

HACIA UN SENTIDO CRÍTICO DE LA ANALOGÍA

Pedro José Herráiz Martínez
Universidad de Valladolid

Resumen: Este artículo pretende hacer un seguimiento del sentido de la analogía en el pensamiento moderno, tomando como hitos de referencia las figuras de Leibniz, Hume y Kant. Este recorrido esquemático transcurre desde el sentido ontológico de la analogía en Leibniz, por el intento manifiesto de restricción del uso de la analogía en Hume, hasta desembocar en un sentido crítico-hermenéutico en Kant.

Palabras clave: Analogía, Leibniz, Hume, Kant, filosofía moderna.

Abstract: This paper seeks to follow the meaning of analogy in modern thought, taking as landmarks figures as Leibniz, Hume and Kant. This schematic itinerary goes from the ontological sense of analogy in Leibniz, the clear attempt of restricting the use of analogy in Hume, until the critical-hermeneutical sense of analogy in Kant.

Key words: Analogy, Leibniz, Hume, Kant, Modern Philosophy

1. ANALOGÍA EN LEIBNIZ

En su artículo “El principio de analogía en Leibniz” el profesor Bernardino Orío de Miguel subraya que en Leibniz la analogía es expresión de la armonía universal¹. El sentido leibniziano de la analogía lo califica Orío de Miguel como “sentido fuerte”, en el que “una sustancia se dice y se expresa por otra”, pues cada una es una “concentración del universo” en armonía, algo que mantiene Leibniz en múltiples pasajes de su obra, desde la correspondencia con Arnauld y con Foucher, como en el *Discurso de Metafísica* o en la polémica con Bayle², en tanto que esta armonía universal es el “marco referencial paradigmático” desde el que Leibniz desarrolló siempre su pensamiento³.

Este autor va desgranando las formulaciones y sucesivas precisiones del principio de analogía por parte de Leibniz, comenzando con su arraigo en la uniformidad y continuidad de las leyes de la naturaleza, que es su fundamento ontológico y del que Leibniz deriva la utilización de todos sus elementos por analogía. Desde aquí no resulta sorprendente plantear la analogía como “fundamento de la verdad”⁴, ni la formulación que ofrece en la carta de mayo de 1704 a Lady Masham –Damaris Dudworth de soltera, hija de Ralph Cudworth, uno de los más importantes integrantes del grupo conocido como platónicos de Cambridge–, en cuya casa había acogido a John Locke, que fallecería pocos meses después: “como yo estoy totalmente por el principio de uniformidad que creo [sic] que la naturaleza observa en el fondo de las cosas al mismo tiempo que varía en sus maneras, grados y perfecciones, toda mi hipótesis viene a reconocer, en las sustancias alejadas de nuestra vista y observación, una suerte de proporcionalidad respecto de las que están a nuestro alcance”⁵.

En cuanto al uso del principio de analogía, Orío de Miguel se centra en la carta de Leibniz a la entonces duquesa Sofía Carlota, más tarde emperatriz de Prusia, del 28 de octubre (4 de noviembre por el calendario juliano) de 1696. En esta carta –comenta Orío de Miguel– “Leibniz recorre, mediante su particular uso lingüístico de las comparaciones y las conjunciones consecutivas y causales, todos los órdenes del ser, desde la física hasta la matemática, la metafísica y la psicología”⁶.

La “*harmonia rerum*” expresada en la analogía permite a Leibniz aplicar “una especie de principio de transferencia” que, a través de las series de correspondencias, permite pasar de un campo de conocimiento a otro⁷. En su

¹ B. ORÍO DE MIGUEL, “El principio de analogía en Leibniz”, en *Enrahonar* 14 (1988) 33-61.

² *Ibid.*, p. 50.

³ *Ibid.*, p. 34.

⁴ *Ibid.*, p. 51.

⁵ *Ibid.*, p. 53.

⁶ *Ibid.*, p. 55.

⁷ O. M. ESQUISABEL, “Leibniz y el concepto de analogía”, en *Revista de Filosofía y Teoría Política* 39 (2008) p. 12. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.3621/pr.3621.pdf

trabajo “Leibniz y el concepto de analogía”, Oscar Esquisabel se centra especialmente en la analogía de proporcionalidad, que él reconoce como “de carácter más bien estructural, mientras que la analogía de atribución es de carácter sustantivo”⁸. La semejanza que siempre está presente en la analogía, en el caso de las analogías de proporcionalidad es la de una relación entre atributos y dominios diferentes, es una semejanza entre relaciones, no directa entre predicados o atributos⁹. Esquisabel identifica en la utilización de la analogía en las matemáticas el uso de ese “principio de transferencia mediante el cual se puede pasar válidamente de las proposiciones verdaderas de uno [dominio de conocimiento] a las correspondientes proposiciones del otro sin pérdida del rigor de la fundamentación”¹⁰.

Esquisabel recoge de la analogía de atribución el que constituye el fundamento de las inducciones, que permite conjeturar la ley de una serie, así como interpolar valores que faltan para completar las lagunas en la serie, en función de la continuidad. Pero le interesa más la analogía de las “correspondencias estructurales”, la aplicación que hace Leibniz del “principio de transferencia” que se deriva de ellas. En este sentido, Esquisabel señala que esta analogía “se sustenta en una relación de isomorfismo”, como “caracterización bastante adecuada del concepto de semejanza”¹¹. Esto le permitió a Leibniz, en primer lugar, establecer las correspondencias o “transferencias” entre la lógica y la matemática: entre la “composición de los conceptos y la de los números”, “entre las formas y operaciones lógicas y las estructuras y operaciones matemáticas”¹². Estas correspondencias entre lógica y matemática llevan a buscar la aplicación metafísica, y sobre ello Leibniz establece la distinción entre verdades necesarias y contingentes, y a la relación de “expresión” que conecta una mónada al resto de ellas: “la idea de que la mónada constituye un centro de representación y de expresión implica la noción de isomorfismo, es decir, de una estructura que permanece invariante a pesar de las transformaciones”¹³.

Finalmente, como soporte conceptual de la analogía, Esquisabel se plantea la noción de semejanza en Leibniz, porque “establecer analogías es captar semejanzas”. Pero habría dos conceptos de semejanza. El primero, más amplio, “se acerca a la idea de ‘parecido’ (*resemblance*), que se funda en la comparabilidad de dos o más cosas sobre la base de la posesión de cualidades más o menos comunes”¹⁴. El segundo tendría un sentido más estricto y se refiere a la posibilidad de establecer correlaciones estructurales entre lo que

⁸ *Ibid.*, p. 14.

⁹ *Ibid.*, p. 13.

¹⁰ *Ibid.*, p. 14.

¹¹ *Ibid.*, p. 19.

¹² *Ibid.*

¹³ *Ibid.*, pp. 20 y 22.

¹⁴ *Ibid.*, p. 22.

se determina semejante. En esta línea encuentra que está el concepto leibniziano de “discernibilidad por co-percepción”¹⁵. Según ésta, “si dos cosas son indiscernibles cuando se las considera separadamente, es decir, cuando no se tiene en cuenta la magnitud, que sólo se puede conocer por comparación, ello tiene su fundamento en que poseen una *forma idéntica*”¹⁶. Esta identidad formal trató de precisarla mediante el principio de “intercambiabilidad *salva veritate*”, aunque resulte que no es bastante para diferenciar claramente entre semejanza e identidad. No obstante, termina considerando que “no faltan elementos de juicio para sostener que Leibniz concibió la semejanza como una cierta correspondencia o correlación que mantiene invariante la estructura”¹⁷. Porque “la determinación de la semejanza implica una abstracción formal respecto del contenido material de los objetos semejantes, de modo tal que sólo se tienen en cuenta las relaciones formales o estructurales (el orden y la forma de conexión, por ejemplo) de los componentes de los objetos considerados”¹⁸.

2. EL USO DE LA ANALOGÍA EN HUME

Uno de los resultados del planteamiento escéptico de Hume podemos reconocerlo en sus explicaciones de la causalidad. También, desde luego, en su atomismo epistemológico. Ese planteamiento escéptico que despertaría a Kant de su sueño dogmático tiene su correlato lógico en una interpretación restringida de lo que podría denominarse el “principio de analogía”.

Hume no sólo aplica la analogía a la hora de establecer ese “cemento del universo” que son los principios de asociación de ideas, entre los que está el de semejanza. No es de importancia menor atender al hecho de que esos principios de asociación por los que la mente pone en relación unas ideas y otras por su propia naturaleza son en él correlato de las leyes de la física newtoniana, como la de la gravitación, hasta el punto de referirse a esos principios como cemento, no ya entre las ideas, sino del universo mismo. Es el mismo principio que actúa al suponer la uniformidad y constancia en el comportamiento de las cosas, por lo que el hábito de las experiencias pasadas nos lleva a creer que en el futuro volverá a ocurrir del mismo modo, según explica su concepto de causalidad.

Inicialmente parece que Hume usa la analogía restringiéndola a su sentido etimológico, como una relación establecida por comparación entre dos

¹⁵ *Ibid.*, p. 23.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 23-24.

¹⁷ *Ibid.*, p. 25. Propone el siguiente ejemplo: “en un fragmento sobre matemática universal, se introduce el concepto de semejanza a partir de su dependencia del concepto de correspondencia, de acuerdo con el cual hay una correspondencia entre dos conjuntos de cosas cuando hay una transformación biunívoca de los elementos de un conjunto en los elementos del otro tal que mantiene invariantes las relaciones que existen entre los elementos de cada uno de los conjuntos”.

¹⁸ *Ibid.*

términos que se conocen previamente. Esto es así en los casos de la semejanza y la contigüidad en el espacio y en el tiempo. Pero en su explicación de la causalidad, la relación de analogía se da respecto a un término del que no se tiene experiencia (algo futuro). Esa analogía de la creencia es posible porque se supone una analogía previa que expresa ese comportamiento uniforme de las cosas.

Sin embargo, en los *Diálogos sobre la religión natural*, el desconocimiento de un término de la relación en el caso de la idea de Dios es lo que lleva a Hume a rechazar por ilegítima la aplicación de ese principio de analogía. La existencia de Dios no se puede probar porque si se desconoce un término (Dios), no hay posibilidad para la comparación, y por tanto no se puede establecer la relación de analogía. Esto se ha convertido en el paradigma del rechazo de la analogía, con la pretensión de reducirlo a un recurso para uso interno de la teología cristiana católica en concreto, pues la protestante se desarrolla precisamente sobre el rechazo de la aplicación teológica de la analogía.

Aun encontramos otro caso en el que Hume hace uso expreso de la analogía, siendo ésta clave para interpretar el sentido naturalista de su emotivismo moral y de su subjetivismo ético y estético. Son fundamentales al respecto los textos con los que finaliza la *Investigación sobre los principios de la moral* (Conclusión y Apéndice I), contrastados con los de *La norma del gusto*. El énfasis en el sentimiento de censura o aprobación como inductores de la acción moral concluye con la determinación del papel de la razón, que “expresa el conocimiento de la verdad y la falsedad”, cuyo canon, fundado “en la naturaleza de las cosas” es “eterno e inflexible”. Por su parte, el gusto, que proporciona el motivo para la acción, es expresión igualmente de la naturaleza humana, y ambos –razón y gusto– tienen su origen en esa “Suprema Voluntad que infunde sobre cada ser su peculiar naturaleza”¹⁹. Así es que encontramos perfecta continuidad cuando afirma respecto al gusto que hay un “sentido” del gusto por el que el sentimiento estético, tan peculiar de cada uno en principio, remite a la propia naturaleza humana, que es *igual* en todos nosotros. Por eso, el gusto estético es educable, y Hume habla de “delicadeza” a la hora de emitir el juicio correspondiente²⁰.

No vamos a entrar en la discusión sobre la valoración de Hume respecto a los argumentos por analogía, sean deductivos, inductivos o “no-inductivos” como los clasificaba Stephen Barker²¹. Sólo recogemos la apreciación de éste sobre que “en las partes centrales de los *Diálogos* es Filo quien más extensamente usa el razonamiento por analogía en orden a razonar sobre cómo ha de

¹⁹ D. HUME, *Investigación sobre los principios de la moral*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2008, p. 210.

²⁰ D. HUME, *Sobre la norma del gusto y otros ensayos*, Barcelona, Península, 1989, pp. 33, 37.

²¹ Stephen F. BARKER, “Reasoning by Analogy in Hume’s *Dialogues*”, en *Informal Logic* XI, 3 (1989) 173-184. Barker se centra en los planteamientos del argumento del “diseño”. Esto no deja de ser relevante, pues es la misma cuestión de la teleología que aborda Kant en la segunda parte de su *Crítica del juicio*.

ser evaluado el argumento de Cleantes²²; y recordemos que Cleantes no es precisamente el personaje que sustenta las posiciones de la religión revelada –cual es el caso de Demea–, sino el que propugna la religión natural, en tanto que Filo “es identificado como escéptico y, en la mayoría de los pasajes, claramente es el que más se aproxima a la propia voz de Hume”²³. El argumento de Cleantes toma como referencia la similitud –analogía– entre el obrar humano y el de la naturaleza, y puesto que el obrar humano es por “diseño”, el Autor de la Naturaleza obrará de una manera similar a la de la mente humana, “según todas las reglas de la analogía”²⁴. Cleantes pone en juego los sentidos lógico, epistemológico y ontológico de la analogía, y Barker determina que el de Cleantes es un “argumento inductivo por analogía” que adopta la siguiente forma: “se ha observado de *a, b, c, ...* que cada uno de ellos tiene la propiedad *F* y la propiedad *G*; se observa que *n* tiene la propiedad *F*; luego, probablemente *n* tiene la propiedad *G*”²⁵. Como es inductivo, la conclusión sólo es probable, pero “el nervio lógico del razonamiento depende de que el caso *n* sea similar a los otros casos observados”²⁶. Aquí el subrayado recae sobre esa similitud. Así, la discusión entre Cleantes y Filo se dirige hacia la discrepancia respecto al alcance de las similitudes, lo que da lugar a un tipo de argumento que sigue utilizando el principio de analogía, hasta el punto en que Barker afirma que es Filo el que hace un mayor uso de meta-argumentos por analogía con el fin de evaluar la fortaleza o debilidad de los argumentos por analogía de Cleantes. Para ello Filo presenta ejemplos de argumentos fuertes de este tipo, pretendiendo que hay “poca analogía” de éstos con los de Cleantes. Por sus ejemplos, Filo considera que la fuerza de los razonamientos inductivos por analogía se la proporciona “el enorme peso de la experiencia observacional altamente relevante”²⁷. Pero esos meta-argumentos requieren una decisión acerca del alcance de similitudes y diferencias. Para ello no contamos con

²² *Ibid.*, p. 180.

²³ *Ibid.*, p.173.

²⁴ D. HUME, *Diálogos sobre la Religión Natural*, Madrid, Tecnos, 2004, p. 86: “Pasead vuestra mirada por el mundo, contempladlo en su totalidad y a cada una de sus partes: encontraréis que no es sino una gran máquina, subdividida en un infinito número de máquinas más pequeñas, que a su vez admiten subdivisiones hasta un grado que va más allá de lo que pueden rastrear y explicar los sentidos y facultades del ser humano. Todas esas diferentes máquinas, y hasta sus partes más diminutas, están ajustadas entre sí con una precisión que cautiva la admiración de cuantos hombres las han contemplado. La curiosa adaptación de medios a fines, a lo largo y ancho de toda la naturaleza, se asemeja exactamente, aunque excediéndolos con mucho, a los productos del humano ingenio: del designio, el pensamiento, la sabiduría, y la inteligencia humanas. Puesto que los efectos, por tanto, se asemejan unos a otros, nos sentimos inclinados a inferir, por todas las reglas de la analogía, que también las causas se asemejan, y que el Autor de la naturaleza es en algo similar a la mente del hombre, aunque dotado de facultades mucho más amplias, que están en proporción con la grandeza de la obra que ha ejecutado”.

²⁵ S. F., BARKER, *op. cit.*, p. 175.

²⁶ *Ibid.*, Barker enumera las condiciones de inductividad en *Ibid.*, p. 176.

²⁷ *Ibid.*, p. 180. Barker pretende mostrar que estos metaargumentos sobre el alcance de las similitudes y, por tanto, de la fuerza o no de la analogía constituyen otro tipo de argumentos por analogía, que llama “no inductivos”.

ningún procedimiento de decisión normalizado. No obstante, Barker afirma que esto no es necesario para ser capaces de reconocer diferencias genuinas: “la falta de tales procedimientos de decisión no hace necesariamente de estos juicios impresiones meramente subjetivas, a partir de las que cualquier opinión es tan buena como otra (...) Entre los argumentos por analogía puede haber diferencias de fuerza reales incluso en ausencia de procedimientos de decisión para demostrar esas diferencias”²⁸.

3. EL “CONOCIMIENTO POR ANALOGÍA” EN KANT

En los *Prolegómenos*, Kant se refiere expresamente al “conocimiento por analogía” cuando trata del sentido trascendental de las ideas de la razón, y concretamente del Ser supremo. Lo sitúa en el contexto preciso del debate de Hume sobre el deísmo y el teísmo en los *Diálogos*. Kant pretende soslayar los argumentos de Hume contra el antropomorfismo que, a ojos de Kant, Hume consideraría inseparable del teísmo. Kant pretende compaginar el “precepto de evitar todos los juicios trascendentes de la razón pura” con “el de elevarnos hasta conceptos que yacen fuera del campo del uso inmanente (empírico)”. Ambos preceptos son contradictorios “aparentemente”, pero considera que pueden coexistir si nos mantenemos “en el límite del uso lícito de la razón”. Nos mantenemos en ese límite cuando las posibles atribuciones las referimos a la *relación*:

Pues entonces no atribuimos al Ser supremo, *en sí*, ninguna de las propiedades mediante las cuales pensamos los objetos de la experiencia, y así evitamos el antropomorfismo *dogmático*; atribuimos, sin embargo, estas propiedades a la relación de aquel Ser con el mundo, y nos permitimos un antropomorfismo *simbólico* que, en verdad, atañe sólo al lenguaje y no al objeto mismo²⁹.

Este penúltimo párrafo del parágrafo 57 da paso a esa afirmación inicial del 58: “un conocimiento tal es el conocimiento *por analogía*”³⁰. Entonces explica que analogía “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.” El ámbito de la analogía es el de la *relación* y la *existencia*. Nótese que Kant no dice fenómenos, sino “cosas”. En la *Crítica de la Razón Pura*, al determinar en qué consisten las “analogías de la experiencia” como principios del entendimiento puro, Kant dice que “tienen la particularidad de que no se refieren a los fenómenos ni a la síntesis de su intuición empírica, sino simplemente a la existencia de tales fenómenos y a la *relación* que guardan entre sí con respecto a esa su

²⁸ *Ibid.*, p. 178.

²⁹ I., KANT, *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Madrid, Istmo, 1999, §57, p. 265.

³⁰ *Ibid.*, p. 267.

existencia”³¹. En función de esta consideración, Kant distingue entre principios constitutivos o constructivos –los que hacen posible la determinación del fenómeno– y principios regulativos, como las analogías, que justifican las inferencias respecto a la “relación de existencia”. Así lo recoge John Callanan en su trabajo “Kant on Analogy”³². Esto le permite considerar que los principios regulativos como las analogías en su sentido filosófico avalan una inferencia respecto al hecho de la existencia de un fenómeno en lo que respecta a otros fenómenos, aunque esto no nos permita llegar a conocer la caracterización y la individualidad específica de ese fenómeno, lo que será de crucial importancia aplicado a la segunda de las tres analogías de la experiencia: la causalidad, en debate expreso con Hume³³.

Los principios constitutivos –axiomas y anticipaciones– no se pueden aplicar a la existencia, porque ésta no se puede construir a priori. Así es que el significado matemático de las analogías es muy distinto. En las matemáticas las analogías “constituyen fórmulas que expresan la igualdad de dos relaciones cuantitativas y son siempre *constitutivas*; de forma que, dados tres miembros de la proporción, se da también el cuarto, es decir, puedo construirlo. En filosofía, en cambio, la analogía no es la igualdad de dos relaciones *cuantitativas*, sino la de dos relaciones *cualitativas*. 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”³⁴.

Aunque hay distintas interpretaciones, lo que inicialmente sugiere este pasaje es que tanto en el sentido matemático de las analogías como en el filosófico hay implicados cuatro miembros. La diferencia estaría en que en la analogía matemática lo que se concluye es ese cuarto miembro como tal, y por eso dice Kant que se construye; mientras que en el caso del sentido filosófico de la analogía no hay tal construcción, sino la constatación de una relación a un cuarto miembro. Por eso posee un carácter meramente *regulador*, no constitutivo³⁵. Pero esto precisamente permite incluir la consideración de la existencia. El entendimiento no puede constituir, construir, “determinar” ninguna existencia; pero la relación y la existencia se necesitan trascendentalmente.

El ejemplo de la cera y la arcilla de la “disciplina de la razón pura” ilustra muy bien esto que nos muestra Kant: “la cera se derrite al ser iluminada por la luz solar, mientras que esta misma luz endurece la arcilla. Ningún entendimiento podría adivinar este hecho a partir de los conceptos de tales cosas y, menos todavía, inferirlo conforme a una ley. Sólo la experiencia puede

³¹ I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, Madrid, Alfaguara, 1978, A178/B220.

³² J. CALLANAN, “Kant on Analogy”, en *British Journal for the History of Philosophy* 16, n. 4 (2008) 747-772.

³³ Recordemos que la primera es la de la sustancia en función del principio de permanencia, la segunda la de la causalidad en función del principio de sucesión temporal, y la tercera es la de la comunidad o acción recíproca en función del principio de simultaneidad.

³⁴ I. KANT, *Crítica de la Razón Pura*, A179-180/B222.

³⁵ *Ibid.*, A180/B222.

enseñar semejante ley. En la lógica trascendental hemos visto, en cambio, que, si bien nunca podemos ir *inmediatamente* más allá del contenido del concepto que se nos da, sí podemos conocer a priori la ley de su conexión con otras cosas, aunque sólo en relación con un tercero, a saber, la experiencia posible y, por tanto, a priori al fin y al cabo. Si se derrite, pues, la cera que antes era sólida puedo conocer a priori que algo ha tenido que preceder (por ejemplo, calor solar), a lo que ha seguido ese derretirse de acuerdo con una ley constante, aunque, prescindiendo de la experiencia, no podría conocer a priori y de modo *determinado* ni la causa a partir del efecto, ni éste a partir de aquélla. Así, pues, Hume cometió el error de inferir la contingencia de la ley de la contingencia de nuestra determinación según la ley³⁶. El subrayado de Kant nos dirige hacia mediación aunque ésta no nos proporcione un contenido determinado. La mediación tiene lugar por la relación y en los términos que hemos visto de la analogía.

De lo anterior obtenemos el criterio para interpretar la que Callanan presenta como manifestación de la “hostilidad” que Kant exhibe hacia la noción de analogía³⁷. Callanan se refiere al pasaje de los *Prolegómenos* en que la analogía, junto con la inducción, es algo que “se puede tolerar sólo en la ciencia empírica natural” en tanto que ambas –inducción y analogía– son las vías por las que se formulan las conjeturas y los juicios de probabilidad³⁸. Claro que el conocimiento meramente probable no puede ser fundamento. El contexto en el que Kant se manifiesta de este modo es el de su crítica al dogmatismo escéptico, que es el que recurre a la probabilidad, a la conjetura o al hábito para dar cuenta del alcance de nuestros conocimientos. Por tanto, la “hostilidad” de Kant es hacia la pretensión de construir la filosofía sobre los juicios de probabilidad. El ejemplo que usa es muy claro: “el cálculo de probabilidades, que es parte de la aritmética, no contiene juicios meramente probables. Antes bien, consiste en juicios completamente ciertos sobre el grado de posibilidad de ciertos resultados en unas condiciones homogéneas dadas³⁹”. La homogeneidad en las condiciones es lo que caracteriza a la analogía en su sentido matemático, en tanto que la heterogeneidad de las mismas lo es en el sentido filosófico. Pero Kant está ahora poniendo en el mismo plato de la balanza la metafísica, como filosofía basada en la pura razón, y las matemáticas, frente al recurso escéptico dogmático a la probabilidad. No es la analogía el objeto de la hostilidad de Kant, sino el uso escéptico dogmático de la misma, que restringe nuestro conocimiento sin haber establecido sus límites.

En realidad, lo que podemos observar es cómo Kant dota a la analogía de un sentido trascendental en su crítica al dogmatismo escéptico. Comparemos al efecto lo que estamos analizando en la primera *Crítica* y en los *Prolegómenos*

³⁶ *Ibid.*, A766/B794.

³⁷ J. CALLANAN, *op. cit.*, p. 747.

³⁸ I. KANT, *Prolegómenos*, p. 295.

³⁹ *Ibid.*

con el trato de la analogía en las lecciones de *Lógica*. En éstas, trata de las inferencias del entendimiento, de la razón y de la facultad de juzgar. Las inferencias de la facultad de juzgar son la inducción y la analogía⁴⁰. Ya aquí sitúa las inferencias de la facultad de juzgar en el terreno de “la ampliación de nuestro conocimiento de experiencia... sólo proporcionan certeza empírica”⁴¹. Por eso, a pesar de su clasificación y del título del párrafo, “*inducción y analogía*, por tanto, no son inferencias, sino sólo *presunciones* lógicas o bien inferencias empíricas”⁴². Es que “la inferencia de la razón debe proporcionar necesidad” y –continúa– “por inducción se obtienen en efecto proposiciones generales, pero no universales”⁴³. Hemos de sobreentender que la universalidad proporciona necesidad al conocimiento, pero ¿también que en lo que dice de la inducción ha de incluirse la analogía? Unas líneas antes ha establecido como los lemas distintivos de ambas inducciones de la facultad de juzgar: “*uno en muchos*, luego en todos: *inducción*. Muchos en *uno* (que también está en otros), luego el resto también en el mismo: *analogía*”⁴⁴. El principio de la inducción, en efecto, es el de la generalización; pero el de la analogía es el de “especificación”. Aunque en la analogía se da una “extensión” de lo observado, no es a otros objetos como en la inducción, sino que se refiere a propiedades desconocidas de una cosa que se atribuyen a esa cosa por la relación con la coincidencia observada de todas esas propiedades en otra cosa. Estamos hablando de aquella “similitud” o semejanza que consideramos en particular de dos cosas, a una semejanza ampliada –“total” dice expresamente Kant–. Pone dos ejemplos con unas líneas de diferencia. Uno poco afortunado: “inferimos por analogía solamente que la luna está habitada por seres racionales, no por seres humanos”. La otra habría de darle mucho juego en su filosofía posterior: “la prueba de la inmortalidad a partir del desarrollo completo de las disposiciones naturales de cada criatura es una inferencia según la analogía”⁴⁵. En cualquier caso, concluye, “hemos de servirnos de ellas con prudencia y cautela”⁴⁶.

Así es que encontramos un desarrollo en la visión de la analogía en Kant hasta que al final de la tercera *Crítica* sitúa a la analogía dentro de los “argumentos demostrativos teóricos”, en segundo lugar, justo por detrás de la “prueba mediante *silogismos* estrictamente lógicos”. Kant establece un ranking en cuatro escalones desde la máxima hasta la mínima capacidad de prueba teórica, es decir: determinante, objetiva⁴⁷. Pero incluso el argumento de la

⁴⁰ I. KANT, *Lógica. Un manual de lecciones*, Madrid, Akal, 2000, p. 170 (§84).

⁴¹ *Ibid.*, p. 171.

⁴² *Ibid.*, p. 170.

⁴³ *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ *Ibid.*, p. 171.

⁴⁷ I. KANT, *Crítica del discernimiento*, Madrid, A. Machado Libros, 2003, p. 455 (AA, V, 463). “Todos los argumentos demostrativos teóricos son suficientes o bien: 1) para la prueba

máxima capacidad de prueba teórica sólo será suficiente cuando se trata de “lo que el objeto sea *en sí*”⁴⁸. No se está refiriendo Kant a la cosa-en-sí, sino al fenómeno en sí. Pero cuando de lo que se trata es de una prueba de convicción, entonces hablamos de lo que el objeto es “para nosotros (los hombres en general) según los principios racionales que nos son necesarios para su enjuiciamiento”⁴⁹. Por eso los argumentos demostrativos teóricos no son suficientes para determinar una existencia real, tampoco la de un ser originario cual es el contexto en el que Kant establece esta graduación en cuatro fases. No son suficientes pero son necesarios para la certeza en sus distintos niveles. Esto es posible porque finalmente el sentido de la analogía es el de proveer a las ideas de la razón un enlace con una intuición que permite expresarlas. Este es el sentido crítico o cualitativo de la analogía en la apreciación de Munzel⁵⁰.

4. EL SENTIDO DEL SÍMBOLO

Cuando Munzel recorre el desarrollo del sentido de la analogía en Kant recuerda que desde la *Disertatio* de 1770 “la función básica del símbolo es proveer una intuición para las cosas que son puramente inteligibles”⁵¹. Lo encontramos prácticamente en los mismos términos en la primera *Crítica* referido a la analogía: “no nos queda, a la hora de formarnos algún concepto de las cosas inteligibles... más que la analogía con el uso que hacemos de los conceptos empíricos”⁵². De modo que Munzel habla del sentido que el giro crítico da a la “analogía o cognición simbólica”⁵³. La declaración más explícita de Kant la recoge Munzel del ensayo *Sobre los avances que ha hecho la metafísica*: “el símbolo de una idea (o concepto de la razón) es una representación del objeto por analogía”⁵⁴.

La analogía es la “manera mediada” por la que la razón puede establecer la conexión entre lo conocido y lo desconocido dentro de los “límites de la crítica”. Esta mediación la realiza el símbolo. Dice Munzel: “el concepto se hace manifiesto por medio del símbolo, que lo acompaña como un signo sensible”⁵⁵. El texto de referencia es el párrafo 59 de la *Crítica del Juicio*. Aun-

mediante *silogismos* estrictamente lógicos; o cuando esto no es así, 2) para la *conclusión por analogía*; o cuando ésta tampoco tiene lugar, 3) para la *opinión probable*, o, finalmente, en su mínima expresión, 4) para conjeturar como *hipótesis* un fundamento explicativo meramente posible”.

⁴⁸ *Ibid.*

⁴⁹ *Ibid.*

⁵⁰ G. Felicitas MUNZEL, “The Beautiful Is the Symbol of the Morally-Good: Kant’s Philosophical Basis of Proof for the Idea of the Morally-Good”, en *Journal of the History of Philosophy* 33, n. 2 (1995) p. 303.

⁵¹ *Ibid.*

⁵² I. KANT, *Crítica de la razón pura*, A566/B594.

⁵³ G. Felicitas MUNZEL, *op.cit.*, p. 303.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 304, 308 (AA, XX, 280).

⁵⁵ *Ibid.*, p. 307.

que Kant ha establecido el lugar de la analogía, y del símbolo por tanto, en la actividad reflexionante, no en la determinante, de la razón, Munzel habla del conocimiento simbólico como de una “determinación práctica”⁵⁶. Kant ciertamente usa esa expresión para referirse a lo que la idea “debe ser para nosotros y para su uso teleológico”⁵⁷. Lo a priori de este conocimiento práctico quedó vinculado a la existencia como relación trascendental desde el prólogo a la segunda edición de la primera Crítica: “ahora bien, en la medida en que ha de haber razón en dichas ciencias, tiene que conocerse en ellas algo a priori, y este conocimiento puede tener dos tipos de relación con su objeto: o bien para determinar simplemente éste último y su concepto..., o bien para convertirlo en realidad. La primera relación constituye el conocimiento teórico de la razón; la segunda, el conocimiento práctico”⁵⁸. El símbolo, siguiendo el principio de analogía, hace real al conocimiento la relación de lo desconocido con la razón.

En la primera parte de este párrafo 59 Kant re-perfila sus apreciaciones sobre la analogía y el símbolo, preparando la consecuencia que da título al párrafo: “la belleza como símbolo de la moralidad”. A partir de lo que Kant ha establecido sobre la analogía y el símbolo, Munzel determina el sentido de la afirmación “lo bello es el símbolo del bien moral”. En primer lugar considera la puesta en relación simbólica del bien moral con la belleza. El bien moral viene determinado por la idea de autonomía o libertad y ésta se enlaza con el sentimiento del respeto, “un sentimiento más estrechamente unido al de lo sublime”⁵⁹. Sus consideraciones le llevan a explorar la distinta terminología del “bien moral”: “*Sittlich-Gute*” o “*Moralisch-Gute*”, y concluye con la necesidad de explorar si podría haber para el bien moral (*Sittlich-Gute*) otra referencia que la idea de libertad. Pero recoge la afirmación de Kant de que el juicio estético puede representar la legalidad de la acción por deber como sublime “o también como bella”⁶⁰. Como en Kant hay un juego entre los términos “*Sitten*”, “*Sittlichkeit*” y “*Moralität*”, Munzen se ve en la necesidad de establecer el ámbito de cada uno. Lo que nos interesa en nuestro tema es que, frente a la consideración objetiva de las normas a que se refiere “*Moralität*”, “*Sittlichkeit*” comporta precisamente también la consideración subjetiva de la adopción de esas normas por parte del agente humano y se dirige a las condiciones y procesos por los que las normas se realizan en el espacio y en el tiempo, que es lo implicado en el símbolo como aplicación del principio de analogía⁶¹.

Lo que signifique el bien moral como predicado de la expresión “lo bello es el símbolo del bien moral” se viene establecido por la simbolicidad de la

⁵⁶ *Ibid.*, p. 307-308.

⁵⁷ I. KANT, *Crítica del discernimiento*, p. 327 (AA, V, 353).

⁵⁸ I. KANT, *Crítica de la razón pura*, e.c., p. 16 (B IX-X).

⁵⁹ G. Felicitas MUNZEL, *op. cit.*, p. 311.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 312. La referencia es a la *Crítica del juicio*, AA, V, 267. (I. KANT, *Crítica del discernimiento*, e.c., p. 227).

⁶¹ G. Felicitas MUNZEL, *op. cit.*, p. 317.

que habla. El contexto es el de una “analogía cualitativa” o crítica, como la denomina Munzel, que se refiere por tanto a una idea de la razón para la que buscamos descubrir lo que se sigue de esa idea para nosotros. La significatividad de esa idea para nosotros –el bien moral– descansa en cualidades del alma que son suprasensibles por sí mismas, por lo que requiere un esfuerzo adicional de la razón y la imaginación, combinadas, para darles expresión y juzgarlas⁶². Como objeto de la razón pura práctica, como “bien práctico”, el supremo bien requiere realizarse en la acción, y ésta pertenece al mundo sensible. Por su parte, la ley moral es el determinante causal, formal de la voluntad, que se resuelve en la acción. Esto se hace comprensible apelando al símbolo⁶³.

Por lo que toca al sujeto de la expresión, “lo bello”, Munzel llama la atención sobre el hecho de que en el título del parágrafo Kant habla de “la belleza” (*Schönheit*) mientras que en el texto se refiere a “lo bello” (*das Schöne*). Además se plantea si ese sujeto es la belleza o lo bello natural o es la obra del arte. Otra vez, para dilucidar estas cuestiones recurre declaradamente a “la formulación y la función de la analogía cualitativa”. Como el sujeto de la analogía es un objeto de la intuición, una imagen sensible y su predicado es una idea de la razón, como ha quedado establecido, se decanta por interpretar que es “lo bello” en su sentido concreto el sujeto de la expresión de Kant, no “la belleza”⁶⁴. La aplicación del significado de la analogía también le lleva a decantarse por la aplicación concreta de la belleza a la obra de arte, y no a la naturaleza. El sentimiento de nuestro juicio reflexivo sobre la naturaleza (“en su totalidad como la exhibición de algo suprasensible”) es el de lo sublime. Es cierto que ese sentimiento es similar al del respeto que provoca la ley moral y la libertad como su fundamento trascendental y que el interés por la belleza natural es “moral en su relación”, de modo que la “deficiencia del gusto” Kant la traslada a deficiencia moral⁶⁵. Pero también la belleza en la naturaleza puede ser llamada propiamente análoga del arte como declara también Kant⁶⁶.

Finalmente, hay un elemento determinante: la acción. Sólo en la obra de arte obtenemos además la intuición de lo que significa traer a la realidad algo como efecto de una idea de la razón, y esto es lo que ocurre también en la acción que persigue el bien moral⁶⁷. Además, Kant no restringe el sentido del arte a la obra-de-arte (bellas artes), sino que incluye la acción del bien moral como una obra de arte: “el efecto en el mundo comprendido como efecto de la idea suprasensible del bien moral es arte en su sentido más puro. *Sittlichkeit/Sittlich-Gute* es la obra de arte para la cual la *Moralität* es la condición de su

⁶² *Ibid.*, p. 318.

⁶³ *Ibid.*, p. 319.

⁶⁴ *Ibid.*, p. 321, n. 30.

⁶⁵ I. KANT, *Crítica del discernimiento*, p. 263, 266, 268, 330-331 (AA, V, 298, 301, 303, 356).

⁶⁶ *Ibid.*, 375.

⁶⁷ G. Felicitas MUNZEL, *op. cit.*, p. 323. (*Crítica del discernimiento*, AA., V, 306).

posibilidad”⁶⁸. En conclusión: “por la analogía del símbolo comprendemos que producir carácter en nosotros mismos es como la producción de la obra de arte por una causalidad de acuerdo a ideas”⁶⁹.

Munzel termina su artículo llamando la atención sobre el peligro intrínseco del símbolo: la posibilidad de ser malinterpretado. Kant lo manifiesta en su *Religión dentro de los límites de la mera razón*⁷⁰. El símbolo puede convertirse en ídolo, ser sacado de su “representación simbólica”, olvidar la relacionalidad crítica de la analogía, lo que ocurre tanto por mirar sólo a lo que apunta el dedo, olvidándose de que sólo lo vemos porque el dedo lo apunta; como por quedarnos mirando el dedo sin ir a lo que apunta.

Con esto Kant deja explícito el ámbito de la mediación del símbolo, y también ese sentido de “determinación práctica” del juicio reflexionante. También aplica el sentido trascendental del límite, que no tiene nada que ver con una especie de media aritmética lineal. Así como el sentido trascendental de la realidad, la existencia y de la misma relación. Cómo no, de la causalidad y de Dios.

5. EL SENTIDO HERMENÉUTICO DE LA ANALOGÍA CRÍTICA DE KANT

La hermenéutica reconoce en Kant su planteamiento de arranque. Gadamer lo centra en el “giro crítico” de Kant, que gravita en la recepción heideggeriana de Dilthey, la base de la filosofía hermenéutica⁷¹. Tal como lo entiende Gadamer, el “giro crítico” consiste precisamente en determinar el sentido –Kant dice “los límites”– del conocimiento teórico, al que no se reduce la certeza racional. La mayor amplitud de ésta la refiere a la práctica; deja lugar a la libertad y a la justificación de nuestras decisiones.

El descubrimiento de Kant por parte de Heidegger realizó la genuina “vuelta a Kant” que había preconizado el neokantismo, pero que había consistido en un retorno a un Kant hegelizado y fichteano. Gadamer entiende

⁶⁸ *Ibid.*, p. 324. Cita AA, V., 303: “Hablando en sentido estricto, sólo debería llamarse arte a la producción mediante libertad, esto es, mediante una voluntad libre que pone a la razón como fundamento de sus acciones.” I, KANT, *Crítica del discernimiento*, p. 268-269.

⁶⁹ G. Felicitas MUNZEL, p. 326.

⁷⁰ I. KANT, *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Madrid, Alianza, 1969, p. 188. Kant se está refiriendo al “verdadero servicio de Dios”, que es un “servicio de los corazones (en el espíritu y en la verdad), que es invisible como el mismo reino al que sirve, y explica: “pero lo invisible necesita ser representado cerca del hombre por algo visible (sensible), e incluso, lo que aún es más, ser –por causa de lo práctico– acompañado por aquello, y, aunque es intelectual, ser hecho intuible de algún modo (según una cierta analogía); lo cual, aun siendo un medio imprescindible –sin embargo, muy sujeto al peligro de la falsa interpretación– para simplemente hacernos representable nuestro deber en el servicio de Dios, es, sin embargo, por una ilusión que se desliza en nosotros, fácilmente tenido por el servicio de Dios mismo e incluso generalmente designado así.” (AA, VI, 192). Ver también *Antropología en el sentido pragmático*, Madrid, Alianza, 1991, p. 104 (AA, VII, 191-192).

⁷¹ H. G. GADAMER, “Kant y el giro hermenéutico”, en *Los caminos de Heidegger*, Barcelona, Herder, 2002, p. 66.

que ese Kant genuino de Heidegger viene de su profundización ontológica de la filosofía de la vida aparejada a la crítica a la filosofía de la conciencia⁷². En concreto, dice Gadamer: “particularmente la capacidad de la imaginación trascendental, esta enigmática facultad intermedia de la disposición anímica humana, en la que cooperan la intuición, el entendimiento, la receptividad y la espontaneidad, es lo que le induce a interpretar la filosofía de Kant como una metafísica de la finitud”⁷³. No hace falta afinar mucho el análisis para reconocer aquí el sentido crítico de la analogía en Kant tal como la hemos considerado anteriormente.

Es el sentido crítico de la analogía como lo hemos visto el que entiende Gadamer que constituye al genuino Kant, frente a aquella fallida vuelta a Kant del neokantismo y de su proyección en Husserl⁷⁴. Esto había ocurrido por privilegiar la “destrucción de la metafísica dogmática relegando la fundamentación kantiana paralela de la metafísica práctica” en el hecho racional de la libertad⁷⁵. Eso, precisamente, se alejaba de la autocomprensión de Kant. Por esto también considera Gadamer que el Heidegger de la “*Kehre*” “vuelve a meterse nuevamente en la zona de peligro de la moderna filosofía de la conciencia”⁷⁶. Entendemos, siguiendo nuestra presentación del sentido crítico de la analogía en Kant, que Gadamer reprocha a Heidegger el haber descuidado el sentido crítico de la mediación de la intuición y el entendimiento que lleva a cabo la analogía, y que nos pone a buen recaudo de “contra todos los intentos de poner la técnica [científica] en el lugar de la práctica, de confundir la certeza de nuestros cálculos y la fiabilidad de nuestros pronósticos con lo que podemos saber con certeza absoluta: lo que tenemos que hacer, y cómo podemos justificar aquello por lo que nos decidimos”⁷⁷.

⁷² *Ibid.*, p. 64.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*, p. 57.

⁷⁵ *Ibid.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 65.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 66.

