal de lo bello, Kant la resume en cuatro definiciones principales que corresponden, respectivamente a la cualidad, cantidad, relación y modalidad de la complacencia en el objeto de la representación:

1. *Gusto* es la facultad de juzgar un objeto o un modo de representación por una complacencia o displacencia *sin interés alguno*. El objeto de tal complacencia se llama *bello*.

2. *Bello* es lo que place universalmente sin concepto.

3. *Belleza* es forma de la *conformidad a fin* de un objeto, en la medida en que ésta sea percibida en éste *sin representación de un fin*.

4. *Bello* es lo que es conocido sin concepto como objeto de una complacencia necesaria.

Así se constituye también esta otra analogía entre el movimiento determinante de las categorías, y el proceder reflexionante de lo bello, donde se piensa lo bello en términos del cuerpo categorial, sólo que en la modalidad de lo negativo (y fuera de las jurisdicción del entendimiento). Habría que interpretar aquí que el provecho de esta analogía entre lo determinante (de las categorías) y lo reflexionante (de lo bello) no permite sino precisar con rigor el carácter lúdico de la relación entre imaginación y entendimiento como una cierta resta o *puesta entre paréntesis* de lo determinante que presume¹⁷ el entendimiento en relación a sus objetos. Con estos usos de la reflexión analógica se puede comprender, en un primer momento, la insistencia kantiana entre un juicio determinante y uno reflexionante, diferencia que más adelante caracterizará de manera fundamental al conocimiento simbólico.

¹⁷ Que el entendimiento conozca presumiendo, es una afirmación que encontramos en el texto *La polémica sobre la Crítica de la razón pura (Respuesta a Eberhard)*, Introducción de Claudio La Rocca, Edición y traducción de Mario Caimi, p. 110.

Ahora bien, volviendo a la vertiente estética de lo bello natural, la analogía aquí aplicada guarda, a pesar de todo, una coincidencia con aquella aplicada a los productos organizados de la naturaleza (cuestión de la teleología que revisaremos en lo que sigue): en el enjuiciamiento de ambos se exige/presupone una causalidad según fines, si bien la diferencia radica en que en el juicio sobre lo bello se trata de la *forma* de un objeto dado, es decir, de la relación conforme a fin meramente subjetiva del ánimo o del idealismo de la conformidad a fin subjetiva, mientras que en la teleología vemos que no se trata de lo que el objeto sea para nosotros, ni siquiera en cuanto particular representación referida al sujeto -en tanto que no hay alcance posible de nuestras facultades para con la organización interna de los productos naturales, como expresa Schopenhauer, citado más adelante-, lo cual quiere decir que en ella sólo habría relación de causalidad según una conformidad a fin objetiva, mas no relativa a nuestro provecho ni incluso, por así decirlo, *a toda nuestra fuerza representacional*. El punto es que mientras que en la estética se piensa la naturaleza como artista, esto se lleva a cabo, como veremos, sólo como condición del simbolismo, y referida a la actividad del genio, en la medida en que éste captura en la obra precisamente esta causalidad de la conformidad a fin, sin la causa (sin el fin), y le permite atribuir a aquella (a la obra) un fin que no es un fin natural, sino más bien moral, motivo por el cual la idea estética y las ideas quedarían causalmente trenzadas (asunto al que volveremos más adelante). En cambio, en la teleología se supone esta analogía sólo como *deseada confirmación* de la prueba moral de la existencia de Dios, esto es, como material para el argumento físico-teleológico.

- Teleología

En la *Crítica de la facultad de Juzgar teleológica* el discurso kantiano se ve atravesado de punta a cabo por la cuestión de la analogía, pues la exposición de este juicio no radica como en lo bello en cierta pureza del juicio, sino en el peso que toma en su lugar la analogía: el juicio *reflexiona* analógicamente sobre ciertos productos organizados en la naturaleza, reflexión sin la cual la suposición que éste atribuye en la conformidad a fin objetiva derivaría de principios objetivos (o incluso, en palabras de Kant, de *afirmaciones* objetivas) en cuanto fundamento real de su explicación, ya en su idealidad, ya en su realidad. Tales afirmaciones estarían dogmáticamente en conflicto unas con otras, por ser estimadas principios objetivos (constitutivos) de la posibilidad de

las cosas. La *crítica* de Kant en este punto es el de mostrar que todas esas afirmaciones no se hallan en conflicto, sin embargo, en cuanto a “la máxima subjetiva para juzgar meramente sobre la causa de tales productos conformes a fin.”¹⁸ Schopenhauer formaliza con gran agudeza esta cuestión en el apéndice dedicado a la filosofía de Kant:

Es quizá en la crítica del juicio teleológico donde, debido a la simplicidad del asunto, se muestra más que en ninguna parte el extraño talento de Kant para aplicar aquí y allá un pensamiento y expresarlo de formas diversas hasta obtener de ahí un libro. Todo el libro sostiene simplemente esto: aunque los cuerpos organizados se nos presentan necesariamente como si estuvieran compuestos de acuerdo con un concepto final previo, ello no nos autoriza a tomarlo de forma objetiva. Pues a nuestro intelecto las cosas le vienen desde fuera e indirectamente, así que nunca conoce el interior de las mismas por el que ellas nacen y se mantienen, sino solo su cara externa; y no puede concebir una cierta índole peculiar a los productos naturales orgánicos más que por analogía, comparándola con las obras hechas intencionadamente por los hombres, cuya índole está determinada por un fin y por el concepto del mismo. Esta analogía es suficiente para hacernos inteligible la armonía de todas sus partes con el todo y darnos incluso la guía para su investigación: pero de ningún modo se la puede convertir en una razón explicativa real del origen y la existencia de tales cuerpos. Pues la necesidad de concebirlos así es de origen subjetivo. - Así, más o menos, resumiría yo la doctrina de Kant sobre el tema.¹⁹

La analogía en la teleología es, entonces, una estrategia trascendental en la que se asume la partición paralela del sujeto y la naturaleza (paralela porque la conformidad a fin permite aquí también una analogía entre elementos heterogéneos), es decir, en que se asume la falta absoluta de contacto entre ambos ámbitos en cuanto a un intelecto (causalidad según fines) cognoscible por nosotros y común. Evidencia de esto, por ejemplo, es que en el juicio teleológico no importa tanto que el objeto nos sea dado (como ocurría en lo bello), sino el cómo podemos concebir la sistematicidad de la naturaleza en un todo, y esto en el marco de la posibilidad interna de los cuerpos organizados. Esta analogía –con nuestro modo de operar, es decir, con nuestra propia causalidad según fines- tiene el carácter de un *supuesto regulativo* que instaura en el juicio sólo una pauta de ordenamiento con vistas a una cierta *encuesta* que el ánimo estaría exigiendo de la naturaleza una vez desplegada la investigación progresiva de las

¹⁸ Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, pp. 320-321.

¹⁹ A. Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María, versión digital, p. 265.

causas en el mundo, y que puede leerse aquí como mera disposición natural a un sistema de fines anhelado por la razón. De otra manera, si la analogía aplicada en la teleología llegara a tener pretensiones de validez objetiva, los juicios serían acusados de proponer no más que un supuesto antropomórfico.²⁰

En definitiva, la analogía, en el orden sistemático de Kant, cumple un rol meramente regulativo para la facultad de juzgar reflexionante, en que se definen, por un lado, los límites ontológicos de la conformidad a fin (el no presentar más que el *sin* de la adherencia a fines), y por otro, su pretensión (exigencia) intelectual de orden subjetivo (en cuanto intenta responder a la diversidad empírica que el entendimiento no es capaz de ceñir).

3. Signo

“Pero debemos también admitir que algo de la aparente armonía en la moral puede ser explicado por la naturaleza del lenguaje”

(Hume)

a. Replanteamiento

En un primer momento, sosteníamos provisionalmente tres niveles generales (Signo, Símbolo y Analogía) desde los que se podría abordar el recurso a la analogía en la obra kantiana. Ahora bien, la analogía, tal como la tratamos anteriormente, no parecía tener todavía relevancia alguna para el conocimiento, o al menos, no confesadamente. Sin embargo, a partir de *Los progresos de la metafísica* y los *Prolegómenos*, se puede sostener que la analogía no constituye meramente una noción (que intentamos formalizar a partir de las secciones recién pasadas) sino que también constituye un concepto en sentido propio, definido con precisión escolástica. Además, también en la *Crítica de la facultad de juzgar* la cuestión de la analogía se cifra sistemáticamente, ya bajo el concepto de simbolismo, ya bajo la diferencia entre el carácter de la *conclusión*

²⁰ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, A 692-B 720. Kant diría en la tercera *Crítica* que ello no conduce sino a una absurda *física teológica* y no a una *teología física*, única que puede coordinarse a la moral.

que se obtiene de la analogía teleológica.²¹ Ahora intentaremos esbozar la caracterización del signo para poder tener a la vista una comparación exhaustiva con el concepto de símbolo.

Trataré de indicar la reformulación del problema que aquí nos incumbe mostrando el lugar preciso en que Kant define esta particular analogía así como también el alcance que tiene ésta en cuanto concepto de la obra crítica en general. Para ello será preciso indicar también los otros términos que la orbitan y que hemos referido más arriba (Signo y Símbolo), si bien brevemente y en cuanto conciernen, ahora, a diferentes tipos de analogía. En este apartado, he puesto énfasis, entonces, en concretar el concepto de signo en cuanto especie particular de analogía, y sólo ocasionalmente comparándolo con el símbolo, cuya discusión desarrollaremos en lo que sigue.

b. *Crítica de la Facultad de Juzgar.*

Encontramos en la tercera *Crítica* varios enunciados que involucran el concepto de “signo”, y que Kant finalmente compara con el de “símbolo”. Estos signos pertenecen a un determinado tipo de analogía y también, en algún sentido, al conocimiento, si bien el signo no presenta la capacidad de trenzar causalmente lo bello con lo bueno, sino solamente la de poder comunicar representaciones, ya para favorecer el intercambio de conceptos entre un sujeto y otro, o para reproducir conceptos al unir, por ejemplo, la imaginación a la conciencia.

En este último respecto, tenemos que

Es de advertir que la imaginación puede evocar (*zurückzurufen*) ocasionalmente, de un modo que nos es enteramente inconcebible, no sólo los signos para conceptos, aun de hace largo tiempo, sino también reproducir la imagen y la figura del objeto de entre un indecible número de objetos de diferentes especies, o también de una y la misma especie (...) ²²

Los signos valen, entonces, para el recuerdo, en el sentido de componer llamados regresivos (*zurück-zurufen*) de la imaginación para conceptos, esto es, antes

²¹ Este último aspecto está desarrollado en el apartado 4, sección c.

²² Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 149.

que cualquier otra cosa, una relación del entendimiento con la memoria a través de la imaginación.

En otro lado, y mucho más decisivo, menciona que los *caracterismos* (Charakterismen) son

designaciones de los conceptos por signos sensibles que los acompañan, los cuales no contienen nada perteneciente a la intuición del concepto, sino que sólo sirven a aquéllos como medio de reproducción según la ley de asociación de la imaginación y, por tanto, con propósito subjetivo; de esa índole son ya las palabras, ya los signos visuales (*sichtbare*) (algebraicos e incluso mímicos), como simples *expresiones* para conceptos.²³

Aquí los signos presentan una doble determinación: en un caracterismo, designan conceptos por signos sensibles que no contienen nada de la intuición del concepto y cuyo propósito es subjetivo (en un sentido más o menos desfavorable); esto quiere decir que, en otras palabras, presuponen el carácter de *arbitrariedad* en su formulación, puesto que no hay correspondencia del concepto que expresa con la intuición del signo, a pesar de que éste sea también sensible. Por otro lado, son también simples *expresiones* para conceptos, esto es, pertenecen al carácter meramente *discursivo* del conocimiento, como bien apunta la nota a pie de página del propio Kant a propósito de la cita recién referida: “Lo intuitivo del conocimiento debe ser contrapuesto a lo discursivo (no a lo simbólico). Y lo primero es ya *esquemático*, por *demonstración*, ya *simbólico*, como representación por simple *analogía*.”²⁴ En este caso, los signos no tienen para el conocimiento una relevancia intuitiva, puesto que el esquematismo, como conocimiento referido a la naturaleza, no tiene una mera relación con las palabras ni signos visuales, propios del arte humano (entendido en general y no como arte bello). Así, se diferencian los signos también del simbolismo, que tendría para Kant un lugar dentro del conocimiento en su modalidad intuitiva.²⁵

²³ *Ibíd.*, p. 258.

²⁴ *Ibíd.*

²⁵ Especial cuidado hay que tener aquí al acuñar los signos al conocimiento discursivo. En efecto, Kant muchas veces insiste en que nuestro entendimiento es por naturaleza discursivo, el cual sigue correspondiendo al esquematismo (a pesar de haber dicho que éste era intuitivo). No quiere insinuar con ello que conozcamos la naturaleza por signos (sería de hecho contradictorio, puesto que entonces la naturaleza entera querría ser producto de una especie de anamnesis originaria, volcándose así al más burdo idealismo), sino más bien que nuestro conocimiento de los fenómenos sólo es posible con una intuición como mediadora, sin la cual no podríamos orientarnos en el campo de la experiencia posible. Kant, al referirse a nuestro entendimiento como uno tal que es por naturaleza discursivo, intenta recrear negativamente, restando al conocimiento su mediación, esto es, la intuición necesaria para conformar la

Hasta aquí, Kant parece desechar la posibilidad del signo como una especie particular de analogía. Esta última quedará reservada, en sentido propio, para el conocimiento simbólico. El signo no pertenece ni al esquematismo ni al simbolismo. Sirve meramente para designar conceptos y no es apto para el conocimiento: *se ejecutan como juicios consensuados* (no contienen nada de la intuición del concepto y no producen conocimiento; y tienen el mero propósito subjetivo de comunicar representaciones en general como expresiones arbitrarias: son sensibles sin pertenecer a la discursividad *intuitiva*, o *legal*, de nuestro entendimiento).

Tres ejemplos serán primordiales para mostrar estas propiedades. El primero reza: “La estimación de magnitudes por conceptos numéricos (o sus signos [*Zeichen*] en el álgebra) es matemática, pero aquella [que se hace] en la mera intuición (según la medición a ojo) es estética.”²⁶

El segundo, en cambio:

Fue con propósito benévolo que aquellos que de buen grado querían dirigir todas las ocupaciones de los hombres, a las cuales impulsa a éstos la disposición natural interna, hacia el fin último de la humanidad, a saber, el bien moral, tuvieran por signo (*Zeichen*) de un buen carácter moral el tomar, en general, interés en lo bello.²⁷

Así como un poco más adelante:

Pero, por el contrario, afirmo que tomar un *interés inmediato* en la belleza de la *naturaleza* (y no sólo tener gusto para juzgarla) es siempre signo (*Zeichen*) distintivo de un alma buena, y que él señala, cuando este interés es habitual, un temple de ánimo por lo menos favorable para el sentimiento moral, cuando se enlaza de buen grado con la *contemplación de la naturaleza*.²⁸

experiencia, un *entendimiento* intuitivo del que no tenemos ni el menor concepto (a diferencia de un *conocimiento* intuitivo, que es el que efectivamente poseemos). Tal *entendimiento* intuitivo no necesitaría adjuntar o subsumir intuiciones a conceptos, sino que sus conceptos serían ellos mismos intuiciones, lo cual mostraría una especie particular de entendimiento, que es el que habría que atribuir, sin ser injustos, a otros seres racionales, a los cuales no tenemos motivos para suponerles un entendimiento obstaculizado como el nuestro.

²⁶ *Ibíd.*, p. 164.

²⁷ *Ibíd.*, p. 208.

²⁸ *Ibíd.*, p. 209.

Estos son, en el primer caso, signos matemáticos, como los del álgebra, y cuya intuición constituye una referencia arbitraria a un concepto. No produce conocimiento (matemático, en este caso) por sí solo, sino que más bien facilita éste al permitir que nos podamos comunicar representaciones de conceptos complejos mediante signos determinados por el sujeto. El segundo ejemplo muestra un consenso general que supone que implica el interés en lo bello en cuanto a la vez interés intelectual (racional): el interés inmediato en lo bello es signo de un buen carácter moral. Esto se hace con propósito subjetivo, como un indicador para ciertas reglas del enjuiciamiento (y por tanto por analogía) con el interés práctico que le permite a Kant si no enlazar directamente lo bello a lo bueno (lo estético a lo moral), sí al menos dar la pauta según la cual pueden analogarse. Empero, tal signo sólo fue dado por hombres que tenían un fin, ciertamente indeterminado, de nuestra naturaleza. Lo cual no deja de ser una atribución consensuada. En el último ejemplo, dos cosas que anotar: primero, que en rigor, este signo no es distintivo tanto de un alma buena, como de un alma meramente favorable para el sentimiento moral, esto es, que en caso de encontrarse en él efectivamente esta disposición moral, encontraría cierto apoyo en este interés inmediato. Y segundo, que precisamente se puede considerar como un signo distintivo de un alma buena, sólo en la medida en que se enlace de buen grado, esto es, libre o desinteresadamente, a la contemplación de la naturaleza.²⁹

²⁹ Kant no puede afirmar, por ejemplo, que tal interés inmediato en lo bello es *símbolo* de un alma buena, puesto que no se puede, en rigor, dar como objeto (en la intuición), o representar con certeza, el interés subjetivo sobre una cosa particular *como enlazada legalmente* (ni menos aún como la idea del bien ético tendría un enlace legal, si bien *indirecto*, con lo bello en cuanto símbolo) al concepto de un alma buena, puesto que habría primero que evaluar la calidad de este interés en cada caso. Usando una expresión de Kant, sólo tendría aquello una *validez privada* que no permite algo más allá de suponer tal analogía según un consenso: el símbolo proporciona una intuición a un concepto de la razón según relaciones de objetos diferentes. El signo no contiene nada de la intuición del concepto: sólo puede comunicarlo en representaciones generales mediante un signo sensible cuya ordenación no puede ser de carácter *objetivo*. Destaco con ello, por ejemplo, que la afirmación de Kant de que el interés en lo *bello del arte* no da pruebas suficientes para mostrar un modo de pensar moral, así como tampoco el interés en *atractivos* naturales (que sería empírico): el interés en lo bello indica un alma buena en la medida en que el juicio estético sea *puro* (desinteresado, esto es, que no presuponga mi voluntad ni un concepto como fundamento de determinación del juicio y que se aleje por completo de la vanidad, que no indica más que un interés empírico). El interés inmediato en lo bello es signo, en uno u otro momento, dependiendo de si sobrevive a la prueba según los criterios mencionados, de un alma buena. Pero no lo es, en cambio, *siempre*. Sólo lo bello se trenza con lo bueno *cada vez*, puesto que su criterio es uno intuitivo, mientras que en el signo todavía hay que evaluar si la belleza es una belleza natural o si pertenece al mero arte (que es aquí el fundamento de la sospecha).

c. *Los progresos de la metafísica.*

Es en *Los progresos de la metafísica* de Kant, que se lleva a cabo una revisión entera del alcance de sus principales doctrinas, concediendo cada vez más importancia a la labor del procedimiento analógico que sería el simbolismo. Así también, insuperablemente exhaustivo es el estudio introductorio que lleva a cabo en ese texto Caimi, cuyos comentarios trataremos de seguir ahora. En *Los progresos...* Kant lleva bastante lejos el simbolismo, mucho más, quizá, que en sus *Prolegómenos*, y, diríamos, en estrecha consonancia con lo planteado en la tercera *Crítica*. Por ahora, sin embargo, nos interesa especialmente la exégesis de la diferencia entre signo y símbolo que efectúa Caimi y que resume, en cierta medida, gran parte de lo que hemos dicho hasta ahora.

Cito a Caimi:

Se advierte aquí que tanto el símbolo como el esquema (como también el ejemplo, cuando se trata de conceptos empíricos) son intentos de exhibir en la intuición los objetos de ciertos conceptos; y que por tanto no se los puede confundir con meros signos, que no exhiben, sino que *representan* a los conceptos mismos, y lo hacen con representaciones sensibles que no contienen nada que pertenezca a la intuición del objeto (en términos de la lingüística: son arbitrarios). A pesar de ser ellos mismo sensibles, los signos pertenecen al conocimiento discursivo: son tan sólo medios para tener presentes los conceptos y para expresarlos cuando forman parte de fórmulas complejas; mientras que los símbolos pertenecen al conocimiento intuitivo, como los ejemplos y los esquemas.³⁰

Luego aclara: “Con esta concepción del símbolo se opone Kant a la tradición leibniziana, que entendía por *símbolo* más bien lo que Kant llama aquí *signo*”.³¹ A partir de estas consideraciones, el signo pierde significación para la *Crítica* kantiana: no asoma decisión alguna sobre su objeto, sino que es mera discursividad, y en cuanto expresiones, sólo sirven para poder explicar un concepto sin poder pretender en modo alguno dar con el fundamento de determinación de éste.

³⁰ Kant, Immanuel, *Los progresos de la Metafísica*. Traducción de Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica, 2008, Introducción del traductor, §42, LXXIX.

³¹ *Ibid.*

Caimi señala también un pasaje de la primera *Crítica* en que Kant distingue entre las analogías de la filosofía y la matemática, en el apartado dedicado a las analogías de la experiencia. El signo tendría mayor afinidad a las analogías matemáticas, porque en él siempre podremos conocer el cuarto término, mientras que en las analogías filosóficas, queda siempre todavía un término incógnito.

“En la *Crítica* de la razón pura se refiere Kant a las analogías de la filosofía y las compara con las de la matemática. En esta última son fórmulas que expresan igualdad de dos relaciones cuantitativas, de tal modo que si tres de los miembros de la proporción están dados, se puede construir el cuarto miembro desconocido. En filosofía la analogía no consiste en la igualdad de relaciones cuantitativas, sino de relaciones cualitativas.”³²

Pero aún si el signo fuera, entonces, la manera de analogar cuantitativamente dos relaciones, no podríamos decir, en cambio, que toda analogía filosófica llega a ser simbólica. En este pasaje de la primera *Crítica* Kant no hacía más que establecer la diferencia entre la posibilidad de la constitución de los fenómenos (principios matemáticos, constitutivos) y la regulación *a priori* de la existencia de tales fenómenos (principios dinámicos, regulativos), esto es, siempre con vistas al uso empírico del entendimiento, asunto que omite el simbolismo. A pesar de ello, Kant agrega allí algo que nos servirá para entender la analogía propia del simbolismo,

Es una igualdad en la que, dados tres miembros, puedo simplemente conocer e indicar *a priori* la relación con un cuarto miembro, pero no conocer *este cuarto miembro* directamente. Lo que sí poseo es una regla para buscarlo en la experiencia y una característica para descubrirlo en ella.³³

Debido a que, en general, los signos pueden ser considerados obra del consenso con vistas a la comunicabilidad de las representaciones, esto es, efectos de nuestro arbitrio, no será necesario jamás buscarlos en experiencia alguna, ni necesitaremos características para descubrirlos en ella, como sí ocurrirá, en cambio, con el símbolo,

³² *Ibid.*, §43, LXXX.

³³ Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, A 179-180.

sino que se hallan en el marco entero de nuestras capacidades, donde sólo basta capturar los conceptos de los cuales son signos, para usarse en nuestro beneficio (los gestos de la mímica y los signos algebraicos explican suficientemente esta función).

d. Crítica de la razón pura.

En los *Prolegómenos*, en cambio, la diferencia entre el símbolo y los signos queda compendiada en términos de la analogía. La analogía en sentido propio, esto es, en cuanto especie particular de conocimiento, atañe sólo al simbolismo. En el signo se intenta, por el contrario, una analogía de dos elementos entre los cuales la semejanza pertenecerá sólo al ámbito de los conceptos y esto con propósito subjetivo, con vistas a la comunicación (por ejemplo, cuando asigno con x^2 una operación matemática, puesto que queda al arbitrio humano el cómo disponer tales signos). No pertenecen los signos, en absoluto, al conocimiento que produce el simbolismo. Una sentencia de la primera *Crítica* nos ayudará a entender esto:

Un conocimiento tal es el conocimiento según la analogía, el cual no significa, como se entiende generalmente la palabra, una semejanza incompleta de dos cosas, sino una semejanza completa de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes.³⁴

Aquí, entonces, el signo es una semejanza incompleta de dos cosas, o más bien, siguiendo la traducción de Caimi, una semejanza *imperfecta*. Sin embargo, aquí se dice que la analogía no significa en general un signo, con lo cual queda excluido definitivamente del proyecto kantiano. A esto hay que agregar, y tomando en consideración los puntos señalados anteriormente, que el signo sólo queda excluido *de la filosofía*, es decir, de lo que ésta pueda entregar para el conocimiento.

³⁴ *Ibid.*

4. Símbolo

“Si la forma como correlato de la reflexión finita puede motivar una ocupación pensante tan intensa como ágil y desenvuelta, y ésta es, por lo demás, la virtud de la idea *estética* que da “mucho que pensar”, las ideas *morales* parecen proveer soporte y orientación al proceso reflexivo, puntos de reparo, si puede decirse así, de la apertura pensante que en éste se da”.

(Pablo Oyarzún)

Ahora intentaré exponer cómo se articula el concepto de símbolo en la operación del juicio como estrategia para responder a la cuestión de la validez objetiva de ciertos conceptos puros (en rigor, ideas de razón) que en principio no admiten deducción alguna, esto es, a los que no se les puede proveer realidad objetiva. Evaluaremos el planteamiento de lo que Kant llama *conocimiento en general*, dentro del alcance específico del símbolo respecto de aquello que simboliza. Pues, hasta ahora no hemos respondido nada que nos permita conectar estos procedimientos analógicos con el proyecto metafísico que Kant parece querer consumir en el simbolismo, y que es precisamente lo que queremos ostentar aquí. Sólo hemos mostrado, sin desarrollar las discusiones detalladas respecto de cada uno de esos temas, la relevancia sistemática que tiene en la tercera *Crítica* el recurso a la analogía, tanto en relación a la sistematicidad del ánimo que allí se presume, como respecto de la cuestión del juicio de lo bello y la analogía que determina, como reflexión, el juego entre las facultades, y, por último respecto de la teleología y la suposición regulativa (el *como si*) que describe la idea de un entendimiento que opera según fines (intencionalidad). Inmediatamente después intentamos especificar el carácter de lo que Kant denomina “signo” (que incluye arbitrariedad y un cierto provecho para los hombres), así como también preparamos un esbozo, someramente, de lo que Kant quiere entender en ciertos lugares por símbolo.

Sólo ahora discutiremos en particular la relevancia que tiene el simbolismo para el proyecto de Kant, en el marco de una explicación sobre la naturaleza del conocimiento obtenido del simbolismo, y respondiendo, además, cómo es que, sin constituir éste un conocimiento teórico, obtiene la validez objetiva para de las ideas, perteneciendo ellas no ya al mero pensamiento vacío sino, en cambio, al conocimiento que Kant llama *según analogía*.

a. La validez objetiva.

La *Crítica* de Kant, en el primer texto de esta trilogía, es entendida de dos maneras: una positiva y una negativa. Era positiva, porque corregía³⁵ la esperanza de poder hallar un suelo nomotético para los conceptos puros del entendimiento (categorías que, sin embargo, pertenecerían en general al modo de *pensar*, esto es, primeramente a la razón³⁶) descubriendo las condiciones de su enlace con la intuición al formar un esquema. De este modo, se le otorgaba a tales conceptos *realidad objetiva*, es decir, legalidad en la aplicación. Sin embargo, las ideas (conceptos de la razón) no parecen, de buenas a primeras, dar pie para suponer que podemos otorgarles tal realidad objetiva (asunto al que, según Kant, parece ser muy propensa nuestra entera actividad anímica), y esto constituye una de las grandes insistencias de la primera *Crítica*, ya que, en rigor, no hay absolutamente ninguna intuición que se les pueda conformar y que pueda ser llamada, a su vez, un esquema (o imagen) para las ideas (de hecho, sólo hay esquemas, en sentido propio, para el entendimiento). Era negativa, bajo otro aspecto, porque erradicaba las ilusiones dialécticas de la metafísica tradicional reconduciendo el esfuerzo trascendente de las ideas a un uso inmanente donde dispondrían para la razón un uso regulativo con vistas a la máxima sistematicidad del entendimiento. Kant hace en la tercera *Crítica*, y retomando estos planteamientos, un paralelo entre los modos de otorgar realidad objetiva a nuestros conceptos especificando los tipos de intuiciones que llevan a cabo la deducción:

³⁵ Escojo este término “corregir”, en lugar de “restringir”, tomando en cuenta que la restricción implica la negación de un campo indeterminado, mientras que el sentido de corregir se puede aún considerar positivamente. Además, la facultad de la razón en el aspecto positivo de la *Crítica* reconduce nuestras fuerzas representacionales al lugar de la naturaleza y al de la experiencia posible (mostrando así la estructura, el rango, uso y validez de nuestros principios a priori).

³⁶ Cf. Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, B 318, 381. En los *Prolegómenos* se puede apreciar también esto, mediante una comparación entre la tabla lógica y la tabla de las categorías.

Para mostrar la realidad de nuestros conceptos se requiere de intuiciones. Si son conceptos empíricos, las últimas se llaman *ejemplos*. Si aquéllos son conceptos puros del entendimiento, a las últimas se las denomina *esquemas*. Si aún se pide que la realidad objetiva de los conceptos de razón, es decir, de las ideas, y ello con vistas al conocimiento teórico de éstas, sea mostrada, entonces se desea algo imposible, porque no se puede dar absolutamente ninguna intuición que se les conforme.³⁷

Las ideas carecen de esquemas propios (o intuiciones que les correspondan), esto es, parecen estar privadas de lo que Kant llamará *Darstellung* o *hipotiposis*. Ello implica, en un primer momento, que la partición entre el despliegue teórico-especulativo y el práctico-moral queda completamente insalvable (no habría puente entre un ámbito y el otro). Las ideas no tendrían entonces relación alguna con el conocimiento, sino sólo con la realizabilidad práctica. Sin embargo, Kant en la tercera *Crítica borra* la distinción entre el conocimiento teórico (referido al juicio determinante) y la practicidad de las ideas (referida a la facultad de desear) poniendo un punto intermedio que haremos bien en llamar el del *conocimiento en general*³⁸ (referido al juicio reflexionante) y en el que se mimetizan las fuerzas representacionales a propósito de sus distintos objetos, haciendo que lo teórico, si cabe la expresión, *suscite* ideas (así como el mecanismo suscita, en la reflexión teleológica, la consideración técnica de la naturaleza) a la vez que las ideas *se confirman* en lo teórico (que es como las ideas se reastrean en la experiencia mediante el simbolismo, no de modo determinante, sino para permitir siquiera *pensarlas* de acuerdo al mundo de los sentidos).³⁹ Pues, hay que insistir, Kant sólo ha dicho que *con vistas al conocimiento teórico* de las ideas, no es posible darse una intuición acorde a las exigencias formales de la idea, esto es, que le proporcione un contenido para asegurar su validez objetiva. Con ello se rechaza, por tanto, tan sólo el dogmatismo de la metafísica, dejando abierta

³⁷ Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 257.

³⁸ Si tuviera que formalizar la noción kantiana de *conocimiento en general*, lo expresaría así: es a lo que se refieren las representaciones objetivas cuyo fundamento es meramente subjetivo, vale decir, no cuando la representación presupone un concepto del objeto, sino más bien cuando la relación de las fuerzas representacionales entre sí refieren la representación dada a la posibilidad de su conocimiento, que puede exigirse de cada cual en vistas de nuestro universal fundamento (aptitud) de comunicación y sin la cual no podría comunicarse de hecho conocimiento alguno. (Cfr. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, B 28, 29, 31- 32, 37, 83 y 144, entre otros).

³⁹ Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, B 318, 381.

la cuestión de si acaso habrá algún otro tipo de conocimiento al que podamos aspirar que no sea uno teórico-especulativo. Y sabemos que la *hipotiposis* o *Darstellung* del conocimiento teórico de la naturaleza es meramente esquemática, es decir, pone – ciertamente a priori- la intuición que le corresponde al concepto. Con las ideas de la razón Kant trata de evaluar en qué sentido sería posible pensar algo así como una puesta a priori de una intuición que le corresponda, si bien ya no de modo determinante con vistas a un conocimiento de la naturaleza de las cosas, sino de un modo reflexionante, mediante una analogía, con vistas al conocimiento en general.

Toda *hipotiposis* (presentación, *subiecto sub adspectum*), como sensibilización, es doble; o bien *esquemática*, cuando a un concepto que el entendimiento aprehende le es dada a priori la intuición correspondiente; o bien *simbólica*, cuando bajo un concepto que sólo la razón puede pensar, y al que ninguna intuición sensible puede serle adecuada, se pone una tal a cuyo propósito el procedimiento de la facultad de juzgar coincide de modo meramente analógico con aquél que ésta observa en la esquematización, es decir, coincide con él simplemente según la regla del proceder, y no según la intuición misma y, por tanto, simplemente según la forma de la reflexión y no según el contenido.

Decíamos primero que la estrategia que nos permite otorgar realidad objetiva a nuestros conceptos era el de anudar intuiciones a aquellos conceptos (*presentación* que para el entendimiento se hace, por decirlo así, más fácil). Ahora bien, a este anudar una intuición al concepto Kant le llama *hipotiposis* (palabra griega para “bosquejo”), o, mejor aún, *Darstellung* (presentación). Presentar un concepto equivale aquí a dar a priori la intuición que le corresponda. Junto al esquematismo, que no es más que un tipo particular de *presentación*, se puede emplazar otra estrategia para demostrar la realidad objetiva de nuestros conceptos (y que también se mide en términos de intuición) llamado simbolismo. Este simbolismo se hace necesario cuando *de manera directa*, no es posible *anudar* a tal concepto una intuición, sino sólo, mediante el juego analógico, *trenzar* relaciones entre intuiciones y conceptos, razón por la que el símbolo ha llegado a considerarse un *cuasi-esquema*.⁴⁰ Retomamos un pasaje citado anteriormente:

⁴⁰ Nótese que Kant parece pensarlo así de hecho. Al no haber *palabras* para estos nuevos problemas de la *Crítica*, el símbolo mismo se piensa por analogía con el proceder esquemático, razón por la cual Kant se ve forzado a *repetir*, una y otra vez, la estructura del esquematismo (que en sí misma podría no ser relevante para los problemas planteados en la *Crítica de la facultad de juzgar*), y sin la cual no se podría entender la posibilidad de un *otro* modo de *Darstellung*: el simbolismo.

Trátase de un empleo de la palabra *simbólico* adoptado por los nuevos lógicos, pero tergiversador e incorrecto, el oponerla al modo de representación *intuitivo*. El último (el intuitivo) puede ser, efectivamente, subdividido en el modo de representación *esquemático* y el *simbólico*. Ambos son hipotiposis, esto es, presentaciones (*exhibitiones*): no meros *caracterismos*, es decir, designaciones de los conceptos por signos sensibles que los acompañan, los cuales no contienen nada perteneciente a la intuición del concepto, sino que sólo sirven a aquéllos como medio de reproducción según la ley de asociación de la imaginación y, por tanto, con propósito subjetivo; de esa índole son ya las palabras, ya los signos visuales (algebraicos e incluso mímicos), como simples *expresiones* para conceptos⁴¹

Kant distingue aquí, en las intuiciones que aguantan la presentación del concepto, esto es, a los esquemas y símbolos, según la presentación sea directa o indirecta. Si es directa (caso del esquematismo), la presentación se hace *demonstrativamente*, y si es indirecta (caso del simbolismo), se hace

por medio de una analogía (para la cual se sirve uno también de intuiciones empíricas), en que la facultad de juzgar lleva a cabo un negocio doble, de aplicar primeramente el concepto al objeto de una intuición sensible y luego, en segundo término, de aplicar la mera regla de la reflexión sobre esa intuición a un objeto enteramente distinto, para la cual el primero es sólo el símbolo⁴².

Así describe Kant lo que podemos entender aquí como la actividad de *trenzar* relaciones causales entre un concepto y su intuición cuasi-correspondiente. En el simbolismo, a pesar de que la intuición no sea, en sentido propio, la adecuada a la idea, ésta sin embargo, ha de contener algo *perteneciente a la intuición* del concepto que se quiere presentar. Esto se hace al coordinar las dos relaciones, trasladando *la mera forma de la reflexión* de un lugar a otro, es decir, *la regla del proceder* o la conexión causal entre los dos pares de elementos de los cuales uno quedará siempre en lo desconocido.

b. el símbolo y la idea estética.

Se entiende mejor ahora la escena de la realidad objetiva de nuestras ideas, la cual estaba duramente sancionada en el Kant anterior a los *Prolegómenos*. Ahora, sin

⁴¹ Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, pp. 257-258.

⁴² *Ibíd.*, p. 258.

embargo, cabe todavía preguntarnos: ¿cuál es, una vez manifestado el simbolismo, la posibilidad de este conocimiento, es decir, la eventualidad de proporcionarnos intuiciones cuyas reglas del proceder permitan analogarlas con la causalidad de las ideas? Los ejemplos de operación simbólica que da Kant son, para el lector exigente, a veces muy estrechos (o francamente insatisfactorios): en el párrafo 59 de la tercera *Crítica*, apenas si llega a decir que *lo bello es símbolo de lo bueno*. Otros dos ejemplos son reflexiones analógicas referentes a la idea del Estado (insuficiente, por tanto, para cubrir sistemáticamente el alcance del simbolismo); primero sugiere un molinillo manual como símbolo de un Estado despótico (por la causalidad *mecánica* que se encuentra en ambos), así como un cuerpo vivo es símbolo de un Estado, por decirlo así, más favorable.⁴³ Luego, al decir Kant que la organización de la naturaleza no contiene nada análogo con una causalidad que conozcamos, se puede decir, sin embargo, a la inversa, que los fines naturales pueden esclarecer *cierto enlace que, no obstante, se encuentra más en la idea que en la realidad*. Esta no es otra, nuevamente, que la idea de Estado, en la medida en que

en semejante todo cada miembro debe ser, por cierto, no solamente medio, sino a la vez fin, y, al colaborar a la posibilidad del todo, debe a su turno ser determinado, en su lugar y función, por la idea del todo.⁴⁴

Ahora bien, nuestra apuesta sugiere que la intuición que contiene *a priori* una analogía, según los criterios mencionados de conexión causal entre concepto-intuición, formas de la reflexión y reglas del proceder, con las ideas, es lo que Kant llama “idea estética”.⁴⁵ Es con la noción de “idea estética” que intentaremos dar una respuesta a la

⁴³ *Ibíd.*

⁴⁴ *Ibíd.*, p. 306.

⁴⁵ Lambert Zuidervaart reconoce a la idea estética tres funciones en relación con lo que llama la “hermenéutica ética” de Kant: 1) actualización, 2) simbolización y 3) comunicación. Sin embargo, la *actualización* (el poner en acto un fin determinado), sólo presupone el arte y no vincula, por tanto, lo estético a lo moral. Siguiendo a Kant se puede aquí poner la sospecha de que la actualización, por sí sola, sólo contiene *arbitrariedad* según nuestra facultad práctica, si bien no todavía moral o más bien sólo pragmática, en tanto que lleva a cabo efectos según una causalidad peculiar, la libertad (sin una ley). Por otro lado, la mera *comunicación* tampoco subsiste por sí sola, puesto que aquí la sospecha compromete el estatuto *puro* de la estética: el no estar dirigida la producción artística a un mero fin social (patológico, por tanto). Así, la comunicación puede bien no evidenciar más que lo que Kant llama *vanidad*. Sólo agregando la función del simbolismo a la idea estética podemos nosotros trazar un vínculo con las ideas de la razón. Jane Kneller, por otro lado, si bien apunta al rol del simbolismo en la tercera *Crítica* de Kant, le da relevancia sólo al hecho de que la libertad de la imaginación simboliza nuestra moralidad al analogarse con las leyes de la libertad, lo cual no pasa de ser un comentario a la explicación kantiana del

pregunta que nos acabamos de formular; pues Kant suple aquí la carencia de ejemplos integrando al simbolismo toda una doctrina respecto de su posibilidad y que puede quedar oscurecida su conexión interna por lo detallada y extendida que se vuelve, y por la gran variedad de controversias que suscita, la exposición del concepto de “idea estética”

La idea estética es una intuición para la cual no hay concepto alguno. La idea de razón es un concepto para el cual no es posible hallar ninguna intuición que le corresponda. La idea estética es un cierto desborde de la actividad compulsiva del entendimiento (y éste sería el esfuerzo del arte bello, en el sentido de que intenta descuadrar o sorprender la ejecución determinante de sus principios, transmutando la coerción en un juego libre y armónico) en que la imaginación *amplía* (*erweitern*) estéticamente el objeto con vistas a exigir (a la postre, y sólo bajo ciertas condiciones) *de la moralidad* su determinación conceptual, esto es, de la razón, y sólo en cuanto no capture, el entendimiento como facultad de conceptos, todo lo contenido en la intuición (lo que podríamos describir en el hecho de que el entendimiento *no da abasto* para una idea estética genuina), lo que a su vez es el motivo por el cual para esta última (para la intuición desbordada), con vistas a valer para una *presentación* (*Darstellung*) en particular, ha de buscarse todavía un concepto en otra facultad (en rigor, ideas) y que no es otra que la razón, si bien esta presentación habría que entenderla todavía en el sentido del peculiar trenzar de la analogía para no incurrir en *desmesura* (para no hacer pasar por válido fuera mí un fundamento de necesidad subjetiva). Kant explica que comúnmente predicamos de las obras bellas propiedades morales (edificios o árboles majestuosos y espléndidos, por ejemplo), y ello es así, dice, porque el gusto

hace posible, por así decir, el paso del atractivo sensorial al interés moral habitual sin un salto demasiado violento, al representar a la imaginación, aun en su libertad, como determinable

por qué a la “idea estética” se la concibe como “idea”, a pesar de ser, en rigor, una intuición (interna). Cf. Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, pp. 248-249, y en especial 259-260. Zuidervaart, Lambert, “*Aesthetic Ideas*” and the Role of Art in Kant’s Ethical Hermeneutics y Kneller, Jane, *Imaginative Freedom and the German Enlightenment*, ambos textos en *Kant’s Critique of the Power of Judgement, Critical Essays*, editado por Paul Guyer, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.

en conformidad a fin con el entendimiento, y al enseñar, incluso en objetos de los sentidos carentes de atractivo sensorial, a encontrar una complacencia libre.⁴⁶

De este modo, la particularidad del arte bello (según nuestra causalidad según fines) sería la de poder exigir del poder efectivo (fuerzas mecánicas) del hombre a la vez un motivo moral de su efecto, con lo cual el arte bello (siempre humano) se desligaría de toda vanidad y/o atractivos sensoriales en la medida en que su forma está más allá del alcance predictivo de los fines bajo los que el entendimiento puede aprehenderlo o subsumirlo, diríamos, *alcanzarlo*.

Sin embargo, más allá de nuestra capacidad de producir efectos *en* la naturaleza y la capacidad que en tales disposiciones mecánicas se puede exhibir con vistas a conciliar *nuestra disposición moral*, aun pesando el obstáculo que implica lo sensible, *con la naturaleza*, la idea de razón *no requiere* de la idea estética (que trataremos en detalle más adelante) para obtener su validez objetiva (práctica).⁴⁷ Hay que entender la idea estética que produce el genio aquí como un esfuerzo para proveer a la reflexión de una cierta nomenclatura simbólica en caso de que nuestra razón no se halle *tan rodeada de naturaleza* como para distinguir en los productos originales del mundo su concordancia legal para con lo suprasensible (y por ende, como para brindar una deducción de sus ideas)⁴⁸, razón por la cual hemos de producir, si no naturaleza, al

⁴⁶ *Ibíd.*, p. 260.

⁴⁷ Nótese de paso que la prueba moral de la existencia de Dios, que desemboca en la *creencia*, tampoco *requiere* de la teleología-física, sino que sólo *suple* la poca convicción que ésta última provoca: “Cabe pensar seres racionales que se viesan rodeados de una naturaleza tal que no mostrase ninguna huella nítida de organización, sino sólo los efectos de un simple mecanismo de la materia bruta, por causa de la cual, y dada la variabilidad de algunas formas y relaciones de conformidad a fin solamente contingentes, no pareciese haber ninguna razón para concluir un autor inteligente; y en la cual, entonces, tampoco hubiese motivación para una teleología física; y sin embargo, la razón, que aquí no recibe ninguna instrucción de los conceptos naturales, hallaría en el concepto de libertad y en las ideas éticas que se fundan en él una razón prácticamente suficiente para postular el concepto del ser originario adecuado a ellas (...)” *Ibíd.*, p. 402. En otra parte, Kant aplaude al cristianismo por haber desarrollado ciertas ideas morales sin confirmación de ninguna otra ciencia.

⁴⁸ Con esto me refiero sencillamente a que, de estar la belleza separada completamente de la operación del entendimiento, o, por decirlo así, de estar ciertos de que lo bello natural no corra el peligro de ser determinado por el entendimiento (cosa que es imposible, puesto que entonces sería necesario postular un tercer ámbito de objetos: el de los fenómenos, el de los noumenos y el de los que sólo suscitan belleza), no sería necesaria elaborar una deducción de los juicios estéticos puros, esto es, no sería necesario el arte, puesto que encontraríamos siempre un dominio de objetos destinados a esta complacencia libre. La idea estética se hace necesaria, y por lo mismo el genio, en cuanto animalidad, para recrear, en sentido propio, esta complacencia a propósito de representaciones de objetos. Es debido a que el entendimiento siempre podrá remontar con sus conceptos lo bello natural, que se hace necesario mostrar la posibilidad de sortear su dominio y bifurcar las representaciones de su destinación fenoménica.

menos los efectos de la conformidad a fin en el ánimo: el bello arte.⁴⁹ El bello arte es tomado, en este sentido, como un cierto *apoyo* de la disposición moral en el sujeto, evidenciado ya en el hecho de que el interés intelectual en lo bello es una mera consecuencia del sentir moral y no viceversa.⁵⁰ Que la idea de razón no requiera de una idea estética, sino que ésta última *pueda primeramente venir* en auxilio de aquélla, no quiere decir otra cosa sino que la razón, en su libertad y extensión infinita, en la proliferación irresistible e insistente de sus conceptos, busca por doquier darse una intuición como símbolo para poder confirmar y justificar su propia aparición en el orden representacional. Este uso es meramente de orden judicativo y no atañe a la posibilidad de las cosas mismas, sino *al lenguaje*⁵¹ y a nuestra conexión subjetiva con éstas⁵². Pues si bien Kant reconoce ahora que tenemos un conocimiento de Dios, éste es (*quizá*) simbólico, vale decir, no apta para la facultad de juzgar determinante, sino para la reflexionante, y uno cuyo símbolo sería referido, en cuanto que es su intuición subjetiva, al *conocimiento en general* (tal como es referida a él la forma en la relación libre y armónica entre imaginación y entendimiento en el juicio estético sobre lo bello) donde es incluido el *pensar no vacío* de ciertas ideas cuya realidad objetiva ahora es *subjetivo-práctica*.

c. Símbolo y analogía.

Ahora bien, sosteníamos que el símbolo es un modo particular de analogía como respondiendo a la inquietud kantiana de poder salvar en última instancia la metafísica, o, como quiere Lebrun, de condenarla a muerte y en qué sentido podría ocurrir esto.

⁴⁹ Lebrun señala muy bien que lo bello y los cuerpos organizados como fines naturales son juicios ingenuos bajo los que se evidenciaría cierta estructura. De ahí que no quiera atribuir a Kant una teoría estética o una filosofía de la biología, sino que intenta instalar los temas de la tercera *Crítica* bajo el respecto de la estrategia *Crítica* general kantiana. Sólo que nosotros instalamos estos temas precisamente en la dirección, extendida, de una lectura sobre la posibilidad de legitimar ciertos alcances respecto de las ideas.

⁵⁰ “Y con toda probabilidad por medio de este interés moral fue despertada también por vez primera la atención a la belleza y los fines de la naturaleza, que desde entonces sirvió excelentemente para fortalecer esa idea, pero que no la fundamenta, y que menos aún podía prescindir de aquél interés, porque la misma indagación de los fines de la naturaleza recibe sólo en referencia al fin final ese interés inmediato que se muestra en medida tan grande en la admiración de aquélla, sin consideración de una ventaja cualquiera que de allí se extrajese”. Cfr. *Ibid.*, B 438- B 440.

⁵¹ Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi, Ediciones Istmo, p. 265.

⁵² Cfr. Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 391.

Ciertamente, el simbolismo se define siempre en términos de analogía, aunque el énfasis de la intuición no debe perderse de vista, vale decir, *incluso el de las intuiciones empíricas* para poder dar “con un concepto enteramente distinto, al que tal vez no pueda corresponder directamente ninguna intuición.”⁵³

Queda aún por ver la estructura interna de esta analogía de lo simbólico. Primeramente, tenemos que el símbolo *analog*a la *regla del proceder* y no la intuición misma (y sin embargo, la intuición debe contener algo semejante, según la forma de la reflexión, que permita entablar identidad de relación, o cualitativa, con la idea). En segundo lugar, en el ejemplo del Estado despótico y el molinillo manual, dice Kant que entre aquellos dos elementos no hay por cierto ningún parecido, aunque sí entre *las reglas para reflexionar sobre ambos y su causalidad*.⁵⁴ En tercer lugar, tenemos el ejemplo de la escritura, donde, por ejemplo, la idea de *fundamento* se expresa bajo los símbolos de “apoyo” o “base”; la de *depend*er como “ser tenido desde arriba”; la de *fluir* de algo como “seguirse” y, la más notable, que Kant encuentra en Locke –y Locke en Aristóteles–, que es la idea de *substancia* como “el portador de los accidentes”, son todas presentaciones simbólicas, esto es, expresiones para conceptos por analogía con una intuición directa según el *transporte de la reflexión* de un objeto de la intuición hacia una idea.⁵⁵

La analogía, podríamos resumir, es *la traslación de la regla del proceder o de la causalidad del objeto de una intuición al de otra intuición* (que conocemos como efecto en el mundo de los sentidos) *cuyo concepto es indeterminado, para poder reflexionar sobre éste*.

Uno de los más notables ejemplos, habría que reconocer, de conocimiento simbólico que propone Kant es el siguiente: puede ser que yo no conozca en absoluto el instinto de los animales, y sin embargo, al considerar como *efecto* el carácter artístico de sus acciones, por un lado, y, al conocer mi propia *causalidad* según razón y sus efectos (el arte), si bien no puedo *concluir* por analogía que éstos deban poseer *también* ésta causalidad nuestra (la razón), sí al menos puedo concluir *por analogía* (atenuando el énfasis) que los animales actúan al menos de acuerdo a *representaciones*, que es la

⁵³ *Ibíd.*, p. 259.

⁵⁴ *Ibíd.*, p. 258.

⁵⁵ Cf. *Ibíd.*, pp. 258-259.

única semejanza cualitativa que puedo establecer entre un objeto y otro, es decir, semejanza de la causalidad de la razón para en referencia al arte con la causalidad desconocida para nosotros (el instinto) en referencia al comportamiento artístico de los animales.⁵⁶ Esto ciertamente no me permite *conocer teóricamente* el “instinto”, sino que me da a lo menos una *pauta* para poder indagar sobre esa índole de fenómenos. Lo interesante de esta analogía, es que, además, favorece e impulsa la investigación del mecanismo de la naturaleza, una vez establecidas estas relaciones, suscitando así un nuevo paradigma de investigación que puede ampliarse sin exponerse a un más allá de la causalidad natural (esto es, sin tener que especular sobre el mero *nexus finalis*, que precisamente fue lo que levantó este nuevo estado de cosas, o, dicho aun de otro modo, sin tener que volver a naufragar en los mares de la metafísica).⁵⁷

El símbolo queda reservado para el auxilio de las ideas de la razón que parecían haber sido abandonadas para todo propósito de conocimiento, pues ahora ponen al sujeto en referencia a lo suprasensible a partir de objetos que pueden encontrarse en la naturaleza, no para conocer lo que contenga este substrato suprasensible mismo, sino más bien porque a partir de los objetos que lo simbolizan se pretende *excitar* cierto pensamiento en esta modalidad de lo general que constituye el conocimiento reflexivo.

Volviendo a *Los progresos*, y en su trabajo introductorio, Caimi articula la posición del símbolo declarando primero que el esquematismo es la operación que hace de las categorías “conceptos de lo sensible” (con lo cual se podría pensar que lo *positivo* de la primera *Crítica*, esto es, alcance y uso de sus principios, no tiene otro lugar aquí que el de establecer la pauta según la cuál exigimos, por analogía, de los objetos de la razón un resultado afín al conocimiento de la experiencia). Luego indica que las ideas tienen también *pretensión* de validez objetiva. Sin embargo, aquí pregunta por qué, siendo las ideas necesarias, tiene que llevarse a cabo, además, una deducción trascendental de estos conceptos, como si no bastara su sola necesidad intelectual:

El texto mismo nos dice que los conceptos de lo suprasensible, o ideas, pertenecen al conocimiento, y que pertenecen a él necesariamente. ¿No basta acaso esta pertenencia, como

⁵⁶ Cf. *Ibid.*, B 448.

⁵⁷ Algo semejante ocurre en la teleología, donde la gran organización interna que exhiben los llamados “fines naturales” *rebotan* finalmente sobre la explicación del *nexus effectivus* en tanto que “principios de observación e indagación”. Lo cual puede ser considerado como material, por ejemplo, para suponer en la teleología una filosofía de las ciencias. Cf. *Ibid.*, p. 292.

demostración de la validez objetiva de las ideas, sin que sea necesario emprender la mencionada simbolización?⁵⁸

Con esta pregunta se toca el nervio de los argumentos kantianos que, por un lado, intentan hacer algo aún por la metafísica, y los que, por otro, no quieren pasar a llevar la limitación bajo la cual el entendimiento *sopesa* (o mensura) sólo el mundo de los sentidos. Caimi responde que las ideas tienen una doble relación con el conocimiento. Una lógica y la otra trascendental. La función lógica determina la exigencia que la razón pone como meta al entendimiento (la unidad sistemática de todos los conocimientos y su mayor ampliación posible). Sin embargo, en cuanto lógica, no atañen tales ideas a ningún objeto en particular y operan como principios reguladores, es decir, *orientadores* del uso del entendimiento con vistas a su máxima unidad. Esto es lo que quedaba de las ideas después de la primera *Crítica* y del examen riguroso de la razón: un uso inmanente en lugar del ilusorio uso trascendente. Ahora, dice Caimi, se trata de encontrarle además una referencia a objetos a tales ideas, vale decir, que cumplan también una función trascendental. Demostrar que no son conceptos vacíos equivale a dar una deducción trascendental de las ideas de la razón, cuestión de suma relevancia para el estatuto general de los planteamientos kantianos. En efecto, ¿para qué esforzarnos todavía por esta deducción trascendental si cumplen su función lógica sin impedir en absoluto el conocimiento, sino que, más bien, como se ha dicho, lo amplían con vistas a su mayor aplicabilidad empírica? A esto se responde: puesto que de otra manera quedaría una unidad meramente lógica del sistema de conocimientos, lo cual resultaría *caprichoso* y no *arquitectónico*. De ahí que haya que darle un objeto a las ideas de la razón a pesar de todo el *beneficio lógico* que nos proporcionan. Ahora bien, Kant dice que es muy distinto *darse un objeto sin más* a *darse un objeto en la idea*.⁵⁹ Con esto se esclarece cómo haya que evaluar este objeto dado para la idea, lo cual viene a ser no uno que le corresponda directamente, sino uno que permita reflexionar sobre aquella de modo indirecto. En rigor, el objeto no puede serle dado a la idea. Se le da, por así decir, un *otro* objeto que permite pensarlo por analogía. El objeto en la idea es en sí mismo problemático y se lo pone por fundamento para considerar un cierto orden de cosas *como si* éste tuviese su fundamento en la idea.

⁵⁸ Kant, Immanuel, *Los progresos de la Metafísica*. Traducción de Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica, 2008, Introducción del traductor, §41, LXXVI.

⁵⁹ Cf. Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo, traducción, notas e índices de Pedro Ribas, B 698.

Cito a Caimi:

La representación indirecta de los objetos sensibles mediante la relación que guardan con la idea (que los ordena en una unidad sistemática) se logra mediante una especie de “esquema”⁶⁰ de la idea, análogo al esquema que servía para procurar realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento. Este esquema determina a priori el orden y la referencia mutua de las partes de un todo. Los objetos de las ideas (o los esquemas de éstas) son “análogos” a cosas reales. Las ideas encierran, pues, una referencia a un objeto, si bien éste no puede ser dado directamente mediante ninguna experiencia. La deducción consistirá entonces en procurar indirectamente (mediante una relación con objetos de los sentidos) un objeto correspondiente a la idea. Este procedimiento indirecto es la simbolización.⁶¹

La simbolización quedaba cifrada en términos de una traslación de la regla de la reflexión sobre un objeto (de carácter intuitivo) para poder pensar otro diferente. Esta estrategia busca dar con un cuarto término desconocido e indeterminado que es la idea de razón para llevar a cabo apropiadamente, si bien con ciertos atenuantes, una *Darstellung*. Siguiendo un ejemplo de Kant, para lo desconocido en Dios que llamamos “amor” (F), yo construyo, por analogía, el concepto, enteramente distinto, del amor del padre (A) en relación con su hijo (B). Luego, traslado la regla de causalidad (que es real entre A y B) a la causalidad del concepto de lo desconocido en Dios que llamamos amor (F), indeterminado, y la humanidad que constituimos nosotros (G). De este modo, el cuarto término desconocido es Dios (F) y el símbolo es el concepto elaborado del amor del “padre” (A) con vistas a la presentación de (F). La regla de la reflexión que se *analog*a en este caso es la de “brindar amor por sus hijos” que constituye el predicado de (A) y que es determinante en su relación con (B). Con esto puede aclararse también la productividad del bello arte, que, a través del genio, produce ideas estéticas, vale decir, intuiciones para las que no hay concepto alguno determinado. En este caso, la

⁶⁰ Caimi señala que Zocher le llama “cuasi-esquema” al símbolo, expresión que también hemos adoptado, lo cual es el esquema al que se refiere la idea. Tal idea, por el mero hecho de estar referida al “cuasi-esquema”, tiene ya *validez objetiva*, si bien esta deducción nace, en cambio, de una necesidad subjetivo-práctica.

⁶¹ Kant, Immanuel, *Los progresos de la Metafísica*. Traducción de Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica, 2008, Introducción del traductor, §41, LXXVIII.

idea estética ocuparía el lugar de la relación entre una intuición *demasiado grande* (B)⁶² respecto de un concepto (A) como causa, pero que no puede contenerlo, dando, por así decir, un *espacio abierto en general* para la suscitación del sentimiento de lo bello (A) que vendría a servir de símbolo para la relación de causalidad (o regla de reflexión) entre lo desconocido del bien moral (F) que constriñe al hombre (G) a buscarlo.⁶³ Lo fundamental aquí es la relación de causalidad entre los términos (A) y (B), que, al aplicarla sobre el cuarto término indeterminado (F), me permite *pensarlo* a través de sus efectos⁶⁴ y brindar, en definitiva, validez objetiva a las ideas. La belleza es símbolo del bien ético, ya que hay un modo por el cual atribuir concordancia legal (validez objetiva en la aplicación) entre las reglas para reflexionar sobre un objeto y sobre el otro, mas no se logra con ello semejanza directa (determinante), en modo alguno, entre (A) y (F), que serán siempre objetos *heterogéneos*.

Ahora bien, hay que recordar que con este conocimiento por analogía no podemos esperar reemplazar nuestro conocimiento teórico, o creer que es una especie de conocimiento superior, sino sólo, quizá, dar satisfacción a la razón reconfigurando sus pretensiones, puesto que,

⁶² Que aquí parezca extraño concebir el predicado de “brindar amor por sus hijos” como una intuición que desborde su concepto, quiere decir sencillamente que esta conexión no es producto de un genio, sino que podemos hallarla en la naturaleza. Quizá si este amor acabase, entonces consideraríamos, mediante un genio que exhiba esta conexión, el concepto de “padre” como incapaz de aguantar tal predicación.

⁶³ Lo bello, como presunta propiedad de un objeto no sería más que el concepto indeterminado para una idea estética (intuición), que, en principio, también podría hallarse en la naturaleza. Sin embargo, Kant rechaza que la belleza pueda encontrarse más allá del sentimiento de placer o displacer, sentimiento que se atribuye a la facultad de juzgar. Se entiende así que la *belleza* sea *símbolo* de la eticidad, como si la belleza pudiera constituir una intuición interna (tal como el esquema para el concepto puro del entendimiento, como el ejemplo para un concepto empírico, o como el *concepto* de padre sirve de esquema para representarnos el amor de Dios) para la presentación indirecta de la moralidad en nosotros. El símbolo, en el caso de la eticidad, sin atender a su aspecto sensible ha de permanecer intuitivo (como el concepto de padre). Luego, el símbolo de la eticidad no parece ser otra cosa que la *forma* de la representación, único elemento representacional que puede hallarse en el juicio estético puro, y que no abandona el ámbito de la intuición. De este modo, el conocimiento obtenido por el simbolismo, se asemeja al conocimiento en general al que las facultades refieren la representación en el juicio estético, con lo cual podríamos presumir que el único esfuerzo de Kant en la estética era el de poder describir bajo qué condiciones podemos nosotros llevar a cabo el simbolismo, y por tanto, una relación subordinada a las ideas, sin las cuales la belleza no inquietaría en absoluto a pesar de todas las características con que describe, finalmente, al ánimo.

⁶⁴ Sea cual sea según el caso, ya la creación, ya el hombre, la naturaleza, la humanidad etc., pues en cierto modo, se tiene que decidir, para una misma causa desconocida, el punto de vista bajo el cual aparezcan sus efectos, a lo cual podría bien conducir la primera relación causal entre (A) y (B).

Al suministrar la intuición correspondiente a los conceptos puros de la razón, el símbolo permite una especie de conocimiento –al menos, no se trata ya de mero pensamiento- del objeto de la idea. Pero puesto que la representación intuitiva suministrada por el símbolo es una exhibición sólo indirecta del objeto de la idea, el conocimiento así obtenido no será conocimiento en sentido pleno, sino sólo conocimiento por analogía.”⁶⁵

Volveremos, en el apartado “Límites”, sobre una última consideración respecto del simbolismo. Antes, revisaremos ciertos aspectos de la idea estética, siguiendo de cerca el pensamiento de Schopenhauer, que se mantiene, más o menos, *a media distancia* de la teoría kantiana.

5. La idea estética en una comparación con Schopenhauer.

“Un mal poema no es más que el aseo del cerebro”

(Swift, citado por Kant)

Una lectura de la obra *Crítica* de Kant arroja tantas similitudes como diferencias respecto de la doctrina de Schopenhauer, quien reconoce a su vez la enorme influencia que éste ha tenido a lo largo de su obra. Respecto del arte y de la experiencia estética en particular (libro tercero de *El mundo como voluntad y representación*), Schopenhauer propone lo que llama un *conocimiento intuitivo* de la “idea”, que define como la objetivación inmediata y adecuada de la Voluntad. Aquí es donde opondré el texto de Kant intentando mostrar cómo es que allí estaba también vislumbrada esta posibilidad intuitiva del conocimiento de lo suprasensible, para así evaluar en cada caso cuales son los resultados de ambas tentativas y la concepción y lugar que le toca al arte en cada caso, asunto que veremos estrechamente ligado a nuestros apartados anteriores.

Schopenhauer se enfrenta en *El mundo como voluntad y representación* a varios problemas emblemáticos de la filosofía y en particular, a partir de una cercanía -más o menos confesada- a la doctrina de Kant, a la cuestión del arte. Schopenhauer comienza el libro tercero resumiendo brevemente que el primer libro lo había dedicado a la exposición del mundo como representación, vale decir, el mundo como regido por las

⁶⁵ *Ibid.*, §42, LXXIX.

formas del principio de razón. Esto es lo que más o menos correspondería, en cierto sentido, a la primera obra crítica de Kant, a partir de la cual estaría esbozada una epistemología o, más bien, determinado el alcance de nuestro dispositivo intelectual en orden al conocimiento de objetos para formular la experiencia posible (junto a todas las restricciones y correcciones que implica la limitación de tales alcances). Luego, Schopenhauer afirma que el libro segundo se trataría del mundo una vez “descontada” la representación: la Voluntad.⁶⁶ Tal Voluntad es correspondiente, en cierto sentido, al descubrimiento kantiano de la “cosa en sí”, el noúmeno que quedaría oculto debido a nuestra particular maquinaria cognoscente que parece quedar incapacitada para este segundo dominio. Ahora bien, el libro tercero de Schopenhauer trata de conciliar los dos aspectos tratados en sus libros anteriores: mostrar si acaso puede haber un tipo de representación que sea *más cercano* a la Voluntad, asunto ligado al Kant de la tercera *Crítica*, donde se trata de tender un *punte* entre el ámbito teórico y el práctico. El conocimiento, calculado en términos del principio de razón, es siempre una objetivación de la Voluntad, sólo que a niveles en que se desatiende tal Voluntad (así como en Kant el fenómeno es siempre fenómeno de algún noúmeno, esto es, lo supone, y, sin embargo, el fenómeno obtiene con ello, en orden al conocimiento, una cierta suficiencia respecto de aquél, con vistas al conocimiento). Esto quiere decir que la cosa individual bajo las formas del principio de razón no presenta, por así decir, la *huella* del noúmeno, de la cosa en sí o Voluntad, sino que más bien se da tal conocimiento, en cuanto que pertenece al individuo, como un cierto alejamiento de lo esencial que constituye en última instancia el fundamento de tal fenómeno (entendido como la cosa individual). Este alejamiento, que en Kant se da entre lo teórico y el fundamento suprasensible (cuya solución no-cognoscitiva se da en términos de nuestra facultad práctico-moral), y que en Schopenhauer se muestra como el abismo entre el mundo como representación y el mundo como voluntad, se trata de sortear aquí llevando a cabo una exposición respecto del arte o, en general, respecto de la experiencia estética. Allí se juega, tanto en un autor como en otro, la responsabilidad o esfuerzo de referir tal Voluntad o cosa en sí al conocimiento, es decir, se trataría de la evaluación de nuestro ánimo respecto de un objeto que sólo podría llegar a ser conocido de modo excepcional, o, más bien, excepcionalmente de otro modo. Schopenhauer y Kant, podemos decir, llevan hasta

⁶⁶ Uso “Voluntad” para referirme a la voluntad entendida como “cosa en sí”, mientras que “voluntad” se referiría a la voluntad a la que está sometido el conocimiento del individuo.

aquí la misma distancia recorrida (aunque no pretendo mostrar que los haya animado la misma cuestión ni con el mismo propósito o con los mismos resultados: se puede tender, al menos, una analogía entre ambos).

El libro tercero del texto mencionado de Schopenhauer, a partir de lo anterior, correspondería entonces a la tercera *Crítica* de Kant, al menos en lo que atañe a la sección destinada a la estética. Es sobre este asunto que trataremos de esbozar las similitudes y las diferencias respectivas y si tal comparación resulta esclarecedora para los conceptos señalados hasta ahora.

Decía al comienzo que Schopenhauer intenta mostrar bajo qué condiciones o cómo es que la Voluntad puede devenir “representación”, lo que viene a ser una representación *cercana* a la voluntad. Se pregunta entonces: ¿con qué objetivo interesaría proveer de tales características a la Voluntad? En Kant este objetivo puede leerse del siguiente modo: “Mas nada puede ser universalmente comunicado, sino al conocimiento, y la representación, en la medida en que pertenezca al conocimiento.”⁶⁷ El problema aquí es en ambos autores el mismo: si acaso el hombre tiene acceso a lo esencial, a lo suprasensible, y no un acceso cualquiera, sino uno representacional, esto es, que me pueda proveer, o al menos poner en condiciones de, algún tipo de conocimiento y esto en tanto que preparación de las condiciones de la comunicación, sin las cuales el conocimiento no sería conocimiento en sentido propio. Ahora bien, surge aquí una distinción: Schopenhauer busca de este modo sofrenar o poner pausa al dolor cuya parcial solución podría caer bajo el ámbito de lo artístico. Kant ve más bien la innata disposición del ánimo a trenzar la naturaleza con nuestros fines racionales, e intenta, por su parte, generar una discusión en torno a la metafísica tradicional⁶⁸ (más o menos desde Leibniz y Wolff, e incluso a partir de los problemas teleológicos para él expresados en Epicuro, en la doctrina del hiloísmo, en Spinoza, o en el teísmo⁶⁹) cuyo ámbito de solución sería el de la moralidad que es capaz de sostenerse en el arte.

Schopenhauer reconoce a comienzos de la exposición del tercer libro que, si bien toda representación surge en último término de una objetivación de la Voluntad, vale

⁶⁷ Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 133.

⁶⁸ Cf. Kant, Immanuel, *Los progresos de la Metafísica*. Traducción de Mario Caimi. Fondo de Cultura Económica, 2008, Introducción del traductor.

⁶⁹ Kant trata expresamente estas doctrinas en los párrafos 72 y 73 (CFJ).

decir, de la Voluntad devenida objeto (cristalizada, podríamos decir), este devenir representación de la Voluntad podría a su vez indicarnos un punto intermedio entre el conocimiento sometido a la voluntad (individualidad) y la Voluntad (supresión de la individualidad). La representación muestra esta posibilidad ya que el conocimiento es conocimiento de la representación, y la representación es representación de la Voluntad. El argumento que presenta Schopenhauer en este respecto es que las representaciones habituales con vistas al conocimiento teórico y al despliegue de éste en la voluntad del hombre, presentan, a su vez, *niveles de objetivación*. Tales niveles indicarían, en cierto sentido, la profundidad de la huella (de la Voluntad). Así, los niveles más bajos de objetivación serían aquellos en que la huella de la Voluntad está en cierta medida *borrada* y cuya referencia a la Voluntad requeriría de forzados intentos. Un nivel elevado de objetivación mostraría, en cambio, una cercanía *cada vez más adecuada* a la Voluntad, un recuperar la huella. El caso de Schopenhauer es buscar aquella representación que aparezca como una *cercanía absoluta* de la Voluntad, y que, sin embargo, se mantenga en el ámbito del conocimiento, esto es, en el ámbito teórico-especulativo, o de la representación. Kant, por su parte, busca, con similar propósito, aquella representación del objeto que no suponga concepto alguno para su posibilidad, lo cual queda expresado en la experiencia estética como la conformidad a fin sin fin (que puede entenderse aquí como el representarse, de un objeto, la mera causalidad *sin* la causa).

Schopenhauer introduce en seguida la “idea” de Platón. Explica que a la idea de Platón no le conviene ni la pluralidad, ni el nacimiento, ni la muerte, condiciones que sólo son pensables a partir de las formas del principio de razón (espacio, tiempo y causalidad). De Kant afirma que logró una elaboración más elevada, en la medida en que negó de la cosa en sí expresamente las categorías o formas puras de la intuición, puesto que éstas sólo atañen al fenómeno y en modo alguno al noúmeno. Lo que puede no ser evidente en un primer comienzo es qué es lo que le permite a Schopenhauer el introducir la comparación de la cosa en sí con la “idea” de Platón. Platón niega de la “idea” la *aplicación* de las formas del principio de razón (pluralidad, nacimiento y muerte) pero no que a ellas bajo ningún respecto les conviene el tiempo, el espacio y la causalidad entendidos de modo general. La cosa en sí contiene así una diferencia específica con la “idea” que es la de que la “idea” *todavía* puede referirse al

conocimiento, como la forma más universal a la que no le atañe un tiempo en particular, tampoco un lugar en particular ni una causalidad determinada, sino la eternidad, lo imperecedero, la permanencia y la inmutabilidad.⁷⁰ En tal clave, puede entenderse que Platón haya considerado a la “idea” como aquello único de lo cual cabe un “conocimiento adecuado” (*episteme*), pues ésta “idea” no es ella misma la Voluntad, sino su representación más inmediata que no recibe aplicación del principio de razón, sino que se halla incluso sobre él, es decir, presenta el modo de objetivación de la Voluntad más cercano, inmediato, adecuado, y, a pesar de ello, siempre en tanto que representación, vale decir, en la medida en que se la pueda referir al conocimiento. Cuál sea este conocimiento, lo indicaremos tras examinar el caso de Kant.

Kant, por su parte, encuentra, en cambio, un modo de mantener al objeto de la representación en un momento anterior al despliegue categorial, y por ende, al margen de las formas del principio de razón (o categorías del entendimiento). Esto lo hace a partir de la complacencia estética, que es específicamente diferente de la complacencia producida por lo agradable (sensible) y por lo bueno (que supone el concepto de perfección) en la medida en que el primero está patológicamente condicionado y el segundo en cuanto que no atañe a la mera representación del objeto sino a la vez a la conexión del sujeto con la existencia de aquél:

Por eso, el juicio de gusto es solamente *contemplativo*, es decir, es un juicio que, indiferente de la existencia de un objeto, sólo mantiene unidos la índole de éste con el sentimiento de placer y displacer. Pero tampoco está dirigida a conceptos esta misma contemplación; pues el juicio de gusto no es un conocimiento (no es uno teórico ni uno práctico) y, por ello, tampoco está *fundado* en conceptos ni *tiene por fin* unos tales.⁷¹

⁷⁰ Baste con decir que, por ejemplo, si a la idea le atañe una cierta eternidad, entonces no es que a ella no le competa sin más el tiempo, sino que no le corresponde una aplicación particular, segmentada, de éste, sino más bien se trata de una relación de desbordamiento respecto de éste, a partir del cual, sin embargo, se sigue sosteniendo un vínculo de determinación y que es lo que le permitiría ingresar de algún modo al conocimiento.

⁷¹ Kant, Immanuel, (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, pp. 126-127.

Con “indiferente” Kant quiere decir “desinteresado”. En efecto, define el interés como “la complacencia que ligamos a la representación de la existencia de un objeto”.⁷² Con la índole (*Beschaffenheit*) del objeto Kant se refiere, por otra parte, a una propiedad de éste que sin ser objetiva se suscita en el ánimo *como si* fuese tal, a propósito del objeto:

Decir, esta flor es bella, equivale a reiterar solamente la pretensión que ella misma tiene a la complacencia de cada cual. Por el agrado de su aroma no tiene ella pretensión alguna. A éste tal aroma lo deleita; al otro lo marea. ¿Qué otra cosa podríase conjeturar a partir de esto, sino que la belleza deba ser tenida por una propiedad (*Eigenschaft*) de la flor misma, que no se rige por la diversidad de las cabezas y de tantos sentidos, sino de acuerdo a la cual deben éstos regirse cuando acerca de ello se quiere juzgar? Y, sin embargo, no es así como ocurre. Pues el juicio de gusto consiste precisamente en que denomina bella una cosa sólo según la propiedad (*Beschaffenheit*) con arreglo a la cual ella se rige según nuestro modo de acogerla.⁷³

A partir de la diferencia entre la propiedad entendida como *Eigenschaft* y aquélla otra como *Beschaffenheit*, se muestra la condición subjetiva y formal que constituye la contemplación estética kantiana, cuya propiedad no es objetiva, sino más bien subjetiva en el sentido de que la refiere a nuestro modo de recibirla, modificando así al sujeto y dejándolo en una suerte de gratuita serenidad o *juego entre las facultades*.

La belleza tiene, a pesar de estas condiciones subjetivas, pretensiones de validez universal, lo que le permite a Kant decir que la representación, que no está fundada en conceptos ni tiene por fin unos tales, es referida por nuestras facultades (entendimiento e imaginación) al conocimiento en general (*Erkenntnis überhaupt*). En esto constituye el juego armónico entre las facultades: ahí no hay coerción ni violencia (*Gewalt*) que decrete lo que haya de ser el objeto en sí mismo (lo cual atañe a su existencia), sino que la representación permanece, si bien no duraderamente⁷⁴, sin concepto, asunto a partir del cual el objeto de la representación no es subsumido por las leyes dadas del

⁷² *Ibid.*, p.122.

⁷³ *Ibid.*, pp. 193-194.

⁷⁴ A este respecto, Cf. Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, parágrafo 16 y pp. 56-58. Este punto es la marca específica en el desarrollo de una comparación más precisa entre las doctrinas de Schopenhauer y Kant y en torno al proyecto que ambos tienen a la vista. Lo cual trataremos de abordar más adelante.

entendimiento, sino que más bien se da en ese momento un cierto *ocio*, un desinterés: la representación no es representación de su existencia, fórmula que habría quedado cogida, en tal caso, del principio de razón.

Ahora bien, importante es insistir en que no se trata de que el objeto de la representación *no pueda tener* un concepto (o fin) que diga qué es lo que es el objeto (esto es, que lo determine). Sino que más bien se trata de que tal concepto no debe contener el fundamento de determinación del gusto, o, dicho de otro modo, de que el objeto no sea considerado bello bajo esta sola condición (es decir, que no señale su concepto, ni lo presuma).

De este modo, lo que queda de la representación, dirá Kant, es la mera *forma* conforme a fin de la representación. Esta representación da pie, a través de la forma, para sostener algo así como un conocimiento, por *todavía indeterminado* que sea su objeto. La forma que queda de la representación no está sujeta a mis propios intereses, ni supone concepto alguno. Sin embargo, tampoco constituye todavía, en términos de Schopenhauer, un conocimiento adecuado. Lo que hace Kant con esto, es en cambio, *abrir* la posibilidad de un tal conocimiento, y éste no es otro que el simbolismo. Trataré de exponer este asunto en lo que sigue.

Pues bien, diremos que el conocimiento de las “ideas” (excepcional, por lo demás), es, según Schopenhauer, el de la contemplación estética descrito en los siguientes términos:

Cuando, erguido por la fuerza del espíritu, uno desiste del modo habitual de enfocar las cosas y cesa de limitarse a rastrear sus relaciones entre sí con el hilo conductor de las formas del principio de razón, cuyo último objetivo siempre es la relación para con la propia voluntad, no considera ya el *dónde*, el *cuándo*, el *por qué* y el *para qué* de las cosas, sino única y exclusivamente el *qué*; tampoco se interesa por el pensamiento abstracto, ni se deja seducir por los conceptos de la razón o por la consciencia, sino que, en lugar de todo esto consagra todo el poder de su espíritu a la intuición, enfrascándose por entero en ella y dejando que la consciencia quede plenamente colmada por la serena contemplación del presente objeto natural, ya se trate de un paisaje, un árbol, una roca, un edificio o cualquier otra cosa; puesto que, según un sentencioso modismo, uno se *pierde* en esos objetos íntegramente, esto es, se olvida de su individuo, de su voluntad y sólo sigue subsistiendo como puro sujeto, como nítido espejo del objeto; así que es

como si el objeto estuviese ahí solo, sin alguien que lo perciba y, por lo tanto, no se puede seguir disociando al que intuye de la intuición, sino que ambos devienen uno, en tanto que toda la conciencia se ve ocupada y colmada por una única imagen intuitiva; así pues, cuando el objeto queda separado de toda relación con algo ajeno a él y el sujeto se desprende de toda relación para con la voluntad, entonces lo que se conoce no es ya la cosa singular como tal, sino la *idea*, la forma eterna, la objetivación inmediata de la voluntad en ese nivel; y justo por ello, al mismo tiempo lo prendado en esta intuición no es ya el individuo, pues el individuo se ha perdido en tal intuición, sino un *puro sujeto del conocimiento*, avolitivo, indolente y atemporal.⁷⁵

Cabe señalar aquí dos cosas: 1) Schopenhauer hace el camino inverso que Kant, pues por muy “de golpe” que parezca acontecer la “idea”, ésta es temporalmente tardía, vale decir, requiere del proceso de *despejar* de la intuición aquellas contingencias que constituyen el modo habitual de conocer según el principio de razón. Por eso es que Schopenhauer ve la contemplación estética como un *cese* de la actividad cognoscitiva al servicio de la voluntad individual. Esta tardanza de la “idea” le permite, en este sentido, confiar plenamente en el valor de la complacencia estética: ella se entabla como eventual modificación del sujeto y del objeto, a pesar de subsistir entre ellos todavía una relación y no poder darse como unidad definitiva. El valor de la complacencia estética se consolida, en Schopenhauer, en el proceso de desvinculación de la individualidad. No presenta la misma consolidación, por ejemplo, el valor que Schopenhauer otorga al genio, en cuya operación se cifra, para Kant, la posibilidad de un tal conocimiento. Pues si bien el arte es la ciencia de las ideas⁷⁶, cabe todavía poner la sospecha en aquél “científico” que la haya de llevar a cabo; esta es la razón por la que Schopenhauer integra en su libro un examen detenido respecto de la diferencia entre locura y fantasía a propósito del genio (mientras que Kant concibe el genio como un *don natural* y para él sólo habrían falsos genios, y no genios fantasiosos o locos). 2) La “intuición” en la cual se enfrasca el sujeto en la contemplación hace referencia, por sí sola, a la posibilidad de representarnos intuitivamente conocimientos que parezcan quedar fuera de nuestros dispositivos intelectuales habituales. Aquí Schopenhauer dice:

⁷⁵ Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Edición de Roberto R. Aramayo, Fondo de Cultura Económica, pp. 268-269.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 275.

Cuando las nubes se desplazan, las figuras que trazan no les son consustanciales y les son indiferentes; pero el que como vapor elástico se vean comprimidas, arrastradas, extendidas o desparramadas por el empuje del viento, esto es la esencia de las fuerzas que se objetivan en dichas nubes, es la idea; las ocasionales figuras sólo existen para el observador individual. Para el arroyo que desciende sobre un lecho pedregoso, los remolinos, las olas y las espumas que deja ver son indiferentes e inesenciales; el que siga la gravedad comportándose como un líquido diáfano falto de elasticidad, enteramente desplazable e informe, tal es su esencia, esto es la idea, *cuando es conocido intuitivamente*.⁷⁷

El carácter intuitivo de la reflexión se inscribe en el planteamiento crítico que Schopenhauer empieza a sostener contra el conocimiento según el principio de razón. En efecto, el conocimiento de la idea comparece de modo intuitivo y no racional, aseveración radical que acepta el arte en general como el consuelo de la existencia. Ahora bien, antes Schopenhauer había dicho que era agregado suyo el suponer que el conocimiento *trascendental* (y no solamente el *inmanente*) puede florecer bajo estos matices intuitivos, esenciales⁷⁸. Sin embargo, esta es una crítica a lo que Kant estaba entendiendo en la primera *Crítica* como “conocimiento”. Hemos visto anteriormente, sin embargo, que Kant también había previsto esta posibilidad, meramente abierta por la contemplación estética, de un conocimiento intuitivo de las ideas (insistiendo, siempre, en el atenuante reflexivo).

Así como Schopenhauer encuentra la “idea” a partir del desligamiento de las formas contingentes e inesenciales al objeto, para Kant la mera “forma” del objeto es más bien lo inicial de la representación, lo que todavía no encuentra su concepto, o dicho de otro modo, lo que todavía no lo supone. El riesgo aquí es de otro orden, puesto que según Schopenhauer basta con “desistir” del modo habitual de contemplar las cosas para llegar a lo esencial, mientras que Kant en la tercera *Crítica* presume que la pureza del juicio de lo bello es vigente sólo en la medida en que el objeto de la representación no suponga *todavía* un concepto para su posibilidad. Ello quiere decir que una vez considerado bello un objeto, la complacencia puede siempre devenir en interés y pasar así a formar parte de nuestro conocimiento de la experiencia: Kant pone el ejemplo de un hombre rodeado de bella naturaleza y que al pasar los días empieza a perder

⁷⁷ *Ibid.*, p. 272.

⁷⁸ Cf. *Ibid.*, p. 263.

inexplicablemente su asombro, pues empieza a entablar las relaciones entre unos objetos con otros perdiendo así para siempre la “idea”, en términos de Schopenhauer, o más bien tan sólo la pureza del juicio. Kant ve esta pérdida como una pérdida para siempre, irreparable. Esta es la razón de que su único ejemplo de un objeto bello sea el del tulipán, flor que en esa época era escasamente conocida y, por tanto, de la que se carecía de conceptos, relaciones o costumbres.

Decíamos un poco más arriba que Kant no otorgaba inmediatamente un valor esencial a la contemplación estética, sino que tan sólo quedaba abierta, gracias a la forma, la posibilidad de un conocimiento en general. Ello ocurría por dos razones: primero, porque la complacencia estética pura por excelencia sólo es encontrada en la naturaleza, distinción entre naturaleza y obra de arte que Schopenhauer considera superficial.⁷⁹ La segunda razón explica la primera, y es que en el arte la contemplación estética puede incurrir en la vanidad con propósitos ornamentales, de suerte que la forma en tal caso cierra toda posibilidad al conocimiento de lo suprasensible (en este caso, ideas de la razón), quedando el juicio con mera validez privada. Ahora bien, tal vanidad puede desarrollarse también en la naturaleza y usársela para el ornato. Sin embargo, como expresión de ideas de la razón, la ornatura misma no contiene la posibilidad para aunar en su objeto el sentimiento de lo bello con la innata disposición moral, puesto que su valor deviene relativo a la sociedad. Por esto es que la complacencia misma respecto de lo bello es puesta en duda, pues no se sabe con vistas a qué buscamos mantenernos en ese estado de libertad en el ánimo y conforme a fin. En medio de esta desconfianza, Kant se apresura a elaborar una “deducción” de los juicios estéticos puros, esto es, mostrar la posibilidad no meramente de una ciencia o conocimiento de tales formas, que como hemos dicho más arriba se ve de antemano amenazada, sino más bien de que tales formas puedan también ser erigidas *conforme* a la naturaleza mediante el ingrediente mimético (imitativo) que es característico la genialidad artística.

Tanto Kant como Schopenhauer ven en el arte la posibilidad problemática de sortear nuestra maquinaria cognoscitiva y de alcanzar así un conocimiento representacional de la Voluntad, conocimiento que es además intuitivo (como proporcionando validez objetiva). Ello, sin embargo, por razones bien distintas:

⁷⁹ Cf. *Ibid.*, p. 286.

Schopenhauer porque encuentra ahí un consuelo en el que sentirse momentáneamente a salvo de los dolores que implica la existencia y que quedan expresados en las formas del principio de razón en tanto que ligazón de la voluntad individual. Para ello se ha de suprimir esta última individualidad alcanzando la “idea” de manera *regresiva*, esto es, restando los componentes empíricos y las formas del principio de razón; Kant, porque reconoce, en pocas palabras, que hay en nosotros una tendencia natural a lo suprasensible, a lo que lamentablemente nuestro particular dispositivo intelectual no es capaz de responder de manera simplemente positiva. Se hace necesario, entonces, emprender la búsqueda de este conocimiento y ver cuáles son las condiciones de su posibilidad y alcance.

Para Schopenhauer la contemplación estética supone una reconfiguración del dualismo sujeto-objeto, bajo la cual es suprimida la individualidad y junto con ella todo interés subordinado a las necesidades de la voluntad individual. En quien recae el comunicar y llevar *a todos* esta contemplación estética es el genio, que se traduce como la responsabilidad de serenar la cotidianeidad regida por las formas del principio de razón (tiempo, espacio y causalidad). Sin embargo, Schopenhauer reconoce que tal consuelo sólo es pasajero y a decir verdad, bastante fugitivo. No proporciona una solución definitiva, a pesar de que, por así decir, y bajo ciertas condiciones, nos reanime en tanto que apela, desde cierta distancia, a nuestra humanidad y a la relación que todos tenemos, de uno u otro modo, con la Voluntad (y no con la mera voluntad ensamblada al sujeto).

Para Kant, en cambio, la contemplación estética misma se haya siempre en un terreno que no entrega de suyo garantía alguna: esta situación inestable de lo bello queda expresado en términos de una compulsión del entendimiento para con la imaginación: se amenaza con romper el libre juego entre las facultades y de violentar la situación interna de nuestro ánimo. Al genio le corresponde aquí la labor excepcional de producir “ideas estéticas”.

Kant sostiene lo siguiente de las “ideas estéticas”:

En una palabra, la idea estética es una representación de la imaginación asociada a un concepto dado, la cual está ligada a una multiplicidad tal de representaciones parciales, que no se

puede hallar para ellas ninguna expresión que designe un concepto determinado y que deja, pues, pensar a propósito de un concepto mucha cosa innominable, el sentimiento de lo cual vivifica las facultades de conocimiento y al lenguaje, en cuanto mera letra, asocia el espíritu.⁸⁰

E incluso que,

(...) este principio [el Espíritu] no es otra cosa que la facultad de la presentación de ideas estéticas; y bajo idea estética entiendo aquella representación de la imaginación que da ocasión a mucho pensar, sin que pueda serle adecuado, empero, ningún pensamiento determinado, es decir, ningún *concepto*, a la cual, en consecuencia, ningún lenguaje puede plenamente alcanzar ni hacer comprensible. Fácilmente se ve que es ella la pareja (*pendant*) de una *idea de la razón*, que inversamente es un concepto al que no puede serle adecuada ninguna *intuición* (representación de la imaginación).⁸¹

Al genio le corresponde producir ideas estéticas, vale decir, intuiciones internas que se *resistan* al concepto, y por ende, que perduren al margen del principio de razón cuyo único resultado es el conocimiento con vistas a los intereses de nuestra voluntad individual. En efecto, el arte bello sólo es producción de intuiciones internas, y de unas tales que son *inexponibles*, vale decir, que obedezcan al principio subjetivo del Espíritu (que posee al genio) y no a un conocimiento determinado. Queda ahora por ver bajo qué condiciones es que el arte bello, cuya expresión tiene cabida, en última instancia, en el mundo fenoménico, puede llegar a producir un conocimiento de lo suprasensible (Voluntad, cosa en sí, idea de la razón).

La idea es un concepto puro de la razón que no puede ser demostrada. Esta es la razón por la que en la primera *Crítica* de Kant se le restringe participación a la razón, ya que del noúmeno no puede haber conocimiento alguno en orden a conformar la experiencia. Por otro lado, la idea estética sola tampoco produce conocimiento:

Una *idea estética* no puede llegar a ser un conocimiento, porque es una *intuición* (de la imaginación) para la que jamás puede encontrarse un concepto adecuado. Una *idea de razón* no puede

⁸⁰ Kant, Immanuel, (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 225.

⁸¹ *Ibíd.*, p. 222.

llegar a ser conocimiento, porque contiene un *concepto* (de lo suprasensible), para el cual nunca puede darse una intuición apropiada.⁸²

Sin embargo, la naturaleza, en la medida en que en ésta se encuentran bellezas naturales, promueve el sentimiento moral, puesto que ella *indica* algo así como el fundamento; *da la huella* (en lo bello) del fundamento que no podemos captar bajo el esquematismo o las categorías del entendimiento sino sólo pensar sin contradicción (lo cual sigue siendo muy poco para el conocimiento). Sin embargo, a partir del simbolismo, diremos que lo bello *insinúa* la cosa en sí (en este caso, el bien ético). El simbolismo no es sino la suscitación de ideas, no tanto por la analogía de la mera libertad del juego de nuestras facultades con aquélla otra libertad como facultad práctica, sino más bien, en general, por la sugerencia causal que la idea estética ostenta en cada caso como criterio de esta simbolización:

Tal como en una idea de razón no alcanza la *imaginación*, con sus intuiciones, el concepto dado, así tampoco el *entendimiento*, a través de sus conceptos, alcanza jamás, en una idea estética, toda la intuición interna de la imaginación que ella enlaza en una representación dada.⁸³

El que la idea estética sea la pareja (*pendant*) de la idea de razón significa que el criterio subjetivo de la conformidad a fin estética incondicionada del arte bello es aquello *en el sujeto* que es *mera naturaleza*, es decir, el substrato suprasensible de todas sus facultades, de acuerdo al cual “el fin último dado por lo inteligible a nuestra naturaleza es hacer concordantes todas nuestras facultades de conocimiento”⁸⁴ Así, sólo una idea de razón puede *exponer* (si bien indirectamente, según analogía de las relaciones causales) una idea estética, precisamente porque su inexponibilidad yace sólo en una incapacidad del entendimiento. Del mismo modo, sólo una idea estética (y los símbolos naturales) puede *demostrar* (según la misma analogía, si bien inversa) una idea de razón, puesto que entre una y otra idea, la pauta causal no es sino el *desborde* en relación con aquél componente ausente que completaría las condiciones de la presentación o *Darstellung*.

Finalmente, Kant parece querer decir del genio: la naturaleza muestra una tal belleza en sus formas, que, ante la eventual pérdida de nuestro asombro, ella se las ha arreglado de antemano para producir entre nosotros aquellos naturales llamados genios,

⁸² *Ibíd.*, p. 249.

⁸³ *Ibíd.*, p. 250.

⁸⁴ *Ibíd.*, p. 250-251.

cuya tarea (como facultad de ideas estéticas) no consiste sino en volver a re-crear nuestro vínculo conforme a fin con la naturaleza, y a través de éste, con aquél fundamento suprasensible en común para el cual la constitución peculiar de nuestras facultades también constituye la evidencia.

6. Límites.

“No se trata de traspasar el límite, sino de habitarlo”

(Felipe Kong)

Retomando la lectura de la propuesta kantiana de la relación de las ideas trascendentales respecto de la destinación (*Bestimmung*) peculiar de la razón, encontramos en los *Prolegómenos* no sólo un segundo intento de explicar los temas que parecían animar la primera *Crítica*, como a veces se lo ha querido ver, sino además una reformulación en que se abre paso una caracterización del simbolismo que no encontramos en ninguno de sus desarrollos posteriores. En el uso regulativo de las ideas, éstas últimas operarían sólo como señal de que la razón toma la forma de un principio de la unidad sistemática del uso del entendimiento. Ahora bien, si este uso regulativo se lo hace pasar por uno constitutivo, entonces nos dirigimos más allá de la experiencia, con el afán de ampliar (*erweitern*) nuestro conocimiento, y nos perdemos en conceptos trascendentes (como lo hacía la metafísica tradicional). Esta unidad, sin embargo, sirve sólo para llevar la experiencia lo más cerca posible de la integridad, esto es, para “no limitar su progreso con nada que no pueda pertenecer a la experiencia”.⁸⁵

Más adelante, Kant ofrece como conclusión a los *Prolegómenos* el problema de la determinación de los límites (*Grenzbestimmung*) de la razón pura. Antes habíamos dicho que, en definitiva, el uso regulativo de nuestras ideas limita la razón solamente a la experiencia posible.⁸⁶ Por tanto, es necesario desplegar la diferencia entre los conceptos de “limitación” y de “límite”, diferencia exigida sólo por la posibilidad de un conocimiento en que la operación de la razón, ni excede la experiencia, ni se reduce a su función reguladora (referida en último término al progreso del entendimiento). Este punto intermedio, o más bien sólo *línea*, es lo que caracterizaremos en lo que sigue mediante el concepto de límite:

⁸⁵ Cf. Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Traducción, comentarios y notas de Mario Caimi, Ediciones Istmo, p. 249.

⁸⁶ *Ibid.*, p. 253.

Los límites (en seres extensos) presuponen siempre un espacio que se encuentra fuera de un cierto lugar determinado y lo encierra; las limitaciones no requieren esto, sino que son meras negaciones que afectan a una cantidad, en la medida en que no tiene integridad absoluta. Nuestra razón ve, por decirlo así, en torno a sí un espacio para el conocimiento de las cosas en sí mismas, aunque no puede nunca tener conceptos determinados de ellas y está limitada sólo a los fenómenos.⁸⁷

Kant se refiere aquí con limitaciones (*Schranken*) al mero redirigirse de la razón hacia las piruetas del entendimiento. Caimi, además, en la nota que agrega a la última línea de este pasaje, explica que “la razón está limitada con limitaciones, y no con límites.” Ello quiere decir que si la limitación de la razón es la limitación al ámbito de la experiencia (con lo cual allí se sigue progresando sin llegar a un término), bastaría, sin embargo, sólo un descuido para que a las limitaciones de la razón se las haga pasar por limitaciones de las cosas mismas, y entonces se hace así un uso trascendente de las ideas, el cual no está permitido puesto que conduce a la ilusión dialéctica. Es tarea de una crítica cuidadosa (*sorgfältige Kritik*) determinar o custodiar (*bewachen*) los límites (*Grenzen*), para no malinterpretar las meras limitaciones y enmarañarnos en la dialéctica. La limitación es, de este modo, la separación negativa de dos mundos, de los cuales sólo a uno tenemos acceso. Esto, sin embargo, no nos previene del latente descuido de la distinción de ambos, puesto que, en rigor, si sólo conocemos uno de estos ámbitos, el de la experiencia, podremos ubicar un objeto fuera de este ámbito si y sólo si este objeto no pertenece a la experiencia posible; y no, en cambio, en la medida en que pertenece a aquél otro ámbito, el de los noúmenos, puesto que aquello sería un juicio determinante respecto de un objeto en un ámbito al que no tenemos acceso. Por otro lado, Kant expone en qué sentido las ciencias no necesitan límites, sino sólo limitaciones, y esto porque el progreso infinito de estas ciencias atañe sólo al *desarrollo interno* de las ciencias, y no conducen jamás hasta los objetos de la metafísica:

En la matemática y en la ciencia de la naturaleza la razón humana reconoce ciertamente limitaciones, pero no límites; esto es, reconoce ciertamente que hay algo fuera de ella, a lo cual ella nunca puede llegar, pero no reconoce que ella misma vaya a estar nunca acabada en ningún punto de su desarrollo interno. La ampliación de los conocimientos en la matemática y la posibilidad de invenciones siempre nuevas llega hasta lo infinito; igualmente el descubrimiento de nuevas propiedades naturales, de nuevas fuerzas y leyes mediante una continuada experiencia y mediante su unificación por la razón. Pero no se pueden desconocer aquí las limitaciones, pues

⁸⁷ *Ibid.*, p. 255.

la matemática se refiere sólo a *fenómenos*, y aquello que, como los conceptos de la metafísica y de la moral, no puede ser objeto de la intuición sensible, yace completamente fuera de su esfera, y ella nunca puede conducir hasta allí; pero no necesita tampoco de tales conceptos. No hay, pues, un progreso continuo hacia estas ciencias ni una aproximación continua a ellas, un punto o una línea de contacto, por decirlo así.⁸⁸

A los límites, en cambio, nos conduce la metafísica en la actividad dialéctica (en su sentido, por decirlo así, *pedagógico*), y las ideas trascendentales, además de mostrarnos realmente (*wirklich*) los límites del uso puro de la razón, sirven para mostrarnos el modo de determinarlos.⁸⁹ Kant afirma en los *Prolegómenos* que en la primera *Crítica* había esbozado las limitaciones de la razón respecto del conocimiento de meros seres de pensamiento, especialmente en los capítulos I y III de la “Doctrina Trascendental del Juicio (o Analítica de los Principios)”, de los cuales el primero trata sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, y el segundo, a partir de la distinción de todos los objetos en general en fenómenos y noúmenos, sobre el que a pesar de ser los conceptos puros del entendimiento y sus principios unos tales que son independientes de toda experiencia (y que además parecen tener mayor alcance), fuera de ella, sin embargo, no puede ser representado nada *in concreto*, y esto porque nuestro entendimiento “no es una facultad de la intuición, sino sólo de la conexión, en una experiencia, de intuiciones dadas”.⁹⁰ Ahora, si la dialéctica, dadas las limitaciones, es capaz de proporcionar límites, esto lo hace con el fin de satisfacer las pretensiones de la razón, sin lo cual vagaría sin poder responder a sus inquietudes naturales. Así, pues, obviaremos un examen detenido sobre el significado de las limitaciones, cuya clave está contenida en los conceptos de esquematismo, categorías y experiencia. De lo que se trata ahora es de determinar los límites que me puedan proporcionar las ideas trascendentales, límites que es el lugar “donde se tocan, por decirlo así, el espacio lleno (de la experiencia), con el espacio vacío (del cual nada podemos saber, el espacio de los *noumena*).”⁹¹ Si bien las limitaciones contenían negaciones, no pasa lo mismo con los límites:

“pues en todos los límites hay también algo positivo (p. ej., la superficie es el límite del espacio corpóreo, y a la vez es ella misma un espacio; la línea es un espacio que es el límite de la

⁸⁸ *Ibíd.*, pp. 255-257.

⁸⁹ Cf. *Ibíd.*, p. 257.

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 175.

⁹¹ *Ibíd.*, p. 259.

superficie; el punto es el límite de la línea, pero sigue siendo siempre un lugar en el espacio); por el contrario, las limitaciones contienen meras negaciones. Las limitaciones indicadas [...] no son aún suficientes, luego que hemos hallado que más allá de ellas yace todavía algo (aunque nunca vayamos a conocer lo que eso es en sí mismo).⁹²

Los límites son, entonces, el concepto de la conexión de aquello que conocemos con aquello que no conocemos ni conoceremos nunca. Los fenómenos anuncian (*anzeigen*) los noumenos. Y si bien no podremos jamás conocer tales seres, de manera determinada, entonces sí al menos, al admitirlos en relación con el mundo sensible y al conectarlos mediante la razón, podremos pensar esta conexión por medio de aquellos conceptos (los límites) que expresan la relación de esas entidades suprasensibles con el mundo de los sentidos.⁹³

Kant luego formula dos preceptos, que podrían, ellos mismos, considerarse contradictorios, incapaces de compenetrarse: 1) el precepto de evitar todos los juicios trascendentes de la razón pura y 2) el de elevarnos hasta conceptos que yacen fuera del campo del uso inmanente (empírico). Si bien el primero sólo atañe a la cuestión del cuidado que se ha de tener en cuanto a lo que podemos llamar *conocimiento*, el segundo se ciñe a la concepción kantiana de la metafísica como disposición natural (*metaphysica naturalis*), precepto que la razón nos exige tomar, quizá, como la cuestión de una cierta diligencia respecto a lo que podemos (o debiéramos) *aspirar en tanto que seres racionales*. Ambos preceptos pueden ser coincidentes, “pero sólo precisamente en el *límite* de todo uso lícito de la razón; pues este límite pertenece tanto al campo de la experiencia como al de los seres de pensamiento.”⁹⁴ Así, *habitar el límite* no sería sino limitar nuestro juicio a la sola relación que pueda tener el mundo con un ser cuyo concepto yace más allá del conocimiento del que somos capaces dentro del mundo:

Si digo: estamos constreñidos a considerar el mundo *como si* fuese obra de un entendimiento y de una voluntad supremos, en realidad no digo nada más que: como un reloj, un barco, un regimiento, son al relojero, al constructor, al comandante, así el mundo sensible (o todo aquello en lo que consiste el fundamento de este conjunto de fenómenos) es a lo

⁹² *Ibíd.*

⁹³ Cf. *Ibíd.*, p. 261.

⁹⁴ *Ibíd.* p. 265.

desconocido que no conozco así, ciertamente, tal como es en sí mismo, pero que sí conozco tal como es para mí, es decir, con respecto al mundo del cual soy una parte.⁹⁵

Este conocimiento, nuevamente, es el conocimiento *nach der Analogie*. Gracias a esta analogía, obtenemos un concepto suficientemente determinado *para nosotros*, aunque no contenga nada que lo determine en sí mismo, pues lo que determinamos es la relación del objeto en la idea con el mundo de los sentidos, y no se necesita más (por ejemplo, para una teología moral, donde el concepto de Dios tendría suficiencia a pesar de estas marcas meramente reflexivas⁹⁶). Kant resume, por ejemplo, en el antropomorfismo simbólico, el cumplimiento de los dos preceptos mencionados anteriormente, a saber, que la hipótesis necesaria del concepto *deísta* del Ser originario pensado mediante los predicados ontológicos (sustancia, causa, etc.) *se ha de hacer*, si se quiere conseguir alguna satisfacción a las pretensiones de la razón, a la vez que *se puede hacer sin inconvenientes*, en el sentido de que el simbolismo no transfiere predicados extraídos del mundo sensible a este Ser foráneo al mundo, puesto que tales categorías, en la medida en que no proporcionan un concepto determinado de esta entidad, no la limitan, tampoco, a las condiciones de la sensibilidad: lo que se le atribuye por analogía es, en cambio, una *causalidad por razón* (*Causalität durch Vernunft*) con respecto al mundo, sin estar esta misma razón adherida a este Ser como una propiedad que le atañe en sí misma (es similar a lo que ocurre con el *instinto* de los animales, sólo que ahora el efecto de la idea no es un comportamiento artístico, sino el orden del mundo). En otras palabras, no se le transfiere la razón al concepto del Dios primordial, sino, en rigor, sólo a la relación de éste con el mundo, analogía mediante la cual determinamos efectivamente un límite y donde el símbolo tomaría la forma de la causalidad de nuestra razón humana:⁹⁷

⁹⁵ *Ibid.*, p. 265.

⁹⁶ Así ocurre al final de la *Crítica de la facultad de juzgar*, donde la eticoteología o teología ética (contrapuesta a la ética teológica) se vale de la teología física o teología físico-teleológica (contrapuesta, a su vez, a la física teológica) como propedéutica para determinar *suficientemente* el concepto de Dios para el uso práctico de la razón. Allí la reflexión teleológica pensaba al entendimiento superior por analogía con nuestro entendimiento, otorgando, en este respecto, toda la realidad práctica requerida para nuestros fines morales, y despertaba, a la vez, la idea del fin final (*Endzweck*) que hacía sentir la necesidad de esta determinación. Dicho de otro modo, la reflexión teleológica (anológica), no requiere de determinaciones dogmáticas, sino que más bien presta un servicio a la eticoteología en cuanto proporciona el concepto del *fin final* que ciertamente la razón no requiere para el cumplimiento del deber, pero sí, en cambio, para iluminar el con vistas a qué el deber ha de cumplirse. La idea del fin final hace que el cumplimiento del deber, por decirlo así, no sea *ciego* cumplimiento, lo cual *implementa*, en cierto sentido, y mediante la reflexión analógica de la naturaleza como sistema de fines, el argumento moral de la existencia de Dios.

⁹⁷ Cf. *Ibid.*, 267-269.

Diré: la causalidad de la causa suprema es, con respecto al mundo, lo que la razón humana es con respecto a sus obras de arte. Con ello me sigue siendo desconocida la naturaleza de la causa suprema misma; sólo comparo su efecto, conocido por mí (el orden del mundo), y su racionalidad, con los efectos, conocidos por mí, de la razón humana, y por eso a aquélla la llamo una razón, sin por ello atribuirle, como propiedad suya, aquello mismo que designo con esa expresión en el hombre, ni ninguna otra cosa por mí conocida.⁹⁸

Queda entonces a la vista la solución crítica al problema de la posibilidad del conocimiento de lo suprasensible, cifrada en el concepto de *límite*. Este límite no sólo encierra algo (el campo de la experiencia), sino que contiene la referencia a aquello otro que la experiencia (los noúmenos, ideas), perteneciendo él mismo al mundo de los sentidos y permitiéndonos por analogía una especie de conocimiento que llamamos simbolismo. Ahora bien, este simbolismo es el conocimiento de la mera relación que señala el límite, y que deja un término como algo completamente desconocido. Se le otorga mediante el símbolo una validez objetiva a las ideas, pero sólo una que es subjetivo-práctica, es decir, en referencia a nosotros como parte del mundo, suficiente por tanto, para satisfacer las pretensiones de la razón, pero no así aptas para el cumplimiento de la tarea esquemática del entendimiento, si bien el símbolo se piensa también en analogía con los esquemas. El símbolo es, por tanto, un *cuasi*-esquema y la causalidad de la causa suprema es algo así como una razón.

Finalmente, y poniéndolo en términos de la tercera *Crítica*, se puede decir que:

De dos cosas heterogéneas se puede ciertamente *pensar* una de ellas por *analogía* con la otra; pero no, a partir de aquello en que son heterogéneas, *concluir* por analogía una de otra, es decir, transferir de una a otra la marca que caracteriza [*Merkmal*] a la diferencia específica.⁹⁹

Así como también, en una nota del mismo pasaje citado, donde Kant diferencia entre una *conclusión* por analogía y una conclusión *por analogía*, referido al instinto de los animales, en el cual sólo podemos concluir *por analogía* que los animales actúan también de acuerdo a *representaciones* (una vez estimado el comportamiento artístico de los animales como un cierto *efecto* de una causa (desconocida), y que podemos pensar mediante nuestra propia causalidad:

⁹⁸ *Ibid.*, 271.

⁹⁹ Kant, Immanuel (CFJ) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción y edición de Pablo Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992, p. 389.

Analogía (en acepción cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos), en la medida en que ella tenga lugar, a pesar de la diferencia específica de las cosas, o de sus propiedades en sí (es decir, consideradas fuera de esta relación), que contienen el fundamento de consecuencias similares.¹⁰⁰

Este fundamento de consecuencias similares es lo que legitima en definitiva la operación simbólica: sin él no podemos pretender llevar a cabo una identidad cualitativa entre objetos heterogéneos y nuestra reflexión analógica no puede consumarse debido a que falta lo propiamente intuitivo que me permite trenzar las ideas con el mundo de los sentidos.

7. Conclusión.

“Kant!!!”

(Beethoven, nota al margen de un famoso pasaje en su ejemplar de la *Crítica de la razón práctica*)

Si bien Oyarzún¹⁰¹, y también Lebrun, reconocerían que la tradición neokantiana no ha dirigido sus intereses a estos problemas en que se juega la determinación/indeterminación de un momento particular de la metafísica y el lenguaje con el que ésta debiera ser tratada después de Kant, tenemos que Caimi, por otro lado, atisba en Kant la preparación de una perspectiva de la metafísica más elevada (la *Hauptwissenschaft*) y en la que el simbolismo estaría jugando el rol de una deducción con vistas a la posibilidad del conocimiento de los conceptos de lo suprasensible. La modestia con que Kant expresa estas nuevas nociones de conocimiento: conocimiento en general (*Erkenntnis überhaupt*) y conocimiento por analogía (*nach Analogie*), y la dificultad enojosamente sistemática que tuvo para insistir en ellas sin brindar jamás una solución temprana, dejan abierta la cuestión de si Kant fue un metafísico o no. Sin embargo, podemos hacer todavía una lectura metafísica descentralizadora, en cierto sentido, de la atención epistemológica que recibió la primera *Crítica*, a la vez que alejándonos del mero tratamiento de las ideas en el ámbito de la praxis-moral,

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ *Ibid.*, Introducción del traductor.

insistiendo un poco más en sus planteamientos referidos al estatuto de la analogía (que opera fundamentalmente con una conexión categorial: la causalidad) en el sistema *Crítico*.

Además, intentamos a lo largo del trabajo proponer una lectura de la tercera *Crítica* en que la facultad de juzgar se conciba como consagrada a los planteamientos morales, si bien no en sentido propio, sino esta vez con los visos reflexivos que caracterizan la actividad del juicio. No hemos de olvidar que el esquematismo, así como el simbolismo, son sensibilizaciones (*Versinnlichung*), y por tanto, que podemos vincular el gusto con nuestra moralidad:

Pero dado que el gusto es en el fondo una facultad de enjuiciamiento de la sensibilización de ideas morales (por medio de una cierta analogía de la reflexión sobre ambas), del cual, y de la mayor receptividad -que ha de ser fundada en él- para el sentimiento que proviene de esas ideas (que se llama sentimiento moral), se deriva también aquel placer que el gusto declara válido para la humanidad en general y no solamente para el sentimiento privado de cada cual, es entonces evidente que la verdadera propedéutica para fundar el gusto es el desarrollo de ideas éticas y el cultivo del sentimiento moral; pues sólo cuando la sensibilidad es puesta en acuerdo con éste el gusto genuino puede adoptar una determinada forma inalterable.¹⁰²

En resumen, podríamos decir que hasta aquí hemos argumentado, por un lado, que el símbolo es el límite (como identidad causal entre objetos heterogéneos) determinado de la razón, a la vez que hemos sugerido, por otro, que la posibilidad de tal simbolismo (en nosotros) reside tanto en el gusto (como sensibilización de ideas morales) como en el genio (en tanto que facultad de ideas estéticas). Sin gusto, no podríamos tender el puente entre el ámbito teórico y el práctico, esto es, no podríamos hallar nada del mundo sensible que guarde una semejanza con el mundo inteligible. Pero sin genio, careceríamos precisamente de aquellas intuiciones internas que guardan una semejanza formal con las ideas de la razón: su desbordarse como criterio (el que a una le falte el concepto y a la otra le falte la intuición, con vistas a la presentación) de la posibilidad de la analogía entre ambos ámbitos.

Por último, tendría que haber quedado suficientemente claro en este trabajo el que al menos no partimos de la suposición de que Kant trabajara en la tercera *Crítica* temas aislados o expusiera temáticamente asuntos de la filosofía en general (estética,

¹⁰² *Ibid.*, p. 262.

ética, teleología, teología) para acumular afirmaciones objetivas sobre las que hubiese que decidir la verdad de ciertos juicios (asunto que Lebrun también evita), sino que más bien hemos mostrado que una relectura de la obra entera de Kant, poniendo la vista sobre el problema de una presunta deducción trascendental de las ideas, puede arrojarnos suficiente material para elaborar su doctrina propiamente metafísica que podemos encontrar en el simbolismo, lo cual equivale a subordinar sus esfuerzos en este último periodo crítico al asunto, no tanto de la moralidad, como más bien de la representación de la moralidad. En efecto, en *Los Progresos...* y en *Prolegómenos*, el primero como revisión de ciertos temas tradicionales y el segundo como revisión de su primera *Crítica*, podemos indicar que hay una última (o más bien penúltima) palabra decisiva respecto de las pretensiones que atañen a las ideas trascendentales y que se insertan en la *Crítica de la facultad de juzgar* como el problema de la conciliación entre naturaleza y libertad.

Bibliografía.

1. Obras de Kant.

- *Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. AA XX, 193-251 (*Primera versión de la Introducción a la Crítica de la facultad de juzgar*. “La filosofía como un sistema”. Tr. de P. Oyarzún. En I. Kant, *Crítica de la facultad de juzgar* (pp. 23-70). Caracas: Monte Ávila, 1992).
- *Kritik der Urteilskraft*. AA V, 165-485 (*Crítica de la facultad de juzgar*. Tr. de P. Oyarzún. Caracas: Monte Ávila, 1992).
- *Crítica del Juicio*. Tr. de G. Morente. Espasa Calpe, 2007.
- *Crítica de la razón pura*. Tr. De P. Ribas. Madrid: Alfaguara, 1978.
- *Los progresos de la Metafísica*. Tr., estudio preliminar, notas e índices de M. Caimi. Fondo de Cultura Económica, 2008.
- *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*. Tr. de M. Caimi, edición bilingüe, Ediciones Istmo, S. A., 1999.
- *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime*. Tr. de D. M. Granja Castro, edición bilingüe. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- *Crítica de la razón práctica*. Tr. de D. M. Granja Castro, edición bilingüe. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- *La polémica sobre la Crítica de la razón pura. (Respuesta a Eberhard)*. Intr. De C. La Rocca. Tr. y ed. de M. Caimi. A. Machado Libros, S. A., 2002.
- *Correspondencia*. Tr. y ed. de M. Torrevejano. Institución “Fernando el Católico”, 2005.
- *Kant im Kontext 2000*. Teilausgabe I. Release b (XP) 11/2001. Werke, Briefwechsel und Nachlaß. Reihentitel: *Literatur im Kontext auf CD-ROM - Vol. 10*. ISBN 3-932094-11-5
- *Notes and Fragments*. Editado por Paul Guyer y Allen W. Wood. Cambridge University Press, 2005.

2. Otros.

- *El mundo como voluntad y representación*, Arthur Schopenhauer, Tr. de R. Aramayo. Fondo de Cultura Económica, 2005.
- “*Extraña sensación, Kant sobre el asco*”, Pablo Oyarzún, artículo en Revista internacional de filosofía moderna, Methodus nº3, 2008, pp. 7-21.
- “*Natura materialiter spectata. Naturaleza, finalidad y organismo en la Crítica de la facultad de juzgar de Kant*”. Eduardo A. Molina Cantó, artículo en Revista de Filosofía ISSN 0034-8236, Volumen 65, 2009, pp. 43-56.
- “*Imaginative Freedom and the German Enlightenment*”, Jane Kneller, en *Kant’s Critique of the Power of Judgment, Critical Essays*, editado por Paul Guyer, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- “*“Aesthetic Ideas” and the Role of Art in Kant’s Ethical Hermeneutics*”, Lambert Zuidervaart, en *Kant’s Critique of the Power of Judgment, Critical Essays*, editado por Paul Guyer, Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- *Kant y el final de la metafísica, Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Gérard Lebrun, tr. de Alejandro García Mayo, Escolar y Mayo Editores S.L. 2008.
- *Crítica y metáfora: en torno a la retórica del sistema kantiano*. A. De Murcia Conesa. Δαιμων. Revista de Filosofía, nº 33, 2004, 93-100.
- *A Philosophical Inquiry Into The Origin Of Our Ideas Of The Sublime And Beautiful, With Several Other Additions*, Edmund Burke. New York, P. F. Collier & Son Company, 1909-14.
- *El concepto de conformidad a fines en la Crítica del Juicio Estético*, Gunther Pöltner. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, formato electrónico, 2008.
- *Kant on Judgment*, Robert Wicks. Taylor & Francis e-Library, 2007.
- *Kant’s Non-Teleological Conception of Purposiveness*, Thomas Teufel, New York. *Kant-Studien*, formato electrónico.
- *Variiedad en la razón, Ensayos sobre Kant*, Carla Cordua y Roberto Torreti. Editorial de la Universidad de Puerto Rico, 1992.