



Tópicos
ISSN: 1666-485X
ISSN: 1668-723X
revistatopicos@gmail.com
Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe
Argentina

La *cosa en sí* como fundamento simbólico: un abordaje analógico del problema de la afección

Castro, Luis Adrián

La *cosa en sí* como fundamento simbólico: un abordaje analógico del problema de la afección

Tópicos, núm. 44, e0015, 2022

Asociación Revista de Filosofía de Santa Fe, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28873855006>

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2022.44.e0015>



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-NoComercial-CompartirIgual 4.0 Internacional.

La cosa en sí como fundamento simbólico: un abordaje analógico del problema de la afección

The thing-in-itself as symbolic grounding: an analogical approach to the problem of affection

Luis Adrián Castro *
Universidad Nacional de La Plata, Argentina
luisadrian.castro85@gmail.com

DOI: <https://doi.org/10.14409/topicos.2022.44.e0015>
Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=28873855006>

Recepción: 01 Marzo 2021
Aprobación: 01 Junio 2021

RESUMEN:

El símbolo y la analogía pueden parecer cuestiones accesorias en la filosofía de Kant. Sin embargo, estas nociones adquieren gran relevancia si se tiene presente que muchas problemáticas de su filosofía pueden esclarecerse a partir de una interpretación simbólica. En el presente artículo se expondrán, en primer lugar, algunos puntos de la perspectiva kantiana respecto del símbolo. Esto se realizará, fundamentalmente, a partir de algunas especificaciones que Kant realiza en *Los progresos de la metafísica*. Se examinará, en segundo lugar, el trasfondo analógico que subyace a la noción kantiana de símbolo. Puesto que el objetivo del presente trabajo es abordar el problema de la afección desde una perspectiva simbólica, se expondrán brevemente algunas precisiones e interpretaciones respecto al estatus ontológico de la *cosa en sí*. A partir de los resultados obtenidos, sostendremos que cuando Kant afirma que podemos pensar la relación entre *cosa en sí* y fenómeno como una relación de fundamentación es posible interpretar que estamos ante una expresión de tipo simbólico.

PALABRAS CLAVE: afección, analogía, cosa en sí, límite, símbolo.

ABSTRACT:

Symbol and analogy might seem to be accessory issues in Kant's philosophy. However, these notions acquire great relevance if we bear in mind that many problems of his philosophy can be clarified from a symbolic interpretation. In this article, first, some points of the Kantian perspective on the symbol will be presented. This will be done, fundamentally, on the basis of some specifications that Kant makes in The Progress of Metaphysics. Secondly, the analogical background underlying the Kantian notion of symbol will be examined. Since the aim of the article is to approach the problem of affection from a symbolic perspective, some precisions and interpretations regarding the ontological status of the thing-in-itself will be briefly presented. From the results obtained, we will argue that when Kant states that we can think of the relation between thing-in-itself and phenomenon as a relation of grounding, it is possible to interpret that we are facing a symbolic expression.

KEYWORDS: *affection, analogy, bound, symbol, thing-in-itself.*

INTRODUCCIÓN

Kant reconoce en la *Crítica del juicio* ^[1] que la representación simbólica, a pesar de la importancia que reviste, aún no ha sido analizada con la profundidad que amerita (*KU*, V: 352). En gran medida, esta tendencia ha continuado durante mucho tiempo en los intérpretes de su obra. François Marty advierte que, en general, la cuestión de la analogía y de la representación simbólica no ha sido estudiada con la misma profundidad que otros aspectos de la filosofía kantiana. Además, señala que cuando se aborda la noción de analogía no se lo hace en su dimensión de analogía simbólica, sino que se hace referencia centralmente a las analogías de la experiencia y los problemas asociados a ellas. ^[2] En esta línea se encuentra, por ejemplo, el reciente texto de

NOTAS DE AUTOR

* Luis Adrián Castro es Licenciado en Filosofía por la. El presente artículo se desarrolló en el marco de un trabajo de investigación más amplio, cuyo objetivo principal fue poner de manifiesto la importancia de la noción de analogía y la representación simbólica en la filosofía kantiana.

Claudia Jáuregui en donde se abordan las relaciones causales de los seres orgánicos –aquellos que son causa y efecto de sí mismos– en relación con el principio de la segunda analogía de la experiencia.^[3]

Heiner Bielefeldt, en su libro *Symbolic Representation in Kant's Practical Philosophy*, también señala que la cuestión de la representación simbólica no ha recibido suficiente atención dentro del conjunto de las investigaciones abocadas a esclarecer las ideas del filósofo de Königsberg. Este olvido de lo simbólico por parte de la tradición se debe, de acuerdo con el autor, a que el propio Kant no analiza este tema con la misma profundidad que le dedica al conocimiento directo.^[4] Bielefeldt aborda, sin embargo, la cuestión de la representación simbólica solamente desde el punto de vista de sus aplicaciones dentro de la filosofía práctica. En esta misma línea se encuentran las interpretaciones de Christoph Menke^[5] y Eduardo Charpenel Elorduy,^[6] quienes partiendo de la *Crítica del Juicio* analizan el modo en que desde una perspectiva simbólica podemos reflexionar sobre las cuestiones morales. Coincidimos en que este abordaje es de gran importancia y que la cuestión de la representación simbólica puede concebirse como un problema fundamental de la filosofía práctica kantiana en general. Sin embargo, lo que aquí se pretende es aplicar el procedimiento analógico a una cuestión de orden diferente: la afección de la *cosa en sí* sobre el fenómeno.

Esta lectura, que no reduce la representación simbólica al ámbito práctico, puede reconstruirse si se enfatizan algunas precisiones brindadas en *Los progresos de la metafísica*. La problemática metafísica expuesta en esta obra ha sido considerada desde diversas perspectivas. Algunas interpretaciones consideran que la metafísica expuesta allí sólo tiene validez en el ámbito práctico, es decir, en tanto metafísica de las costumbres.^[7] Otras, en cambio, resaltan el carácter teórico de la metafísica expuesta en estos escritos tardíos. Mario Caimi, a quien seguiremos en su interpretación de la obra, considera que “el auxilio que esta metafísica recibe por parte de la razón práctica no debe engañarnos respecto de su verdadero carácter de ciencia teórica”.^[8] Esto puede fundamentarse, por ejemplo, en ciertas afirmaciones que Kant apunta en el Segundo Manuscrito del texto, en donde presenta la metafísica como una ciencia teórica y expone de modo contundente que “el tránsito de la metafísica a lo suprasensible no debe ser entendido como (...) metafísica de las costumbres” (*FM XX: 293*). *Los progresos*, por tanto, no contienen “ninguna doctrina práctica de la razón pura, aunque sí las doctrinas teóricas que están en el fundamento de la posibilidad de las doctrinas prácticas” (*FM XX: 261*).

Con el fin de comprender el alcance de la noción de símbolo en la metafísica kantiana será necesario explorar, en primer lugar, la cuestión del límite. La importancia de la noción de límite radica en que la metafísica expuesta en *Los progresos* no se ubica en el terreno de lo sensible pero tampoco en el de lo suprasensible, sino en el límite entre uno y otro. En segundo lugar, se analizará la concepción kantiana de analogía para poder advertir el modo en que el procedimiento analógico se encuentra en la base de su concepción simbólica. Puesto que el objetivo del presente trabajo es abordar el problema de la afección desde una perspectiva simbólica, se expondrán brevemente algunas precisiones e interpretaciones respecto al estatus ontológico que se ha asignado a la *cosa en sí*. A partir de los resultados obtenidos, se examinará la posibilidad de abordar el problema de la relación de fundamentación entre la *cosa en sí* y el fenómeno desde un punto de vista analógico-simbólico.

1. LÍMITE Y REPRESENTACIÓN SIMBÓLICA

A fin de caracterizar la metafísica de acuerdo a su finalidad, Kant sostiene que

[1]a filosofía trascendental, esto es (...) la crítica de la razón pura (...) tiene por finalidad la fundación de una metafísica, cuya finalidad, a su vez, como fin último de la razón pura, tiene en la mira la ampliación de ésta desde el límite de lo sensible al campo de lo suprasensible (*FM, XX: 273*).

La diferencia entre el fin de la metafísica y el fin de la crítica de la razón pura salta rápidamente a la vista en este párrafo de *Los progresos de la metafísica*. Kant no se conforma con atribuir a la metafísica la tarea

de elaborar un sistema de principios *a priori* que conformen la posibilidad de la experiencia. Sin embargo, tampoco se debe considerar que en el conjunto total de las investigaciones kantianas la crítica no pertenezca en absoluto al ámbito de la metafísica. La *Crítica de la razón pura* no es la presentación de la metafísica misma, sino más bien el paso previo necesario para que ésta pueda ser desarrollada, de manera que debe entenderse como el modo mediante el cual se traza tanto el contorno como la organización interna de la disciplina (*KrV* B XXII-XXIII). Su objetivo será exponer las condiciones de posibilidad de la metafísica, y en el camino tendrá que limpiarla de sus viejas pretensiones.

Luego de la *Crítica de la razón pura* queda excluida la posibilidad de conocimiento de lo suprasensible. Hay, señala Kant, “un campo ilimitado, pero también inaccesible, para nuestra total facultad de conocer; (...) sobre el cual no podemos tener una esfera de conocimiento teórico” (*KUV*: 175-176). Sin embargo, la metafísica aún puede situarse en el punto en el cual lo sensible limita con lo suprasensible. ¿Qué es, pues, lo que debe entenderse por límite? Podemos recurrir a *Prolegómenos* para esclarecer este punto: “un límite es, él mismo, algo positivo que pertenece tanto a lo que está dentro de él como al espacio que está fuera de un conjunto dado, es un conocimiento real y positivo el que adquiere la razón con sólo extenderse hasta ese límite” (*Prol.* IV: 361).

A diferencia de la limitación, la cual se concibe como una mera negación, el límite siempre posee un contenido positivo. El límite de un cuerpo, ejemplifica Kant, es su superficie, la cual no deja de estar, al igual que el cuerpo, en el espacio (*Prol.* IV: 354). Un límite presupone, además, que por fuera de él queda algo, lo cual es otro aspecto que lo diferencia de la limitación (*Prol.* IV: 352). En tanto demarca dos regiones, comparte algo de cada una de ellas y Kant subraya el hecho de que el conocimiento racional del límite es algo real y positivo. La razón no puede conocer aquello que sobrepasa lo sensible; sin embargo, puede extenderse hasta el límite entre lo sensible y lo suprasensible. Mediante la razón, por tanto, es posible dar cuenta que el campo de la experiencia está limitado por algo que siempre será desconocido. La metafísica no debe perderse en especulaciones dogmáticas acerca de lo suprasensible ni tampoco quedar encerrada en el conocimiento del mundo de la experiencia: lo que ella debe investigar es la relación entre lo conocido y lo desconocido, entre lo sensible y lo suprasensible. Es en este sentido que en *Los progresos* Kant define la metafísica, de acuerdo a su fin, como “[l]a ciencia de progresar mediante la razón, del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible” (*FM* XX: 260).^[9]

De acuerdo con la filosofía trascendental, para que haya conocimiento es indispensable contar tanto con intuiciones como con conceptos (*KrV* A51 / B75). Y el problema de la metafísica surge del hecho de que a los conceptos puros de la razón nunca puede corresponderles una intuición. El camino trazado en *Los Progresos* para evitar esta restricción permite postular la existencia de un giro simbólico de la metafísica allí expuesta. El autor afirma que

cuando la realidad objetiva se le adjudica al concepto de modo directo (*directe*) mediante la intuición que a él le corresponde (...) se llama el esquematismo; pero si el concepto no puede ser exhibido inmediatamente, sino sólo en sus consecuencias (*indirecte*), entonces esta acción puede ser llamada la simbolización del concepto. (*FM* XX: 280)

La particularidad de los conceptos puros de la razón es que no pueden ser exhibidos directamente, es decir, no puede exhibirse una intuición que les corresponda de modo directo. Sin embargo, hay un modo de procurarles una representación intuitiva, aunque ello sólo se pueda realizar de modo indirecto: mediante un símbolo.^[10]

¿Qué debemos entender en este contexto por símbolo? Tal como indica Marty, “[e]l símbolo es, por tanto, un pasaje a lo sensible de las ideas de la razón, su ‘presentación’. Se podría decir que es una ‘expresión’”.^[11] Esto es así debido a que la representación intuitiva puede darse de modo directo mediante un esquema o de modo indirecto mediante un símbolo. Ambos son, subraya Kant en la *Crítica del juicio*, exhibiciones del concepto (V, 352). La representación simbólica es un modo de exhibición (*Darstellung*), de traer a presencia aquello que no puede presentarse directamente. De este modo, es posible apuntar hacia algo, señalar indirectamente

hacia aquello que, por sí mismo, está fuera del alcance de nuestra comprensión directa.^[12] Dicho brevemente, el modo de darle a las ideas de la razón una intuición solamente podrá realizarse a partir de símbolos.

Los certeros ataques de Kant a la metafísica dogmática han llevado a considerar la imposibilidad de todo tipo de metafísica. Al comienzo de sus *Morgenstunden*, serie de ensayos publicados en el verano de 1785, Moses Mendelssohn realiza una acusación sobre Kant que ha sido compartida por buena parte de la tradición filosófica: ser un mero destructor de toda metafísica:

Conozco los escritos de grandes hombres que se han distinguido en metafísica durante esta época, las obras de Lambert, Tetens, Platner e incluso de Kant, el que todo lo destruye [des alles zermalmenden], solo por reportes insuficientes de mis amigos y por reseñas que raramente son más instructivas.^[13]

Esta lectura de la intención kantiana implica que la crítica no solamente derriba la metafísica dogmática, sino que de algún modo impide la reconstrucción de cualquier tipo de metafísica. Sin embargo, Kant nunca pretendió convertirse en un mero destructor de la disciplina. Si partimos de las afirmaciones expuestas en *Los progresos* es posible notar que esta interpretación no hace justicia a la intención del autor de Königsberg. Si bien es cierto que hay un movimiento en donde se busca dejar de lado el carácter dogmático de la disciplina, esto no implica que un giro simbólico pretenda su completa aniquilación. Nos encontramos, en cambio, con una redefinición de lo metafísico que parte de las disposiciones naturales del sujeto. Aunque no puedan conocerse en sentido estricto los objetos que se corresponden con las ideas de la razón, podemos representárnoslos *como si* tuviéramos algún conocimiento de ellos, superando el escepticismo, que directamente niega cualquier tipo de conocimiento, y el dogmatismo, que afirma tener conocimiento directo de ellos. Mediante el procedimiento analógico se adquieren representaciones simbólicas que no pretenden ser representaciones directas de lo desconocido. Aquello que nos representamos mediante las ideas no son cosas reales, objetos en sentido estricto, sino que ellas “tienen que ser puestas por fundamento [*Grunde*] sólo como *análogas* de cosas efectivamente reales, pero no como tales [cosas] en sí mismas” (*KrV* A674 / B702).

Ciertos enfoques encuentran en el símbolo una forma de acceder a la realidad tal como es en sí misma, como si se pudiesen traspasar los límites de las facultades del sujeto. Mauricio Beuchot, por ejemplo, indica que

el símbolo rompe los límites del lenguaje y nos hace acceder al mundo, tocar la tierra nutricia del mundo, del ser, de modo que podamos conocer metafísicamente la realidad. [...] El símbolo casi nos empuja a transponer los límites, por sus fracturas, por sus intersticios. Nos hace pasar, a veces sin darnos cuenta incluso, para colocarnos, cuando menos lo pensemos, al otro lado del límite.^[14]

Es preciso enfatizar que este no es el caso de la propuesta kantiana, que no intenta ir más allá de los límites de las facultades del sujeto, sino más bien colocarse *en* el límite entre lo sensible y lo suprasensible. Los límites del sujeto no pueden ser suprimidos ni superados. Suprimir implica abandonar la perspectiva del sujeto, mientras que superar implica un “pasar al otro lado”, y el autor no está dispuesto a aceptar ninguna de estas posibilidades. La estrategia simbólica kantiana pretende, mediante el reconocimiento de los límites del sujeto, habitar *en* el límite y explotar las posibilidades que esto nos proporciona.

2. LA BASE ANALÓGICA DEL SÍMBOLO

Kant expresa en *Los progresos* que “el símbolo de una idea (o de un concepto de la razón) es una representación del objeto según la analogía” (*FM* XX: 280). La representación simbólica nos conduce, pues, a la noción de analogía. La analogía, indica Kant, es “el transporte de la reflexión, sobre un objeto de la intuición, a otro concepto totalmente distinto, al cual quizá no pueda jamás corresponder directamente una intuición” (*KU* V: 352-353). La clave para poder comprender este pasaje podemos encontrarla en el §58 de *Prolegómenos*, en donde Kant se ocupa específicamente de la cuestión de la analogía, y explica que ella “no significa, como se

entiende ordinariamente la palabra, una semejanza imperfecta entre dos cosas, sino una semejanza perfecta de dos relaciones entre cosas completamente desemejantes” (*Prolog.* IV: 358).

En primer lugar, debe notarse que la analogía no tiene en cuenta cosas sino relaciones. Como se señala en *Los progresos*, el conocimiento metafísico no refiere a las cosas sensibles, y dado que no podemos acceder a lo suprasensible, nos vemos empujados al estudio de la relación entre un ámbito y otro. El procedimiento por analogía se presenta, por tanto, como el adecuado para la metafísica. En segundo lugar, se debe tener en cuenta que la semejanza entre relaciones que se establece mediante una analogía es una semejanza perfecta, por lo que aquello que pueda afirmarse de una relación también podrá afirmarse de la relación con la que se la está comparando, independientemente de que las cosas que se comparen sean completamente desemejantes.

Esta definición puede precisarse si distinguimos entre la analogía para el caso de la matemática y la analogía para el caso de la filosofía. A diferencia de la matemática, “en la filosofía, la analogía no es igualdad entre dos relaciones cuantitativas, sino [de dos relaciones] cualitativas, en la cual, a partir de tres miembros dados sólo puedo conocer y dar a priori la relación con un cuarto, pero no este cuarto miembro mismo” (*KrV* A179/B222).

Tanto en matemática como en filosofía el procedimiento por analogía precisa de tres miembros conocidos, y un cuarto miembro desconocido. Pero dado que las analogías matemáticas son fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones de magnitud, el procedimiento nos permite construir el cuarto miembro que en un principio nos es desconocido (*KrV* A179/B222). En el caso de la filosofía el procedimiento analógico no nos permite conocer el cuarto miembro, sino que solamente podemos conocer y dar *a priori* la relación con él.

Luego de una primera distinción entre las analogías matemáticas y filosóficas se deben distinguir al interior de las segundas entre analogías de la experiencia y analogías simbólicas. Ambas son relaciones cualitativas, en las cuales el cuarto miembro de la relación no puede ser conocido, sino que sólo puede ser conocida la relación que tiene el tercer miembro con el cuarto. Sin embargo, este cuarto miembro de la relación puede, o bien ser un objeto de experiencia posible, o bien no serlo. En el primer caso estamos ante una analogía de la experiencia. Sólo si el cuarto término de la relación no puede ser un objeto de experiencia posible, el cual es el caso que aquí nos compete, estamos ante una analogía simbólica.

Veamos un ejemplo que nos proporciona Kant en *Los progresos* para precisar la cuestión de la simbolización en el caso de las ideas:

cuando me represento ciertos productos de la naturaleza, tales como las cosas orgánicas, animales o plantas, en relación a su causa [*Ursache*], como un reloj en relación al hombre, como creador; es decir, la relación de causalidad en general, como categoría, permanece la misma en ambos casos, pero el sujeto de esta relación permanece desconocido para mí por lo que respecta a su naturaleza interna, de modo que sólo aquella relación puede ser exhibida mientras que esta naturaleza no puede serlo de ninguna manera. (FM XX: 280)

El procedimiento es el siguiente: en primer lugar, se establece una relación de partida con la cual se pueda realizar la analogía. Esta relación será aquella que, de modo indirecto, es decir, simbólicamente, nos proporcione la intuición para el concepto puro de la razón. En el ejemplo, el punto de partida será la relación entre un reloj y el hombre, siendo este la causa creadora de aquel. Quedan establecidos, pues, dos miembros y la relación en cuestión. Ahora debemos establecer un tercer miembro que será uno de los términos de la nueva relación que deseamos investigar. En este caso se toma la naturaleza. Tenemos, por tanto, tres de los cuatro miembros (hombre, reloj, y naturaleza) y la relación que se pone en juego (causalidad). Si bien no se podrá develar este cuarto miembro en sí mismo, se podrá obtener, mediante una analogía con la relación conocida, una representación simbólica de la relación de la naturaleza con aquel miembro desconocido, dado que la relación permanece idéntica en ambos casos. Mediante esta representación simbólica puede pensarse la naturaleza *como si* fuese causada por una voluntad suprema, tal como la voluntad del hombre causa el reloj. Pero, insistimos, nada se está afirmando respecto a lo desconocido tal como es en sí mismo, sino que lo conocemos tal como es para nosotros.

Una pregunta que surge naturalmente en la lectura de los textos kantianos es el modo de determinar la relación a partir de la cual se va a establecer la analogía. La pregunta no es menor, dado que a partir de ella es que se establece la relación con la incógnita. Además, Kant insiste en utilizar para sus ejemplos casos de relaciones causales.^[15] En su obra *Kant et la métaphysique spéculative*, Leo Freuler sugiere que cuando Kant da ejemplos de analogías utiliza siempre casos de relaciones de fundamentación o causa puesto que “de acuerdo al argumento metafísico en favor de la distinción entre cosas en sí y fenómenos (...), la relación entre cosas en sí y fenómenos es ante todo una relación de causalidad o de afección”.^[16] La elección de este tipo de relación no se debe atribuir estrictamente a que la relación entre *cosa en sí* y fenómeno sea una relación de fundamentación. Sin embargo, la observación de Freuler es significativa porque revela una aproximación entre el procedimiento analógico y la relación de fundamentación entre *cosa en sí* y fenómeno. Para esclarecer esta cuestión podemos considerar la definición de analogía expuesta en la *Crítica del Juicio*:

Analogía (en significación cualitativa) es la identidad de la relación entre fundamentos [*Gründen*] y consecuencias (causas [*Ursachen*] y efectos) en cuanto tiene lugar prescindiendo de la diferencia específica de las cosas o de aquellas cualidades en sí que contienen el fundamento [*Grund*] de consecuencias semejantes (es decir, consideradas fuera de esa relación) (*KUV*: 464)

Si se considera esta definición como una especificación del sentido de analogía tal como se viene desarrollando hasta aquí, hay que concluir que la analogía, en sentido cualitativo, no debe concebirse como cualquier relación, sino como una identidad entre fundamentos (*Gründen, Ursachen*) y consecuencias.^[17] Al tener en cuenta que este es uno de los caracteres esenciales de la definición de analogía se esclarece el motivo por el cual Kant siempre toma para sus ejemplos relaciones de este tipo.

3. EN TORNO A LA COSA EN SÍ: DEFINICIONES E INTERPRETACIONES

Habiendo examinado las nociones de símbolo y analogía, nos ocuparemos del modo en que estas pueden utilizarse para esclarecer los inconvenientes que ha suscitado la concepción kantiana que sostiene que la *cosa en sí* es el fundamento del fenómeno. Se advertirán, en primer lugar, algunas de las críticas que esta afirmación ha generado, así como dos de las más importantes interpretaciones a las que ha dado lugar.

En el ya clásico libro *El idealismo trascendental de Kant, una interpretación y defensa*, H. E. Allison nos recuerda que la crítica más persistente que se ha planteado al sistema kantiano es que no puede afirmarse legítimamente que la *cosa en sí* afecta de algún modo la mente.^[18] Esta cuestión, frecuentemente denominada el “problema de la afección”, ha preocupado a un gran número de intérpretes, puesto que en diversos pasajes Kant sugiere explícitamente que el fenómeno está fundamentado por *algo* a lo que va a definir de modo general como *noumenon*.^[19] Las nociones de *noumenon, objeto trascendental* y *cosa en sí* revisten gran dificultad e incluso Kant las utiliza en muchas ocasiones como si fuesen intercambiables. Excede ampliamente los límites de este trabajo abordar los detalles que esta discusión ha generado. Dejaremos señaladas, sin embargo, algunas definiciones fundamentales.

La *cosa en sí* debe ser entendida como el correlato necesario de los fenómenos. Puesto que el fenómeno es el objeto en tanto se aparece a nuestra intuición, es posible pensar en un ente considerado en tanto que su modo de ser no esté determinado por las condiciones formales de nuestra sensibilidad. Este ente, considerado independientemente de la forma de intuición de nuestra conciencia sensible, es denominado *cosa en sí*. (*KrV* A 30 / B 45).

A la noción de *noumenon* Kant va a definirla, de manera general y en contraposición con la noción de fenómeno, como “objetos meramente pensados por el entendimiento” (*KrV* B 306). Sin embargo, en la segunda edición de la *KrV* va a realizar una distinción que debe tenerse en cuenta. Podemos entender al *noumenon en sentido positivo*, como un objeto de una intuición no sensible. Pero puesto que nuestra intuición siempre es sensible, nos resulta imposible entender siquiera la posibilidad de un objeto no sensible o

intelectual. Sin embargo, podemos entenderlo también en *sentido negativo* en tanto es una cosa en la medida en que hacemos abstracción de nuestro modo de intuición (*KrV* B 307). Teniendo en cuenta esta distinción, la *cosa en sí*, en tanto ente considerado independientemente de nuestra forma de intuición, debe entenderse como *noúmeno en sentido negativo*. En sentido positivo, por el contrario, el *noúmeno* no puede identificarse con la *cosa en sí*, puesto que esta última no alude a un objeto de una intuición no sensible.

¿Cómo debemos entender, por último, al *objeto trascendental*? La facultad de la sensibilidad es la capacidad de receptividad, de ser afectados de cierto modo, y en la medida en que las representaciones son sintetizadas, estas se denominan objetos. No podemos conocer, sin embargo, la causa de las representaciones sensibles, puesto que aquello que las produce no puede ser representado espaciotemporalmente, por lo que dicha causa no puede ser intuida como objeto. «Sin embargo podemos denominar objeto trascendental a la causa meramente inteligible de los fenómenos en general, solamente para tener algo que corresponda a la sensibilidad [considerada] como receptividad» (*KrV* B 522). El *objeto trascendental* es aquello que, si bien es independiente de nuestro modo de intuición, es decir, está más allá de las formas del espacio y el tiempo, sirve de fundamento para la concepción de los objetos empíricos. Y en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible también tiene que ser considerado como *noúmeno en sentido negativo*. Por tanto, si podemos identificar al *noúmeno en sentido negativo* con el *objeto trascendental* y al mismo tiempo la *cosa en sí* sólo podemos pensarla como un *noúmeno en sentido negativo*, es posible concluir que estamos en presencia de tres términos que, a pesar de sus matices, apuntan en una misma dirección.^[20]

Realizadas estas salvedades, consideremos brevemente las dos grandes líneas interpretativas que pueden sostenerse respecto al estatus ontológico de aquello que está más allá de los límites de nuestras representaciones sensibles, es decir, de la *cosa en sí*. La denominada *interpretación de los dos mundos* considera que hay una diferencia ontológica entre el fenómeno y la *cosa en sí*, por lo que serían dos mundos diferentes. En tanto que solamente podemos tener acceso al mundo de las representaciones fenoménicas, esta lectura considera al idealismo trascendental como una teoría metafísica que reduce nuestro conocimiento al dominio de lo subjetivo, mientras que lo real es absolutamente inaccesible para nosotros. La *cosa en sí* no es entendida bajo esta perspectiva como un aspecto incognoscible del fenómeno, sino como una entidad ontológicamente independiente de su correlato sensible. Ella no sería un fundamento inmanente de la realidad, sino más bien un fundamento trascendente que hace posible el mundo fenoménico. Veamos algunas de las críticas que fueron hechas en este sentido.

El mismo año en que Kant publica la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Friedrich Heinrich Jacobi publica su famoso *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo* (1787), en donde indica lo que luego se considerará la gran paradoja de la *cosa en sí* en la filosofía kantiana: “sin aquel presupuesto [la *cosa en sí*] no podría entrar en el sistema y con él no podría permanecer dentro del mismo”.^[21] ¿A qué hace referencia Jacobi con esta indicación? El problema señalado es retomado y especificado pocos años más tarde por Gottlob Ernst Schulze y luego revisado por Arthur Schopenhauer. Veamos a qué hacen referencia estos autores para comprender la crítica lanzada por Jacobi en 1787.

En 1792, Schulze publica de manera anónima su *Aenesidemus* y reconoce el problema que surge al considerar que en algunas ocasiones Kant habla de la *cosa en sí* como la causa del fenómeno. Lo que allí se señala es que la *cosa en sí*, sin ser ella misma una representación sensible, es la que proporciona la materia de las intuiciones y por tanto da origen al conocimiento. El problema que ve Schulze es que si consideramos la cuestión de este modo se está haciendo un uso ilegítimo de la categoría de causalidad, la cual solamente se puede emplear dentro de la experiencia. La *cosa en sí*, que no es una representación sensible, sino que, siendo independiente, proporciona la materia de la experiencia, está ella misma más allá de los límites de la experiencia. Por tanto, como de acuerdo a la *Crítica de la razón pura* no puede aplicarse la categoría de causalidad a ninguna realidad independiente, sino que es algo que se aplica a las representaciones sensibles, esta no puede aplicarse a la *cosa en sí*. Luego, Kant no podría afirmar que la *cosa en sí* sea la causa de nuestras impresiones.^[22] Es en este sentido que Jacobi afirma que sin la *cosa en sí* no puede entrar al sistema, puesto

que parece necesario que haya una realidad más allá del fenómeno que sea causa de estos, pero si se acepta esta realidad, no se puede permanecer dentro del sistema kantiano, dado que se estaría haciendo un uso ilegítimo de la categoría de causalidad.

Arthur Schopenhauer, quien había sido alumno de Schulze en Gotinga, realiza la misma crítica sobre la aplicación ilegítima de la categoría de causalidad sobre la *cosa en sí*. En *El mundo como voluntad y representación* Schopenhauer expresa lo siguiente:

la ley de causalidad nos es conocida *a priori*, por consiguiente, es una función de nuestro intelecto y tiene origen *subjetivo* (...). Con ello, toda la intuición empírica permanece sobre una base y un terreno *subjetivos* (...); y no hay nada totalmente distinto de ella, independiente de ella, que pueda ser introducido como *cosa en sí* o presentado como su supuesto necesario. [23]

Siendo la *cosa en sí* y el fenómeno dos realidades ontológicamente diferentes, surge el problema del modo en que puede darse esa relación si la causalidad es una de las categorías del entendimiento y por tanto no tiene aplicación más allá del mundo fenoménico. Schopenhauer va a pensar que, si bien la propuesta kantiana es incorrecta, hay una salida a este problema: considerar a la *cosa en sí* y al fenómeno como dos caras de la misma realidad. Sin embargo, Schopenhauer considera esta nueva interpretación como una reforma del sistema kantiano, y va a ser un punto fundamental en el que, a su juicio, su propia teoría se diferenciará de la filosofía kantiana. Puesto que en el sistema schopenhaueriano la *cosa en sí* kantiana es identificada con la *Voluntad*, el mundo puede concebirse como representación o como *Voluntad*, siendo ambas las dos caras de una misma realidad.

Esta interpretación que Schopenhauer considera propia de su sistema va a considerarse, posteriormente, como una forma de entender la propia teoría kantiana. De acuerdo con esto, Kant no estaría entonces hablando de dos realidades diferentes, sino de dos aspectos o perspectivas de una misma realidad, con lo cual el problema de la aplicación de la causalidad ya no se haría presente. La denominada *interpretación del doble aspecto* hace entonces una lectura de corte epistemológico respecto al estatus de la *cosa en sí*, y afirma que la distinción entre *cosa en sí* y fenómeno no es de carácter ontológico, como si se tratase de dos mundos diferentes, sino que son dos perspectivas mediante las cuales podemos considerar la misma realidad. De esta interpretación se sigue una consecuencia que puede conducir a algunos equívocos: la *cosa en sí*, entendida en sentido negativo como aquello que no es fenómeno, no posee ninguna superioridad ontológica respecto de este último. El problema surge cuando enfrentamos esta afirmación con el hecho de que, como vimos, Kant alega que la *cosa en sí* es la causa o fundamento del fenómeno, lo cual parece sugerir que hay una primacía ontológica de la *cosa en sí* por sobre la realidad fenoménica. ¿Cómo puede afirmar Kant que la *cosa en sí*, en tanto que es aquello que queda al hacer abstracción de todo contenido sensible, es la causa o fundamento del fenómeno? La forma de poder asimilar estas dos afirmaciones es concediendo que causa y fundamento son utilizadas de modo equivalente. Cuando analizamos el problema de la afección desde una perspectiva epistemológica, es necesario poner el acento en que la *cosa en sí*, sin diferir ontológicamente del fenómeno, debe entenderse como el fundamento interno de éste, su correlato inmanente, y no como su causa externa. [24]

En el siguiente apartado propondremos que es posible interpretar de manera analógica la afirmación de que la *cosa en sí* sea la causa o fundamento del fenómeno. Antes que nada, debe resaltarse que el procedimiento analógico cubre ambas interpretaciones respecto al estatus ontológico de la *cosa en sí*. Si tenemos en cuenta la definición de analogía analizada en el capítulo precedente, en donde se indica que ella es “la identidad de la relación entre *fundamentos* y consecuencias (*causas* y efectos)” (KU V 464), se puede afirmar que este procedimiento cubre tanto la posibilidad de un fundamento inmanente -propio de una interpretación epistemológica-, como trascendente- propio de una interpretación ontológica.

4. UNA APROXIMACIÓN ANALÓGICO-SIMBÓLICA AL FUNDAMENTO DEL FENÓMENO

Tal como se señaló anteriormente, el conocimiento al que puede accederse de acuerdo a la perspectiva kantiana se mantendrá dentro de los límites de la experiencia, por lo que hay un ámbito que siempre permanecerá desconocido. Sin embargo, señala Paton, Kant “muestra más allá de cualquier duda razonable, no solo que considera que la cosa en sí misma es incognoscible, sino también que no tiene la menor intención de abandonar su creencia en las cosas en sí mismas”.^[25] El inconveniente es que aquello que queda por fuera de los límites de la experiencia, no es algo carente de importancia, sino que es fundamental para su sistema metafísico. Por ello, en reiteradas ocasiones subraya que aquello que queda por fuera de dichos límites, aunque no puede conocerse en sentido estricto, puede ser *pensado*. Por tanto, y más específicamente referido al tema que aquí estamos indagando, la *cosa en sí* –ya sea como fundamento inmanente o trascendente, podríamos agregar teniendo en cuenta lo expuesto en el apartado anterior– no puede conocerse, pero sí puede *pensarse*. Desde cualquiera de las dos perspectivas, la *cosa en sí* va a remitir a lo incondicionado como fundamento o causa del fenómeno. Cabe aclarar que no pretendemos en esta investigación ahondar en los diferentes casos en que Kant utiliza la noción de *pensar* para hablar, de algún modo, de aquello que queda por fuera de los límites de la experiencia. Solamente nos limitaremos a dilucidar qué se pretende señalar al afirmar que tenemos la posibilidad de *pensar* aquello que queda por fuera de estos límites al referirse al ámbito particular de la *cosa en sí*.

Tenemos que realizar, en primer lugar, algunas aclaraciones respecto de la noción de *pensar* en general para luego especificar el modo en que pretendemos entenderla en relación con la representación simbólica. Las representaciones de la sensibilidad llegan a ser representaciones objetivas solamente mediante la aplicación de conceptos. A la inversa, el pensamiento no puede darse a sí mismo un objeto, puesto que este sólo es dado en la intuición. Para que haya conocimiento, por tanto, tiene que intervenir la sensibilidad. Esto no impide a Kant afirmar que, si el objeto no nos es dado mediante la sensibilidad, sino que sólo tenemos el concepto del objeto, aunque no podamos conocerlo aún podemos *pensarlo*. Visto de este modo podemos afirmar que todo conocer es *pensar*. Sin embargo, no todo *pensar* es conocer. La única condición que Kant impone al *pensar* es el no incurrir en contradicción (*KrV* B XXVI). Si todo conocer es *pensar*, pero no todo *pensar* es conocer, entonces puede dividirse aquello que puede ser *pensado* en dos partes: lo que solamente puede ser *pensado* sin contradicción, y aquello que puede efectivamente ser conocido puesto que se sintetiza una intuición con un concepto. Ahora bien, de acuerdo a la perspectiva de *Los progresos*, podemos proporcionar una intuición a un concepto de dos maneras diferentes: de modo directo o indirecto. Por un lado, tenemos conocimiento en sentido estricto cuando se relaciona un concepto con las representaciones intuitivas provenientes de la sensibilidad, es decir, cuando conceptos e intuiciones se relacionan de modo directo. Sin embargo, tenemos la posibilidad de relacionar de manera indirecta los conceptos con intuiciones, lo cual no da como resultado un conocimiento en sentido estricto, pero sí nos proporciona representaciones simbólicas que nos muestran, indirectamente, la relación entre lo conocido y lo desconocido. Lo que aquí se propone es que cuando Kant indica que podemos *pensar* la *cosa en sí* como fundamento del fenómeno, a lo que se está refiriendo no es solamente a que podamos pensarlo sin contradicción, sino que esta relación puede entenderse de manera simbólica.

En el *Prólogo* a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Kant nos indica lo siguiente respecto de la posibilidad de *pensar* la *cosa en sí*:

no podemos tener conocimiento de ningún objeto como cosa en sí misma, sino solamente en la medida en que sea objeto de la intuición sensible, es decir, como fenómeno (...). Sin embargo, se hace siempre en todo ello –lo que debe notarse bien– la salvedad de que a esos mismos objetos, si bien no podemos *conocerlos* también como cosas en sí mismas, al menos debemos poder *pensarlos* [*denken*] como tales (*KrV* B XXVI).

Cuando en este pasaje se niega el conocimiento de la *cosa en sí* se lo está haciendo solamente en tanto se entiende que no podemos tener un conocimiento en sentido estricto de ella, sino que solamente podemos *pensarla*, lo cual, de acuerdo con nuestra lectura, es más que poder pensarla sin contradicción. En la *Crítica del juicio*, Kant aproxima la analogía en sentido cualitativo, y por tanto la representación simbólica, con la noción de *pensar* al punto de hablar de un *pensar por analogía*. Al considerar la analogía de la causalidad divina con el entendimiento expresa lo siguiente: “La causalidad del ser primero (...) podemos pensarla [*denken*] por analogía con el entendimiento” (KUV: 455) Y a continuación: “(...) debo pensar [*denken*] la causalidad divina sólo por analogía con un entendimiento (...)” (KUV: 455). Kant indica, al mismo tiempo, que incluso la propia noción de *fundamento* [*Grund*] es una noción simbólica, por lo que no se capta mediante una intuición directa sino por medio de la analogía (KUV: 353). De este modo, al asociar la analogía con el *pensar*, es posible sugerir que, en determinadas circunstancias, cuando Kant afirma que podemos *pensar* la *cosa en sí* como fundamento del fenómeno, no solamente hace alusión a *pensar* sin contradicción, sino a que podemos *pensarla* según la analogía. Así, cuando se afirma que podemos *pensar* la *cosa en sí* como *fundamento* del fenómeno, es posible interpretar que se está indicando que tenemos que *pensarla* como un *fundamento simbólico*. Es decir, no se afirma nada directamente respecto de aquella *cosa en sí* que sigue permaneciendo desconocida para nosotros. Sin embargo, se establece la manera mediante la cual debemos *reflexionar* sobre el *fundamento* de los fenómenos.

Es necesario detenernos, finalmente, en una importante cuestión que puede llevar a equívocos respecto a lo que se pretende sostener aquí. De acuerdo con la perspectiva kantiana, puede realizarse una clara distinción entre signos y símbolos. Mientras que los primeros pueden considerarse discursivos, los segundos se ubican en el plano de lo sensible, pues que, aunque indirectamente, producen una exhibición del objeto (KUV: 351-352). En esta línea Caimi advierte que los símbolos

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 mismos sensibles, los signos pertenecen al conocimiento discursivo [...]; mientras que los símbolos pertenecen al conocimiento intuitivo, como los ejemplos y los esquemas (2018, p. LXXIX).^[26]

Una lectura apresurada de esta distinción puede llevar a la siguiente objeción: puesto que los símbolos son exposiciones o presentaciones intuitivas y no discursivas, el procedimiento analógico no debería considerarse un proceso de pensamiento. No discutimos aquí que el símbolo pertenezca al ámbito de la intuición y no del logos. Lo que se afirma, en cambio, es que el proceso mediante el cual se constituye el símbolo puede considerarse un proceso de pensamiento. Veamos esto con algo más de detalle.

En la *Crítica del juicio* Kant indica que la facultad de juzgar es

la facultad de pensar [*denken*] lo particular como contenido en lo universal. Si lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, el Juicio, que subsume en él lo particular (...), es *determinante*. Pero si sólo lo particular es dado, sobre el cual él debe encontrar lo universal, entonces el Juicio es solamente *reflexionante* (V, 179).

Tanto en su modalidad reflexionante como en su modalidad determinante la facultad de juzgar es, de acuerdo a la definición precedente, una facultad de *pensar* [*denken*]. Al mismo tiempo, Kant concibe la analogía como un proceso que opera, en términos estrictos, mediante la facultad del juicio reflexionante, y en donde lo analogado son las reglas de los actos reflexivos y no sus contenidos (KUV: 351). La analogía acontece, por tanto, entre dos actos de reflexión,^[27] y puesto que se fundamenta en la función reflexionante del juicio, también puede ser concebida como un modo de *pensar* en el sentido anteriormente señalado.

Aún podemos avanzar un poco más y sugerir la siguiente interpretación: si bien es cierto que la analogía es posible gracias a la función reflexionante de la facultad de juzgar, el *procedimiento analógico completo* involucra la facultad de juzgar en su doble función. De modo general, el procedimiento es el siguiente: “primero, aplicar el concepto al objeto de una intuición sensible, y después, en segundo lugar, aplicar la mera regla de la reflexión

sobre aquella intuición a un objeto totalmente distinto, y del cual el primero es sólo el símbolo” (KUV: 352). Como puede notarse, es necesario que en primer lugar se conecte, de manera directa, una intuición sensible a un concepto. Este es el punto de partida de la analogía, y se realiza mediante la función *determinante* de la facultad de juzgar. Solamente después de este procedimiento se podrá extraer la regla de la reflexión para poder aplicarla a un orden completamente diferente. El *procedimiento analógico completo* implica, por tanto, un doble movimiento que involucra tanto la función *determinante* como la función *reflexionante* del juicio. Es correcto afirmar, por ende, que una vez producido el símbolo se logra exhibir en la intuición el concepto en cuestión. Es en este sentido que Kant indica que es posible exhibir indirectamente las ideas mediante símbolos. Sin embargo, el símbolo no se presenta ante nosotros salvo que previamente haya un proceso analógico que lo exhiba. Es mediante un *pensar por analogía*, propio de la facultad de juzgar en tanto facultad de *pensar*, que se logra que la idea se presente ante nosotros. El símbolo, recordemos, es una manera *indirecta* de procurar intuiciones a ciertos conceptos que no pueden ser exhibidos directamente (FM XX: 280). Es precisamente debido a que es una manera *indirecta* de procurar intuiciones a conceptos que es necesario un procedimiento analógico que permita la presentación del concepto. En resumen, el procedimiento analógico, que involucra la facultad de juzgar en su doble función, es lo que nos permite sensibilizar determinados conceptos.

Si volvemos al problema de la afección teniendo en cuenta lo precedente podemos preguntarnos: ¿De qué modo es posible pensar esto incognoscible que fundamenta los fenómenos? Si aplicamos la noción de *pensar por analogía* al problema de la conexión entre la *cosa en sí* y el fenómeno podemos concluir que cuando se afirma que la *cosa en sí* es el fundamento del fenómeno no se estaría afirmando nada acerca de aquella realidad suprasensible: ésta seguirá siendo una incógnita, una X vacía. Sin embargo, podemos pensar la relación de modo analógico y afirmar que se puede tener una representación simbólica de aquello que fundamenta al fenómeno. No es un conocimiento de la *cosa en sí*, insistimos, pero sí es un acceso al límite, a la relación que se da entre ambos ámbitos –léase ambos aspectos o ambos mundos. *Pensar* lo incognoscible por analogía –en tanto la analogía es una identidad entre relaciones de fundamentación– es *pensarlo* justamente como fundamento. Cuando decimos que la *cosa en sí* es el fundamento del fenómeno no se transgrede ningún límite, sino que simplemente se exhibe simbólicamente a la *cosa en sí* como aquello que fundamenta al fenómeno.

CONSIDERACIONES FINALES

A fin de examinar si puede considerarse el proceso analógico como aquello a lo que Kant hace referencia cuando propone que podemos *pensar* lo que queda más allá de los límites de la experiencia sensible, comenzamos por examinar la noción de límite como el nuevo punto de partida que conduzca a la metafísica por caminos más seguros. Las contradicciones en las que incurre la razón están arraigadas en su propia estructura, de suerte que ni el más ilustrado de los seres humanos puede librarse de ellas. Kant pretende, por tanto, realizar una crítica sistemática mediante la cual se puedan señalar los límites de la razón, y de este modo, esclarecer la esfera de validez de sus afirmaciones. Partiendo de las precisiones que el autor realiza en *Los progresos*, pudimos concluir que, aunque la metafísica no tiene el tipo de validez científica que pretendían los metafísicos dogmáticos, pueden aceptarse sus afirmaciones en tanto se consideren de manera simbólica. Por supuesto, las representaciones simbólicas no tendrán validez como conocimiento en sentido estricto de lo suprasensible. Sin embargo, ciertos conceptos que no se nos presentan de manera inmediata pueden exhibirse indirectamente mediante un *pensar por analogía* que nos permite simbolizarlos. Más específicamente, lo simbólico nos permite exhibir la relación de lo suprasensible con lo sensible, mostrándonos la utilidad práctica que aquellas ideas pueden tener para nosotros.

Abordamos desde esta perspectiva una discutida afirmación kantiana: la *cosa en sí* es la causa o fundamento del fenómeno. Para ello, en primer lugar, expusimos algunas críticas que se han hecho a dicha afirmación a lo largo de la historia de la filosofía. Observamos que Jacobi, Schulze y Schopenhauer fueron importantes

críticos de esta tesis kantiana. Además, pusimos de manifiesto dos interpretaciones que han surgido al respecto: la *interpretación de los dos mundos* y la *interpretación del doble aspecto*.

Habiendo analizado la cuestión del símbolo a partir de *Los progresos* y realizadas las aclaraciones respecto a la cuestión de la *cosa en sí* pudimos concluir que cuando Kant insiste en que el ámbito de la *cosa en sí* no puede conocerse, pero sí puede *pensarse* como fundamento del fenómeno, es posible que estemos ante una afirmación de carácter simbólico. Cuando decimos que la *cosa en sí* es el fundamento del fenómeno no se están trasgrediendo los propios límites que Kant había propuesto para el conocimiento, sino que se indica, simbólicamente, que el ámbito de los fenómenos limita con algo que es su fundamento.

Hay aún otro aspecto problemático que surge al trazar los límites de la experiencia y que puede ser analizado con la misma estructura. El sujeto, siendo el fundamento de toda experiencia, tampoco puede ser conocido tal como es en sí mismo. Del mismo modo que se le niega a la razón la posibilidad de conocer los objetos en tanto *cosas en sí*, también nos queda un *yo nouménico* al que no podemos acceder pero que podemos, sin embargo, *pensar*, lo cual va a ser fundamental para la filosofía práctica kantiana. Es posible sugerir lo siguiente: si abordamos la cuestión del *yo nouménico* desde una perspectiva analógica, podemos pensar que, aunque todas nuestras acciones puedan parecer determinadas desde el punto de vista fenoménico, puede considerarse a este yo *como si* fuese libre, es decir, como el fundamento simbólico de nuestras acciones. Examinar en detalle la aplicación de perspectiva simbólica al ámbito de la filosofía moral, y en particular a la cuestión del *yo nouménico*, requeriría un estudio que excede los límites de este trabajo pero que dejamos señalado puesto que puede conducir a nuevas investigaciones.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* (D. M. Granja Castro, Trad.), Barcelona, Anthropos, 1992.
- Amaya Pérez, Ulises S., “El Símbolo como Limitación y Tránsito en el sistema Kantiano”, *Teoría y Praxis*, 29, 2016, pp.115-127. DOI: 10.5377/typ.v0i29.6352
- Beade, Ileana P., “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”, *Tópicos*, 36, 2009, pp. 83-118. DOI: 10.21555/top.v36i1.128
- Beade, Ileana P., “La doctrina kantiana de los dos mundos y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción fenómeno/cosa en sí”. *Límite, Revista de filosofía y psicología*, 8, 27, 2013, pp. 19-37.
- Benvenuto, Rodrigo M., “Analogía y símbolo: Conceptos claves para la articulación entre naturaleza y libertad en la *Kritik der Urteilskraft* de Kant”, *Signos Filosóficos*, 40, 2018, pp. 88-115.
- Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder Editorial, 2004.
- Bielefeldt, Heiner, *Symbolic representation in Kant's practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Caimi, Mario, “La Metafísica de Kant”, en Kant, I., *Los progresos de la metafísica*, Buenos Aires, Eudeba, 2008.
- Charpenel Elorduy, Eduardo, “Pensar la moral desde la belleza: Una lectura del parágrafo cincuenta y nueve de la *Kritik der Urteilskraft*”, *Tópicos (México)*, 41, 2011, pp. 183-219.
- De Vleeschauwer, Herman J., *La evolución del pensamiento kantiano* (R. Guerra Trad.), México, UNAM, 1962.
- Duque, Félix, “Estudio preliminar”, en Kant, I., *Sobre el Tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz y Wolff?*, Madrid, Tecnos, 1987.
- Freuler, Leo, “L'origine et la fonction de la metaphysica naturalis chez Kant”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96, 3, 1991, pp. 371-394.
- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte* (J. L. Villacañas, Trad.), Barcelona, Círculo de lectores, 1996.

- Jáuregui, Claudia, “Causalidad ascendente y descendente: Kant y la peculiar unidad de los fines de la naturaleza”, *Praxis Filosófica*, 49, 2019, pp. 87-106. DOI: 10.25100/pfilosofica.v0i49.7948
- Kant, Immanuel, *Crítica de la razón pura* (M. Caimi, Trad.), Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Kant, Immanuel, *Crítica del juicio* (M. G. Morente, Trad.), Madrid, Gredos, 2010.
- Kant, Immanuel, *Kants gesammelte Schriften. Herausgegeben von der Akademie der Wissenschaften von der Deutschen/Göttingen Akademie der Wissenschaften*, De Gruyter, Berlin, 1902.
- Kant, Immanuel, *Los progresos de la metafísica* (M. Caimi, Trad.), México, FCE, 2008.
- Kant, Immanuel, *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia* (M. Caimi, Trad.), Buenos Aires, Editorial Charcas, 1984.
- Leserre, Daniel, “Símbolo y comunicación: La reflexión del lenguaje en la *Crítica de la facultad de juzgar*”, *Cuadernos del Sur. Filosofía*, 34, 2005, pp. 9-22
- Marty, François, “L’analogie chez Kant: Une notion critique”, *Les Études Philosophiques*, 3/4, 1989, pp. 455-474.
- Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden: Oder, Vorlesungen Über das Daseyn Gottes*, Berlin, Von Christian Friedrich Voß und Sohn, 1785.
- Mendelssohn, Moses, *Morning Hours: Lectures on God’s existence* (D. O. Dahlstrom, & C. Dyck, Trans.), Berlin, Springer, 2011.
- Menke, Christoph, “La reflexión en lo estético y su significado ético: Una crítica a la solución kantiana”, *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 36, 2004, pp. 139-151. DOI: 10.5565/rev/enrahonar.371
- Paton, Herbert James, *Kant’s Metaphysics of Experience*, London, G. Allen & Unwin, 1936.
- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación* (P. López de Santa María, Trad.), Madrid, Trotta, 2009.
- Schulze, Gottlob Ernst, *Aenesidemusoder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Fleckeisen, Helmstedt, 1792.
- Torretti, Roberto, *Manuel Kant, estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Diego Portales, 2013.

NOTAS

[1] Las obras del corpus kantiano se citan según la edición de la Academia Prusiana de las Ciencias (Ak.), en donde los números romanos indican el tomo, mientras que los arábigos indican la página citada. La *Crítica de la razón pura* .K_rV se cita, como es usual, por las siglas del título original y teniendo en cuenta la distinción entre las ediciones A y B. Las citas de *Prolegómenos* serán indicadas mediante la abreviatura *Prol.*, mientras que las de *Los Progresos de la metafísica* se denominarán por sus siglas *FM*. Por último, la *Crítica del Juicio* se cita por sus siglas *KU*.

[2] Marty, François, “L’analogie chez Kant: Une notion critique”, *Les Études Philosophiques*, 3/4, (1989), p. 455 [455-474].

[3] Jáuregui, Claudia, “Causalidad ascendente y descendente: Kant y la peculiar unidad de los fines de la naturaleza”, *Praxis Filosófica*, 49 (2019), pp. 87-106.

[4] Bielefeldt, Heiner, *Symbolic representation in Kant’s practical philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, p. 6.

[5] Menke, Christoph, “La reflexión en lo estético y su significado ético: una crítica a la solución kantiana”, *Enrahonar: quaderns de filosofia*, 36 (2004), pp. 139-151.

[6] Charpenel Elorduy, Eduardo, “Pensar la moral desde la belleza: una lectura del párrafo cincuenta y nueve de la *Kritik der Urteilkraft*”, *Tópicos (México)*, 41 (2011), pp. 183-219.

[7] Cf. Duque, Félix, “Estudio preliminar”, en Kant, I., *Sobre el Tema del Concurso para el año de 1791 propuesto por la Academia Real de Ciencias de Berlín: ¿Cuáles son los efectivos progresos que la Metafísica ha hecho en Alemania desde los tiempos de Leibniz*

y Wolff?, Madrid, Tecnos, 1987, pp. XIII-XIV y De Vleeschauwer, Herman J., *La evolución del pensamiento kantiano*, México, UNAM, 1962, p. 164.

[8]Caimi, Mario, “La Metafísica de Kant”, en Kant, I., *Los progresos de la metafísica*, Buenos Aires, Eudeba, 2008, p. XXIII.

[9]En el Tercer Manuscrito de *Los progresos*, y en un sentido análogo, podemos leer lo siguiente: “El antiguo nombre de esta ciencia, μετὰ τὰ φυσικά, ya da una indicación sobre la especie de conocimientos a los que se dirigía la intención con ella. Se pretende sobrepasar, por medio de ella, todos los objetos de la experiencia posible (*trans physicam*), para conocer, en lo posible, aquello que no puede en absoluto ser objeto de experiencia; y la definición de la metafísica, según la intención que contiene el fundamento de nuestra búsqueda de una ciencia tal, sería, entonces: es una ciencia de avanzar del conocimiento de lo sensible al conocimiento de lo suprasensible” (*FM XX*: 316).

[10]En una de las notas marginales de *Los progresos* se traza la misma diferencia, pero haciendo énfasis en que los símbolos son también esquemas. Así, se considera un “esquematismo real (trascendental) [y un] esquematismo por analogía (simbólico)” (*FM XX*: 332).

[11]Marty, F., *L’analogie chez Kant*, p. 470.

[12]Cf. Charpenel Elorduy, E., “Pensar la moral desde la belleza”, pp. 187-188; y Amaya Pérez, Ulises S., “El Símbolo como Limitación y Tránsito en el sistema kantiano”, *Teoría y Praxis*, 29 (2016), p. 120 [115-127].

[13]“Ich kenne daher die Schriften der großen Männer, die sich unterdessen in der Methaphysik hervorgethan, die Werke Lamberts, Tetens, Plattners und selbst des alles zermalmenden Kants, nur aus unzulänglichen Berichten meiner Freunde oder aus gelehrten Anzeigen, die selten viel belehrender sind” (Mendelssohn, Moses, *Morgenstunden*, Von Christian Friedrich Voß und Sohn, 1785, p. 1). No hemos encontrado traducción castellana fiel para la expresión *alles zermalmenden*. La traducción elegida por Dahlstorm y Dyck (Mendelssohn, M., *Morning Hours*, Berlin, Springer, 2011, p. xix) en la edición inglesa de la obra es *all-quashing*, la cual rescata un sentido análogo a la expresión alemana. Un sentido similar en castellano puede encontrarse en la frase *DESTRUCTOR DE TODO*, __ o mejor aún, en la formación del término *omnidestructor*.

[14]Beuchot, Mauricio, *Hermenéutica, analogía y símbolo*, México, Herder Editorial, 2004, p. 147.

[15]Cf. *Prol.* IV: 358 y IV: 360; *KUV*: 448, nota al pie; *FM XX*: 280.

[16]Freuler, Leo, “L’origine et la fonction de la metaphysica naturalis chez Kant”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 96 (1991), p. 345, nota 69 [371-394].

[17]Existen mentadas discusiones acerca de la posibilidad de identificar las nociones de *causa* y *fundamento* dentro de la filosofía trascendental kantiana. Como se observará en el apartado siguiente, la diferencia entre las nociones de causa y fundamento tiene consecuencias importantes sobre las diferentes interpretaciones respecto a la forma en que puede entenderse la relación entre *cosa en sí* y fenómeno. Aun así, es posible abordar ambas posibilidades mediante una estrategia analógica.

[18]Allison, Henry E., *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa*, Barcelona, Anthropos, 1992, p. 365.

[19]Cf. *KrV*: A 277/B 333, A 288/B 344, A 358, A 372, A 379-380, A 393, A 494/B 522.

[20]Para una exposición detallada de esta problemática puede consultarse Torretti, Roberto, *Manuel Kant, estudio sobre los fundamentos de la filosofía crítica*, Santiago de Chile, Ed. Universidad Diego Portales, 2013, pp. 532-542; y Beade, Ileana, “Consideraciones acerca del concepto kantiano de objeto trascendental”, *Tópicos*, 36 (2009), [83-118].

[21]Jacobi, Friedrich Heinrich, *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, Barcelona, Círculo de lectores, 1996, p. 447.

[22]“El objeto más allá de nuestras representaciones (la cosa en sí misma) que, según la Crítica de la Razón, se supone que ha proporcionado la materia de las intuiciones al influir sobre nuestra sensibilidad, no es en sí mismo una intuición o representación sensible, sino que debe ser algo realmente independiente y distinto de esta. Por lo tanto, de acuerdo con los propios resultados de la Crítica de la Razón no se le pueden aplicar ni el concepto de causa [*Ursache*] ni el de realidad. Y si la Deducción trascendental de las Categorías que proporciona la Crítica de la Razón es correcta, uno de los principios más excelentes de la Crítica de la Razón –que todo conocimiento comienza con los objetos que afectan nuestra mente– es también incorrecto y falso” (Schulze, Gottlob Ernst, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*, Fleckeisen, Helmstedt, 1792, pp. 263-264. Traducción propia).

[23]Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2009, t. I, pp. 500-501.

[24]Beadé resalta que “[e]ntendida como *fundamento*, la *causa* no necesariamente ha de ser pensada como algo diverso del efecto (o algo *trascendente* respecto de él), sino que puede ser concebida asimismo como fundamento *interno* o *inmanente*; de tal modo, el *fundamento* sería pensado como lo *subyacente* al fenómeno, lo que *se oculta tras él*, o bien como lo *interior* de aquello que *aparece* externamente como fenómeno” (Beadé, Ileana, “La doctrina kantiana de los dos mundos y su relevancia para la interpretación epistémica de la distinción fenómeno/cosa en sí”. *Límite, Revista de filosofía y psicología*, 27 (2013), pp. 33-34 [19-37]).

[25]Paton, Herbert James, *Kant's Metaphysics of Experience*, London, G. Allen & Unwin, 1936, t. II, p. 453.

[26]Caimi, Mario, “La metafísica de Kant”, p. LXXIX. En el mismo sentido Lessere afirma que “[l]a exhibición intuitiva de una representación puede ser (...) intuitiva en sentido propio o simbólica. Ambas son exhibiciones en todo el sentido del término, esto es, formas de presentar un objeto. Por referirse indirecta pero efectivamente a intuiciones, el procedimiento simbólico es considerado como una forma de conocimiento intuitivo que se opone al discursivo; y el símbolo es una forma de exhibición indirecta que no por ello deja de ser intuitiva” (Lessere, Daniel, “Símbolo y comunicación: La reflexión del lenguaje en la *Crítica de la facultad de juzgar*”, *Cuadernos del Sur. Filosofía*, 34 (2005), [9-22]).

[27]Cf., por ejemplo, Benvenuto, Rodrigo M., “Analogía y símbolo: Conceptos claves para la articulación entre naturaleza y libertad en la *Kritik der Urteilskraft* de Kant”, *Signos Filosóficos*, 40 (2018), p. 99 [88-115]; y Menke, Christoph, “La reflexión en lo estético y su significado ético”, p. 141.