



<https://doi.org/10.15446/ideasyvalores.v73n185.114436>

# ANALOGÍA, METONIMIA, EJEMPLARIDAD. DERRIDA SOBRE LA TEORÍA MORAL DE KANT



## ANALOGY, METONYMY, EXEMPLARITY. DERRIDA ON KANT'S MORAL THEORY

VALERIA CAMPOS SALVATERRA\*

Pontificia Universidad Católica de Valparaíso – Valparaíso – Chile

---

\* *Artículo recibido: 15 de noviembre de 2021; aceptado: 24 de agosto de 2022.*

Trabajo realizado en el marco del proyecto FONDECYT n.º 1220006 (Anid, Chile)

valeria.campos@pucv.cl / ORCID: 0000-0002-0676-1789

### ¿Cómo citar este artículo?:

**MLA:** Campos Salvaterra, Valeria. “Analogía, metonimia, ejemplaridad. Derrida sobre la teoría moral de Kant.” *Ideas y Valores*, 73.185 (2024): 213-233.

**APA:** Campos Salvaterra, V. (2024). Historia y valor. Analogía, metonimia, ejemplaridad. Derrida sobre la teoría moral de Kant. *Ideas y Valores*, 73 (185), 213-233.

**CHICAGO:** Valeria Campos Salvaterra. “Analogía, metonimia, ejemplaridad. Derrida sobre la teoría moral de Kant.” *Ideas y Valores* 73, 185 (2024): 213-233.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International License.

**RESUMEN**

En la *Crítica de la razón práctica*, Kant evita un círculo en la prueba por recurso a las nociones de *ratio essendi* y *ratio cognoscendi*, propiciando una investigación de tipo regresivo. La argumentación comienza con el faktum de la ley moral, fundamento consecuentemente determinante en el orden del conocimiento, para remontarse desde ahí a la idea de libertad. Exponemos y problematizamos la normatividad general de esta estructura argumentativa en los textos morales de Kant, para sacar algunas conclusiones críticas a partir de los análisis de Jacques Derrida al respecto, especialmente a partir de un seminario aún inédito de 1980-1981: "Le respect". Seguimos los análisis derridianos para postular que Kant co-implica los órdenes señalados, dándole una función estructural a la analogía filosófica, que se vuelve así regla trascendental del sistema crítico. Esta cuestión abre también un análisis de otros tropos retóricos en la obra kantiana: la metonimia y la ejemplaridad.

*Palabras clave:* fundamentación, moral, Kant, Derrida, analogía

**ABSTRACT**

In the *Critique of Practical Reason*, Kant avoids a circle in the proof by resorting to the notions of *ratio essendi* and *ratio cognoscendi*, favoring a regressive investigation. The argumentation begins with the Faktum of the moral law, a consequently determining ground in the order of knowledge, to go back from there to the antecedently determining ground in the order of being, the idea of freedom. We expose and problematize the general normativity of this argumentative structure in Kant's moral texts, to draw some critical conclusions from Jacques Derrida's analyzes, especially focusing on the 1980-81's unpublished seminar *Le respect*. We postulate, following Derrida, that Kant co-implies the indicated orders, giving a structural function to the philosophical analogy that thus becomes the transcendental rule of the critical system. This question also opens an analysis of other rhetorical tropes in Kant's work: metonymy and exemplarity.

*Keywords:* foundation, morals, Kant, Derrida, analogy.

El siguiente trabajo se enmarca en la pregunta por el *punto de partida* de una investigación filosófica. Como lo ponía de manifiesto Heidegger en sus lecciones de fenomenología, la pregunta “¿Qué significa “iniciar” una ciencia y más la ciencia originaria a la que aspiramos?” (Heidegger 2014 18), parece nunca ser trivial. Abordamos este problema situándolo en la filosofía moral de Kant, especialmente a partir de algunos análisis aún inéditos del pensador argelino-francés Jacques Derrida. Nos centraremos especialmente en tres textos de Derrida, un seminario aún inédito y dos textos publicados: el seminario es de 1980-1981, titulado *Le respect*, archivado en la colección especial de la biblioteca de la Universidad de California Irvine (UCI).<sup>1</sup> El primer texto publicado es de 1975, *Economimesis*; el segundo texto publicado está totalmente confeccionado con base en el seminario del 1980-1981, y corresponde a una conferencia de 1982, *Préjugés. Devant la loi*. Mostraremos, a partir del cruce de estas lecturas con los textos morales kantianos, que la cuestión del *inicio* de la investigación está en el texto moral de Kant totalmente co-implicada con la del *fundamento*, mediante una función central dada en el sistema a la analogía; y con ella, también a la metonimia y al ejemplo. De larga tradición metafísica, el recurso a la analogía es recibido por Kant y ampliamente utilizado en su filosofía, especialmente durante el periodo crítico. Como modo preferencial de incluir discursivamente cuestiones de alto interés para la razón, pero excluidas por principio del ámbito del conocimiento, la analogía filosófica es reconfigurada expresamente por Kant por referencia a la analogía matemática.<sup>2</sup> Sin embargo, dicha forma de la analogía no agota todo el uso que Kant hace de ella, especialmente en sus tratados de filosofía moral. Nuestra última intención es develar cómo opera la analogía en el discurso de fundamentación de la ética, más allá de las formas expresas en que Kant la entiende, mediante dos modos retóricos aparentemente ajenos a la filosofía trascendental: la metonimia y la ejemplaridad. Nuestra última intención es mostrar que su ejercicio de fundamentación está apoyado en el uso de estos tropos, no solo como instrumentos del método (*organon*), sino sobre todo como regla de determinación del fundamento (*canon*) de la razón práctica.

Situemos la cuestión: sabemos que la respuesta de Kant a la pregunta por la moralidad y su fundamento se encuentra bien formulada

1 <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>. La citación de este seminario se llevará a cabo señalando, en orden sucesivo, el número de caja en que se encuentra archivado el curso, luego el número de carpeta, luego el número de sesión, para finalizar con la página establecida por Derrida dentro de esa clase. El curso *Le respect* está archivado en la caja n.º 15, en las carpetas 8 a 11.

2 En la *KrV*, apartado sobre las “Analogías de la experiencia” (Kant 2002 211 y ss. [B218/A177])

en al menos dos lugares: en el último capítulo de la *Fundamentación de la Metafísica de las costumbres* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* –GMS) de 1786 (Kant 2015) y al comienzo de la *Crítica de la razón práctica* (*Kritik zur praktischen Vernunft* –KpV), de 1788 (Kant 2011). En ambos casos, se trata de dar un argumento certero para mostrar que la moralidad tiene un fundamento universal y, más aún, trascendental: la libertad en la forma más completa de la autonomía. En ambos casos, Kant se esfuerza por mostrar *que hay* moralidad, es decir, que la ley moral es *real* y que tiene al menos existencia práctica, es decir, que puede *efectivamente* en su calidad de ley determinar a una voluntad. Solo desde esta demostración de la existencia de una ley moral, la libertad puede ser a su vez afirmada en cuanto fundamento esencial y existencial de la primera. En resumen, en ambos lugares, la argumentación consiste en comenzar por el *derivado* de la libertad o, más precisamente, por lo que puede llamarse una *ratio* o un fundamento, pero solo *consecuentemente determinante*, conocido en la tradición escolástica como *ratio cognoscendi*.<sup>3</sup> Esto indica que, en ambos casos, se trata de un argumento de fundamentación de tipo regresivo.<sup>4</sup> Esto implicaría que, frente a la pregunta de Heidegger que citamos al comienzo, habría que responder

- 
- 3 En el §2 del texto pre-crítico de 1755 *Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio*, Kant describe la noción de *ratio cognoscendi* como una *razón consecuentemente determinante*, que “es lo que no será afirmado a menos que la noción de lo que es determinado haya ya sido afirmada desde otra parte [...] puede ser llamada razón *que*, o razón de conocimiento (*ratione quod scilicet cognoscendi*)” (Cf. Kant 1912 391). En este texto, los ejemplos de su aplicación no atañen aún a la moral, pues se trata del antecedente de un ejercicio que Béatrice Longuenesse (2001) llama “deconstructivo” del principio de razón suficiente, principalmente heredado de Wolff y de la filosofía alemana post-leibniziana (67).
- 4 La regresión es una forma de análisis arqueológico o anagógico, que tiene como punto de partida lo dado en la experiencia de modo inmediato, y se remonta –como en un camino retrospectivo– hacia el fundamento –*mediato*– de eso dado (por esto, es una forma de análisis típicamente fenomenológico). Tiene su antecedente escolástico en la *via remotionis* o método de la eliminación, que consiste en ir negando determinaciones hasta llegar a un núcleo originario (Cf. Tomas de Aquino, *De potentia*, q. 7, art. 5, cf. <https://www.corpusthomicum.org/qdp7.html>). Derrida lo explica de la siguiente manera: análisis en lengua griega remite a “[...] *analuein*. Éste es *por una parte* lo que se podría denominar el motivo *arqueológico* o *anagógico*, tal como se marca en el movimiento en *ana* (elevación recurrente hacia lo principal, lo más originario, lo más simple, lo elemental, o el detalle indescomponible), y *por otro lado* es un motivo que se podría denominar *lítico*, *litológico* o *filolítico*, marcado en la *lysis*: descomposición, desligazón, desanudamiento, liberación, solución, disolución o absolución, y al mismo tiempo acabamiento final, pues lo que duplica el motivo *arqueológico* del análisis es aquí un movimiento *escatológico*, como si el análisis portara la muerte extrema y la última palabra, así como el motivo arqueológico que apunta a lo originario se volvería hacia el nacimiento” (Derrida 2010 37).

respecto del sistema moral kantiano algo como: en la ciencia originaria de la moral hay que *comenzar por el final*. O quizás también así: *hay que comenzar por regresar*.<sup>5</sup>

La pregunta que debemos hacernos ahora es *por qué* es necesario este modo de proceder. Remitimos a Derrida que, analizando el problema de la génesis trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl (Derrida 1962 1990), se hace una pregunta similar y muy precisa: ¿por qué es siempre a partir de lo *ya constituido*, es decir, de un *producto derivado*, que debemos remontarnos a la fuente constituyente, al momento más originario? ¿Por qué no podemos comenzar por el principio constituyente en la investigación? (Derrida 1990 2).<sup>6</sup> Sin duda,

5 “*Commencer par revenir*” es una formulación derridiana muy conocida, elaborada en el texto de 1993 *Espectros de Marx* (Derrida 1993 32), predicada en general de la figura del espectro o del fantasma. Esta figura sintetiza una tesis fuerte de Derrida sobre la forma del aparecer (*phainesthai*) en general, en cuanto no puede fijarse según los valores de presencia ni de ausencia. Remonta a los primeros trabajos de Derrida sobre Husserl, donde la determinación del presente como “vivo” (*lebendige Gegenwart*) permite a Derrida posteriormente introducir la figura del espectro como lo que no está ni vivo ni muerto (ni presente ni ausente). Estas cuestiones fueron configuradas en relación con el idealismo alemán en la década de 1970 (Cf. Derrida, 1974, 1975, 1976), y muchos de los temas que trataremos aquí en relación con Kant están en relación con dichas configuraciones.

6 Las investigaciones sobre el fundamento propias de la tradición idealista, hasta la fenomenológica, intentan hacer *aparecer* el fundamento; sin embargo, Derrida muestra en sus análisis de Husserl que el fundamento es justamente lo que no puede aparecer. Por ello, siempre las investigaciones comienzan desde un falso comienzo (*faux départ*) y esto no es ni un accidente indeseable ni un autoengaño, sino una necesidad. Se debe comenzar por lo “ya constituido”, por los *efectos* del fundamento, comienzo que es falso, pues no es el verdadero comienzo (Derrida 1990 2). Derrida muestra cómo Husserl está consciente de que el camino de remontarse al origen o el fundamento no terminará en un aparecer puro y diáfano, pero al menos *debe aspirar a ello*. Siguiendo un trabajo de Iván Trujillo (2018 85), esto es visible también para Derrida en la cuestión de la reducción trascendental husserliana: ella tiende a confundirse con la reducción eidética, pues lo que queda de la primera reducción no es sino el *sentido* de la conciencia –su esencia–, mas no su existencia. Por esta razón, la reducción trascendental, que debiese dejarnos con los fundamentos existenciales de todo el ejercicio fenomenológico y de su última posibilidad –hablar de “las cosas mismas”–, más que permitir su descripción permite su *disimulación*. La reducción trascendental siempre, por esta confusión, da lugar a apariencias disimuladoras, es decir, a representaciones figurativas. Derrida estima que esto debiese haber significado el abandono de la reducción por parte de Husserl, pues es a la postre inútil, ya que esconde, no presenta. Sin embargo, renunciar a ella es caer en el silencio: el filósofo es *finito*, solo puede acceder al entendimiento de algo en su aparecer, y debe conformarse con eso aunque este aparecer sea también disimulador o figurativo. Sin esta aspiración no hay filosofía del fundamento, porque el fundamento como tal realmente no puede nunca aparecer por nuestra condición de seres temporales (porque nunca tenemos el tiempo del sentido sino solo siempre el sentido del tiempo).

esta restricción tiene que ver con la dificultad de un acceso directo a los orígenes, cuestión muy familiar para la tradición metafísica de la que Kant es heredero. Vamos ahora un poco más atrás, hasta Hegel. En los §49-50 de la *Enciclopedia* de 1830, Hegel se enfrenta al mismo problema, al analizar el método de la filosofía crítica, específicamente respecto de la fundamentación de las ideas trascendentales (Hegel 2017 197). Al constatar que la investigación tiene la forma de la regresión, Hegel no hace sino poner en cuestión y precisar sus posibilidades y pretensiones de validez. En ambos casos –el de Derrida analizando a Husserl y el de Hegel analizando a Kant–, lo que queda entredicho es la legalidad y la presunción según las cuales un camino de fundamentación regresivo puede sostenerse. En lo que sigue, intentaremos abordar ambas perspectivas a partir del texto moral kantiano, en la medida en que se monta sobre un ejercicio de fundamentación regresivo, en el cual solo se puede partir por lo dado de modo inmediato; por el ente concretamente determinado, por el efecto, el derivado, lo ya constituido; incluso, por el ejemplo. Siguiendo de cerca a Derrida, nuestra hipótesis es que el ejercicio de fundamentación de la moral en Kant tiene la forma de un tránsito (*Übergang*)<sup>7</sup> regresivo que comienza y termina con una analogía: primero, la analogía de la ley moral como *Faktum* de la razón; luego, la analogía de la libertad como naturaleza. La relación que esta investigación tiene con el *arché* que se busca está siempre mediada por una representación: por un producto, un resultado, un efecto que, en general, puede ser descrita mediante una *figuración retórica*. En síntesis, el ejercicio de mediatización de lo inmediato está siempre acompañado de uno inverso de inmediatez de lo mediato, cuestión que nos deja no con un círculo vicioso en la prueba, sino con algo más cercano a la teoría derridiana del origen como suplemento:<sup>8</sup> en la investigación, lo derivado es lo que suple al origen, dado que el origen

7 Kant compone toda su *Fundamentación* a partir de la lógica del *Übergang*: del conocimiento racional moral ordinario al filosófico; de la filosofía moral popular a la metafísica de las costumbres; de la metafísica de las costumbres a la crítica de la razón práctica. Aunque esta lógica de *análisis* es utilizada por Kant para esclarecer (y refutar) el principio del conocimiento moral popular o vulgar, de modo de volver “sintéticamente del examen de ese principio y las fuentes del mismo al conocimiento vulgar, en el que encontramos su uso” (Kant 2015 115 [GMS 392, 17-22]), pensamos que más profundamente refiere, no a una decisión contingente sobre la exposición, sino a una *necesidad* de la fundamentación que explicaremos en lo que sigue. También Hegel en los párrafos antes señalados de la *Enciclopedia* habla de un *Übergang* como la forma en que el pensamiento ejerce una actividad negativa sobre el fundamento (Hegel 2017 199 [8/132]).

8 Esta tesis está sobre todo expuesta en *De la grammatologie* (Derrida 1967) por referencia a Rousseau.

adolece de indeterminidad absoluta, pero esta suplencia no se da sin un intervalo temporal, es decir, sin una función u operación que hace pasar, *en el tiempo*, de un momento a otro. En el caso que nos interesa, vemos como el intervalo temporal es señalado a partir de la necesaria introducción de un relato, de una historia al interior de la ley, mediante un operador analógico bien conocido, el “como si” (*als ob*) del imperativo categórico. Esta cuestión también nos permite entender, con Derrida, la posibilidad de una *economía de la analogía como regla trascendental del sistema kantiano* (Derrida 1975 75). En relación con esto, nuestra última ambición es mostrar que, en el caso de Kant, el ejemplo concreto (*Beispiel*) no es solo el punto de partida, sino también el punto de llegada, en cuanto ejemplo ejemplar o modelo (*Exempel*): siguiendo una sugerencia de Derrida, plasmada en el seminario *Le respect* (Derrida 1980-1981) que se encuentra aún inédito, mostraremos de qué manera en el sistema kantiano la *metonimia es el ejercicio mismo de la razón práctica* (Derrida 1980-1981).<sup>9</sup>

### El Faktum

Revisemos los lugares señalados del texto kantiano donde comienza a darse esta relación suplementaria. Partiremos también por el final, es decir, por la *KpV*, siete años posterior a la *Fundamentación*. Específicamente, la cita se encuentra en el prólogo y en nota al pie:

Para que no se crea encontrar inconsecuencias (*damit man hier nicht Inkonsequenzen anzutreffen wähne*) en el hecho de que ahora llame a la libertad condición de la ley moral y luego en el tratado afirme que la ley moral es la única condición (*Bedingung*) bajo la cual podemos adquirir conciencia de la libertad (*Freiheit bewusstwerden können*), solo quiero recordar aquí que si bien la libertad es la *ratio essendi* de la ley moral, la ley moral es la *ratio cognoscendi* de la libertad; pues si la ley moral no fuese *primeramente pensada con claridad* en nuestra razón (*wäre nicht das moralische Gesetz in unserer Vernunft eher deutlich gedacht*) nunca nos consideraríamos autorizados para admitir algo como la libertad (aun cuando esta no sea contradictoria). Pero si no hubiese libertad, la ley moral no podría de ningún modo encontrarse (*anzutreffen*) en nosotros. (Kant 2011 4)<sup>10</sup>

Kant toma la antigua vía de la *ratio cognoscendi* como punto de partida para su camino de fundamentación de la moral. Decimos que es el *punto de partida* y no el argumento que agote toda la fundamentación, pues solo responde a la pregunta de si acaso *hay* moralidad en

9 Derrida, 1980-1981; 15/11/S12/p. 7

10 *KpV* 6:5. Cursivas nuestras.

general. Procede, entonces, tomando el *fundamento consecuentemente determinante* de un juicio hipotético (*ratio consequenter determinans*) como punto de partida para encontrar, a partir de él, el fundamento antecedentemente determinante de dicho juicio (*ratio antecedent determinans*) y, por tanto, su *ratio* en sentido fuerte. Tengamos en mente que en el periodo crítico, para Kant las *ratios* que operan en la filosofía especulativa a partir de su reconfiguración del principio de razón suficiente son principalmente dos: *ratio fiendi* y *ratio existendi* (Longuenesse 78). En ambos casos, solo hablamos de *ratios* para el campo de la experiencia posible, en cuanto ellas son formulaciones anteriores y plausiblemente antecedentes directos de la noción de *causa* (*Ursache*) para Kant (Longuenesse 67). Las podemos encontrar operando en las analogías de la experiencia, donde se señala el rol condicionante del principio de causalidad. Estas *ratios* operan efectivamente como causas (del devenir / de la existencia de una cosa), es decir, como *ratios* determinantes solo antecedentemente. La única *ratio* determinante consecuentemente es la *ratio cognoscendi*, que solo indica aquello por lo cual algo puede llegar a ser *pensado* o *conocido* y, como señalábamos, es siempre un *efecto* o algo derivado de aquello que se busca pensar o conocer –es decir, nunca es una causa en sentido estricto–. Así, no son sino las *ratios* antecedentemente determinantes o *causas en sentido estricto* que encontramos en la experiencia perceptiva de los fenómenos las verdaderas condiciones de existencia y devenir de dichos fenómenos; y todas ellas están basadas en último término en una *ratio* antecedente y suprema: el principio de apercepción trascendental o de la unidad de la auto-conciencia (Longuenesse 80). Este rodeo nos debe recordar que solo en la moral opera la *ratio cognoscendi* de modo primordial. Si bien la moral sigue suponiendo como más fundamental a la libertad en cuanto *ratio essendi*, un gran problema aparece como piedra de toque: de la libertad *no puede haber experiencia alguna*; en efecto, no puede siquiera haber *explicación* (*Erklärung*), sino solo *defensa* (*Verteidigung*) (Kant 2015 249).<sup>11</sup> De ahí el temor al círculo argumentativo que expresa Kant, que implicaría derivar de la libertad la ley moral “sin poder dar entonces ningún fundamento de la libertad sino sólo admitirla como una petición de principio” (Kant 2015 237).<sup>12</sup> En efecto, que de la libertad no pueda haber experiencia no significa solamente que la libertad misma no pueda ser objeto de intuición alguna, sino algo todavía más problemático: que de ella tampoco pueden haber *ejemplos* ni *analogías* (Kant 2015 249);<sup>13</sup> es decir, que no puede haber intuiciones tales

---

11 GMS 459:16.

12 GMS 453: 7.

13 GMS, 459: 8.



que permitan una exposición intuitiva de su concepto. ¿Es que acaso, entonces, en cuanto concepto puro, puede haber una exposición por esquemas de la libertad? Tampoco, dice Kant. La llamada hipotiposis (*subjectio sub adspectum*) esquemática tampoco es posible para la libertad, porque, aunque pura, ella no es un concepto, sino una idea de la razón, es decir, no puede hacer esquema con la sensibilidad de ninguna manera (Kant 2011b 283).<sup>14</sup>

Entonces, en la moral, siempre habría que partir por el derivado de la libertad y nunca por la libertad misma. Pero, para más complicación, ese derivado no sería nunca un efecto fenoménicamente determinable, es decir, dado en una intuición, ni empírica, ni pura. ¿Cómo es esa *ratio cognoscendi*, entonces? Veamos ahora la estrategia argumentativa antes citada, pero resumida esta vez a partir de un *modus ponens*:

*Si hay ley moral, hay libertad*

*Hay ley moral*

*Hay libertad*

Sabemos que el *modus ponens* expresa una relación de condicionalidad lógica<sup>15</sup> asertórica, es decir, según la cual se *afirman* tanto un condicional como el condicionamiento de su consecuente (Quine 38). Cuando se dice que *hay libertad*, como consecuencia del razonamiento condicionante, se dice que del fundamento último de la moralidad *se puede tener conciencia* (*Freiheit bewusstwerden können*), *puede tenerse en cuenta, se puede pensar, se puede llegar a él discursivamente*, etc., y, por ende, para Kant se puede *suponer* válidamente como principio del orden práctico. El primer *hay –hay ley moral–* indica también un tener conciencia de la ley, pero señala además otra cosa: que dicha conciencia es una suerte de *hecho* de la razón, de algo *dado por la razón*, y es así como describe Kant la naturaleza de la ley moral tal que ella puede ser *ratio cognoscendi* de la libertad: es un *Faktum* de la razón, dice:

La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un *Faktum* de la razón (*Faktum der Vernunft*) porque no se le puede deducir de datos precedentes de la razón, e.g. de la conciencia de la libertad... Sin embargo para no caer en una falsa interpretación al considerar esta ley como dada, es preciso notar que ella no es un hecho empírico sino que es el único hecho de la razón pura por el cual ella se manifiesta como originariamente legisladora. (Kant 2011a 36)<sup>16</sup>

14 KU 352.

15 No se refiere a eventos, por ello, la relación condicional puede ser verdadera aun cuando el antecedente sea falso; basta que el consecuente sea verdadero, o que ambos sean falsos. Esto significa que la relación es de *implicación*, sobre lo que volveremos.

16 KpV 56:31

A pesar de esta precisión, no es del todo claro qué es lo que Kant haya querido decir con que la ley moral es un hecho de la razón. Según Longuenesse (2001), Kant subraya que no es un hecho en el sentido de algo *dado*, es decir, de algo con lo que la razón se encuentra y que sea extraño a ella, respecto del cual sea pasiva; esto la emparentaría con la sensibilidad. Según ella, aun cuando es un hecho, al ser un hecho de la razón, este corresponde a su propia auto-producción (82). La pregunta es cómo la razón puede producir algo que es, cito ahora a H. Bielefeldt, “teoréticamente inexplicable”, como es el caso de la “*realidad existencial* del imperativo moral bajo cuyo hechizo (*spell*) nos encontramos” (Bielefeldt 42), a la vez que “teoréticamente explicable” de algún modo, como sucede cuando se le añade la noción de “hecho”. No es fácil dar una respuesta a esta pregunta, sobre todo cuando el hecho debe responderse precisamente con un juicio formulado en *imperativo* –no en indicativo–. Bielefeldt continúa y sostiene que no se trata realmente de un hecho, sino más bien de una *analogía* de un hecho (Bielefeldt 41). En efecto, más adelante en la *KpV*, Kant dirá que la ley moral se da *como si* fuese un hecho de la razón pura (*gleichsam als ein faktum der reinen Vernunft*) del cual tenemos conciencia *a priori* (Kant 2011a 55).<sup>17</sup>

Sabemos que el *como si (als ob)* aparece en Kant cada vez que opera una analogía, pero no respecto de *cualquier* formulación analógica; como dice en el §58 de los *Prolegomena*, el conocimiento por analogía no descansa sobre un concepto vulgar de analogía (Kant 1984 136),<sup>18</sup> sino mediante una relación de proporcionalidad que se da entre relaciones cognoscibles y relaciones incognoscibles.<sup>19</sup> Aunque Kant no describe directamente al hecho como hipotiposis simbólica de la ley moral, el *als ob* podría darle razón a Bielefeldt. Para él las atribuciones analógicas que se dan desde el hecho empírico, supuesto como analogado principal, al hecho de la razón, que sería el analogado secundario, son dos: su no-deducibilidad y su fuerza irruptiva/disruptiva (*obtrusiveness*). Sin embargo, como en toda analogía de proporcionalidad, existen entre ellos también diferencias: que la ley es un hecho racional y el único propio de la razón y que, por lo mismo, no remite a ningún fundamento anterior, al contrario de los hechos empíricos que están a su vez

17 *KpV* 81:47

18 *P* 357-358.

19 Interesante es notar que este último tipo de analogía es para la tradición aristotélico-escolástica meramente poético-retórica –comúnmente llamada metáfora–, es decir, no tiene una función explicativa estructural y/o constituyente para la filosofía. Santo Tomás distingue entre las analogías que atribuyen rasgos *essentialiter* de las que lo hacen solo *causaliter*. De este tipo son las de atribución extrínsecas, normalmente metáforas. Cf. Tomás de Aquino, *Summa Theologiae* Ia, q. 13, art. 6, <https://www.corpusthomicum.org/sth1003.html>

enlazados con ningún otro hecho empírico. Esta diferencia es además resaltada por Kant mediante el uso de la palabra latina *-Faktum-*, en lugar de la alemana: *Tatsache*. La carga jurídica del latín remarca que el *Faktum* es racional, universal y necesario, aunque no en su facticidad sino en su mandato. Materialmente, esta necesidad aparece descrita de muchas maneras en el texto de Kant: como conciencia *inmediata* de un constreñimiento o coacción (*antagonismus*), o más bien de una inhibición (*Hemmung*) disruptiva del deseo en cuanto inclinación (Kant 2015 179);<sup>20</sup> como deseo de seguir *ejemplos* de honestidad (*Beispiele der Redlichkeit*) (Kant 2015 239);<sup>21</sup> incluso como arrepentimiento moral bajo el imperio de la *Gewissen*, que no es sino una conciencia moral que Kant describe necesariamente enlazada con la metáfora del tribunal *-como un impulso (Trieb) a enjuiciarse en un tribunal* (Kant 1988 169).<sup>22</sup> Todas estas determinaciones materiales del *Faktum* anteceden, en cuanto pre-discursivas, a la formulación de la ley en términos legales imperativos. La conciencia de su *necesidad* hace que el *Faktum* permanezca extraño a todo mandato de fundamentación empírica y es la razón por la cual la inhibición que le acompaña no es simplemente una interrupción *contingente* de una inclinación por otra. De ahí que Kant pueda usar en la *Fundamentación* como una prueba preliminar de que la ley moral es necesaria el hecho de que “todo el mundo” (*jederman*)<sup>23</sup> note dicha conexión.

## Ejemplaridad

Saquemos algunas conclusiones preliminares: en primer lugar, habría que sostener que el orden de la exposición de una metafísica de las costumbres, ya en su *fundamentación* como en el ejercicio de una *crítica* de la razón práctica (o del sujeto moral en general) siempre es analítico, es decir: regresivo-destructivo, no puede ser realmente sintético, deductivo-constructivo. Se dice regularmente que la *Fundamentación* es el tratado moral propiamente analítico regresivo y que la *KpV* es la obra sintético-deductiva.<sup>24</sup> Sin embargo, es necesario notar que en esta última la libertad tampoco es directamente el punto de partida. Probablemente, esta interpretación se deduce de la exposición *more*

20 GMS, 424:15-425.

21 GMS, 454:20.

22 *Moralphilosophie Collins*, 350-35.

23 Esto implica que el *Faktum* también se expresa materialmente en el orden conceptual o del juicio, pues el concepto de ley moral contiene analíticamente necesidad y universalidad (Kant 2015 109 [389:5]) y los juicios sobre el deber no contienen verdaderamente ninguna instanciación (Kant 2015 143 [406:10] y 149 [409:5]).

24 Por ejemplo, véase el estudio preliminar de la traductora a la edición bilingüe de la *KpV* que hemos venido citando (Granja XIV-XV).

*geometrico* que Kant utiliza en la *KpV*. Sin embargo, si tomamos en serio la metáfora del *análisis químico* al que se parece la filosofía moral –vs. un análisis matemático– que Kant cita al final de la misma *KpV* (Kant 2011a 191),<sup>25</sup> tenemos otro elemento para sostener que se trata de una destrucción, de una *disolución* lo que más se parece al procedimiento del discurso práctico.<sup>26</sup>

Pero, en segundo lugar, habría que radicalizar más la cuestión. En la moral, el orden de la *exposición* verdaderamente coincide con el orden de *fundamentación* del objeto, pues a pesar de que la libertad se descubra como *ratio essendi* de la ley moral, su realidad objetiva de fundamento solo se puede *probar* a partir de su consecuencia. Así, el *Faktum* de la ley es el *necesario*, único e *irremplazable* punto de partida, cualquiera sea el *Standpunkt*,<sup>27</sup> del ejercicio de fundamentación de la moral, también en su versión crítica. Siendo esto así, siempre podríamos decir con Longuenesse que “En el sistema crítico, para el hombre como ser libre debemos afirmar que tenemos fundamento de *conocimiento*, mas no un fundamento de ser o existencia” (82). Sin embargo, la cosa no es tampoco tan simple, pues la *ratio cognoscendi* funciona como lo que permite conocer –tener conciencia de– a la vez que es también lo único que permite sostener la realidad objetiva de la libertad. Esto, dado que el fundamento de conocimiento o *ratio cognoscendi* se da en el seno de una conciencia práctica, es decir, de un *trabajo* que la razón realiza, a través de la voluntad, en el mundo –para utilizar un lenguaje hegeliano–, y es por ello que Kant puede atribuir a partir de este mismo esquema de fundamentación realidad objetiva a la libertad; pero, ciertamente, solo práctica.

Dicha realidad-objetiva-solo-práctica supone la imposibilidad de la presentación “en persona”, en cuanto tal, de la libertad, y la necesidad de su representación (*Darstellung*) como traducción a signos.<sup>28</sup> Esto implica que la radical alteridad que comporta la libertad para el entendimiento en lugar de *impedir* toda representación de la misma, más bien genera lo contrario: *fuerza* una representación, pero entendida ahora como una a-presentación analógica, utilizando un lenguaje husserliano.<sup>29</sup> Sea cual sea la representación analógica que da lugar al *Faktum*,

25 *KpV*, 290:163.

26 Cf. también Derrida, 1980-81, 1 5/8/S1/p. 8.

27 Kant dice en la GMS que evitar el círculo en la prueba depende de cambiar el punto de vista o *Standpunkt*, cf. Kant 2015 231 [450:32]).

28 Kant ocupa este concepto ya que no tiene carga intencional: no hay supuesta una identidad intencional con el objeto, solo con las estructuras *a priori* del sujeto.

29 Al igual que la vida psíquica del otro para Husserl, la libertad para Kant no puede nunca darse “en persona”, es decir, presentarse *como tal* ante la conciencia. El otro más bien se a-presenta (Husserl utiliza la palabra latinizada *Appräsentation*). Para no dejarlo

sin ella no habría ciertamente *metafísica de las costumbres*, pero realmente tampoco se podría *tener conciencia* de la libertad, ni teórica ni práctica: no habría relación discursiva alguna con ella. Siguiendo a N. Sánchez (2018), las representaciones metafóricas que Kant utiliza permiten captar en el lenguaje fuerzas desconocidas, que de otra manera nos serían totalmente ajenas (48). Sin conciencia teórica de la libertad, la moralidad, sabemos, opera de todas maneras. Pero sin *conciencia* práctica difícilmente podríamos sostener su realidad objetiva, pues difícilmente la moral operaría como la normatividad de una *razón* práctica y podría perfectamente operar como una normatividad extranjera a toda racionalidad, enteramente proveniente de un sentimiento moral como su fundamento y no solo como su efecto.<sup>30</sup>

El *Faktum*, entonces, es el necesario e irremplazable punto de partida de una investigación moral que busca, como señala Kant, reformular su principio. Pero *comenzar* por una representación analógica implica desencadenar una transformación o transfiguración en los órdenes del sistema, mediante una inversión de lo fundado en fundamento. Esta inversión es justamente el resultado de la operación analógica que permite el reemplazo de lo original por lo derivado y así fundar discursivamente la moral. Para explicitar esto, volvamos un momento al *modus ponens* de la ley y la libertad: si el razonamiento que prueba la existencia práctica de la libertad partiendo por la ley moral tiene la forma de una afirmación apodíctica, es porque *desde* la ley moral *hasta* la libertad no hay realmente un camino, es decir, pasos o estadios intermedios:

.....

fuera del ámbito discursivo del sentido, Husserl propone un modo de constitución del sentido de la alteridad mediante el recurso a una nueva forma de analogía, que Husserl describe como parificación (*Paarung*). En *Meditaciones cartesianas* (Husserl 2005) al introducir la idea de la aprensión (§50) como modo fundamental de la experiencia de lo ajeno, dice: “Tiene que haber una cierta mediatez en la intencionalidad... que hace objeto de representación un ‘co-ahí’ que, sin embargo, no está él mismo ahí, que jamás puede estar él mismo ahí. Se trata, entonces de un hacer co-presente, de una especie de aprensión” (172). Si bien en Husserl este hacer co-presente requiere de una analogía parificadora con lo mío propio, cuestión que sería difícil de sostener respecto de la analogía de la libertad en Kant, enfatizamos el rescate que Husserl hace de la cuestión de la analogía como elemento central de la tradición filosófica: “en la medida en que está en acto una parificación, en esta misma medida está presente esa especie tan notable de *fundación originaria* que perdura en actualidad viva de una *aprehensión analogizante* que hemos destacado como primera peculiaridad de la experiencia del otro, y que, por lo tanto, no constituye su característica exclusiva” (175, cursivas mías).

- 30 Como es el caso del argumento de Hume que Kant intenta dismantlar: al no haber posibilidad de fundar la moral en cuanto necesaria y objetiva en una normatividad proveniente de la razón, hay que admitir que toda normatividad práctica está fundada en un sentimiento, solo a partir del cual la moralidad alcanza *fuerza* de ley. Véase al respecto el trabajo de R. M. Espinosa (2016).

la libertad está contenida sintéticamente en la formulación misma de la ley moral y es lo que diferencia a una regresión de una inducción o de un recuento causal retrospectivo.<sup>31</sup> El *modus ponens* expresa una relación condicional de *implicación*: siendo el antecedente verdadero, el consecuente no puede ser falso, o la relación no es válida (Quine 64). Si la representación analógica que es el *Faktum* implica a la libertad, si la afirmación del *Faktum* es la afirmación de la libertad, entonces la ley contiene a la libertad dentro de sí, no puede realmente diferenciarse de ella<sup>32</sup> como la esencia se diferencia del conocimiento de la esencia para la escolástica. La afirmación de la libertad es la *suposición apodíctica* de su realidad práctica. Siendo así, es la libertad misma entonces la que se análoga con un *Tatsache* de la experiencia: la libertad, al igual que el hecho empírico, se *da*; la libertad está ahí *a priori*, pero en cuanto idea de la razón, más que *algo* dado, de lo que tenemos conciencia es de un *estar dándose* pues, como dice Kant, la idea no es sino el *producto* de la auto-actividad de la razón, es decir, de su *espontaneidad*; *producto* solo mediante el cual podemos adquirir –regresivamente– conciencia de dicha auto-actividad en nosotros. Por ende, siguiendo ahora a Hamacher, lo único que está “dado” en el *Faktum* es un *dar*; y por esto mismo, porque no es algo ya dado, es que el *Faktum* de la ley es también un quitar, un “dar y quitar de toda facticidad positiva que le es accesible a la conciencia empírica” (Hamacher 94-95). Todo esto indica la *necesaria relación* que la libertad y la razón tienen con lo empírico, no solo porque lo empírico pueda aportar algunas determinaciones que sirvan para hablar de la libertad –mediante una hipotiposis simbólica–, sino porque la libertad misma aporta también determinaciones para hablar de lo empírico: normatividad, legislación, teleología –volveremos sobre este punto en el siguiente apartado–. La analogía de Kant es de un tipo que quisiéramos llamar –de modo solo sugestivo, pues no podemos detenernos aquí– *incorporativa*, ya que hace inteligible un *nudo diferencial* en el corazón del fundamento, eliminando toda posibilidad de pensarlo en su pureza radical.<sup>33</sup>

31 Como lo explica Hegel, la investigación regresiva corresponde al pensar por sí solo, es decir, hay que verla como un camino que el espíritu recorre *hacia el interior de sí* (*des Ganges des Geistes in sich*) (Hegel 199 [8/131]).

32 En la Fundamentación, Kant señala que “Una voluntad libre y una voluntad bajo leyes morales son lo mismo” (2015 225 [447:5]).

33 Dicha analogía permite expresar, entonces, una relación de introyección del fundamento en lo fundado y de lo fundado en el fundamento, una relación que también podría describirse en el registro de una *hospitalidad parasitaria*: el fundamento recibe y da lugar en sí a lo extraño de sí, a lo fundado, como a un huésped; pero al mismo tiempo, el huésped extraño no llega a reconocer al anfitrión como señor y dueño de lo de sí, transformándolo en una suerte de rehén suyo, minando su primado sobre sí mismo.

Solo por esta doble relación de atribución, que impide realmente fijar el fundamento en la empiria o en la razón, es que es posible en el sistema kantiano tomar lo sensible *por* lo inteligible, a lo fenoménico *por* lo nouménico, el ejemplo *por* el concepto; dicho de manera más general: al efecto *por* la causa. Es decir, la analogía incorporativa que para Kant tiene una función especulativa, no opera estrictamente hablando una metáfora, pero sí como una *metonimia*. Esto también quiere decir que el conocimiento del fundamento no puede operar sino mediante el reemplazo, la suplencia de un *quid-pro-quo*, en base a un *supremo valor de cambio* entre opuestos con valores contrarios; podríamos decir que la metonimia operaría como la condición de una transacción económica entre valores excluyentes que, desde que dicha figuración entra en escena, pueden entrar en relación sin excluirse, pueden enlazarse, co-implicarse. Derrida nombra otros lugares donde podría estar operando que podrían avanzar nuestra investigación:

Como ustedes saben, Kant habla de una *típica* y no de un esquematismo de la razón práctica; de una presentación *simbólica* del bien moral (lo bello como símbolo de la moralidad, parágrafo 59 de la *Crítica del juicio*); y, en fin, de un respeto que, si bien nunca se dirige a las cosas, no se dirige tampoco a las personas más que en la medida en que dan *ejemplo* de la ley moral: no se debe respeto sino a la ley moral, que es su única causa *aunque nunca presente ella misma*. (Derrida 2011 35)

Analicemos: 1) La ley natural como un *tipo* de la ley moral: es decir, la ley natural, de cuya causalidad, necesidad y universalidad tenemos confirmación en la experiencia, serviría como metonimia de la ley moral, toda vez que aquella es un tipo, es decir, un caso, un efecto, un ejemplo –aunque no en sentido meramente empírico– de la ley moral. 2) La belleza como símbolo de la moralidad: sabemos que esto tiene lugar en la *Crítica del juicio* §59, y que dice que el modo en que se presenta la belleza es análogo al modo en que se presenta la moral, cuestión que prueba nuestro lenguaje ordinario cada vez que utilizamos descriptores

---

Como consecuencia de esta y otras investigaciones sobre el lugar y función de la analogía en el discurso filosófico, hemos llegado a las nociones de *duelo*, *incorporación* y *parasitología*: en todos los casos, se nombra un esquema especulativo que comprende la relación sujeto-objeto bajo nuevas dinámicas. Hemos propuesto describirlas, mediante un uso también trópico del lenguaje, la metáfora del comer, en cuanto siempre es comer-lo-otro. *Comerse al/lo otro* (Manger l'autre), tema de un seminario inédito de Derrida de 1989-1990, es la formulación figurativa más precisa para abordar una tesis sobre el sentido que entiende su historicidad a partir de una relación incorporativa e íntima de lo otro en lo mismo – Hacemos aquí una clara referencia a E. Levinas y a su tesis de la subjetividad como substitución (Levinas 156-205).

morales para referir a obras bellas (Kant 2011b 286).<sup>34</sup> Estas metáforas morales no son arbitrarias, pues se derivarían de una comparación analógica entre la belleza y la moralidad que hacemos casi espontáneamente. La analogía se establece más precisamente entre juicios de gusto y juicios morales, en ambos de los cuales el procedimiento reflexivo es similar y puede establecerse una analogía. 3) Las personas como ejemplo de la moralidad: esto nos permite volver a aquello que sugeríamos al principio: que en Kant solo se puede partir por el ejemplo. Si bien el ejemplo está definido en el parágrafo sobre la hipotiposis como el tipo de intuición que permite la exposición de un concepto empírico (Kant 2011b 282),<sup>35</sup> todo indica que no se utiliza en la moral del mismo modo. Y aunque Kant utilice, en efecto, muchos ejemplos de la moralidad en dicho tratado, ello puede justificarse por la metodología del tránsito (Übergang): solo en el primer tránsito se utilizan ejemplos de deber, mas ya en el segundo se prescinde de ellos y se hace la precisión de su extranjería respecto de la metafísica de las costumbres. Aun así, los hombres son *ejemplos* de la ley moral y es precisamente y solo por este estatuto de ejemplos que se les debe respeto. Es decir, si prescindieramos del ejemplo en este sentido, no podríamos respetar a nadie, solo a la ley. Todo podría indicar que aquí “ejemplo” (*Beispiel*) debe ser cambiado por “modelo” (*Exempel*). En cualquier caso, y sobre todo cuando el respeto mismo no es sino el efecto sensible de la razón, una auto-afección que genera la razón sobre la sensibilidad, diríamos que el respeto mismo es una suerte de ejemplo de la autonomía de la voluntad. Pero, toda vez que el respeto no es una afección patológica sino práctica, también podría decirse que el respeto no es sino una analogía del respeto en sentido empírico, es decir, patológico. ¿Dónde comenzamos esta vez?

### Economía metonímica

Hasta el momento, hemos analizado la posibilidad de una analogía estructural operando en el corazón de la fundamentación de la moral kantiana haciendo, sin embargo, una salvedad: que no se trata de una analogía de atribución unidireccional. Como sugeríamos antes, es necesario mostrar cómo dicha fundamentación por analogía no se da en una sola dirección, sino en muchas, bajo la forma de una suerte de economía de la analogía o, como la llama Derrida, una *economimesis*. En el texto de 1975 del mismo nombre, Derrida sostiene una tesis fuerte a este respecto: que la analogía es la *regla trascendental* de todo el sistema kantiano, es decir, la *regla de la regla* (Derrida 1975 75), haciendo de la filosofía kantiana una economía de la analogía como economía

34 KU, 354.

35 KU, 351.



de la mimesis, una *economimesis*. Ella se caracteriza, a partir de la noción derridiana de economía, por constituir una red de movimientos de intercambio sin principio ni fin, sin dirección unívoca y sin cierre posible (Derrida 1991). En el caso de Kant, Derrida recorre un largo y complejo camino de momentos analógicos en su texto –especialmente en la *Crítica del juicio*–, que están sometidos a una regla de suplementariedad (Derrida 1975 75). Comienza con la problemática analogía entre la naturaleza y el arte. Como sabemos, en Kant el arte es radicalmente distinto de la naturaleza porque es un juego libre, mientras que la naturaleza es mecánica. Una analogía de proporcionalidad entre naturaleza y arte ubicada en el §43 de la KU tiene que hacer, por tanto, que confluyan en una semejanza: la naturaleza se deja admirar *como* el arte, pues nos *habla* a través de sus formas bellas.<sup>36</sup> Por otro lado, y sabiendo que en la filosofía kantiana no hay una tesis figurativa del arte, la naturaleza lo comanda de algún modo. La naturaleza no se imita y, sin embargo, ella da al genio (*Wiz*), al artista, sus reglas para que el artista las use al momento de su creación. El genio, entonces, *recibe* algo de ella que permite aquella analogía que asimila la naturaleza a una obra de arte. Pero, ¿cómo entender esta metáfora desnaturalizante de la naturaleza que la hace “dar” reglas al genio? En la larga tradición filosófica del arte como mimesis, su función siempre fue descrita en términos naturalizantes, es decir, en términos ya metafóricos. De la misma manera, la naturaleza ha sido descrita a la inversa, es decir, en términos desnaturalizantes, o sea, también ya metafóricos. La doble metaforización que naturaliza el arte y desnaturaliza la naturaleza es el núcleo diferencial de toda la crítica del juicio, y no puede realmente desatarse dando privilegio de atribución analógica a la naturaleza sobre el arte ni al arte sobre la naturaleza. La teleología natural enlaza analógicamente con ella al arte y a la moral, en las dos direcciones que hemos señalado. Esto es, a la postre, lo que permite sostener una analogía metonímica o incorporativa entre el hecho empírico y el hecho de la razón.

Volvamos al punto donde todas las analogías son posibles, esto es, el lenguaje. Y a una formulación específica, el *como si, als ob*. Como ha sido analizado por múltiples autores,<sup>37</sup> el “como si” introduce la ficción

---

36 De la constatación de que la analogía entre arte y naturaleza está basada en un valor especial dado por Kant al lenguaje hablado, Derrida acuña la idea de una *ejemplaridad* (*exemplarität*) como regla analógica en la KU (Cf. Derrida 1975 73-74): por un lado, la naturaleza habla al genio a través de un supuesto lenguaje suyo que se comunicaría por medio de la voz –por ejemplo, en el caso del pajarillo que canta– ; por otro lado, el arte supremo de las bellas artes es la poesía, que tiene también su plena expresión en la palabra hablada.

37 Además de los que citamos directamente en este artículo, como Bielefeld, Hamacher y Nancy, podemos contar como antecedente primordial el trabajo de 1911 de H. Vaihinger

al interior de la ley misma, cuestión que el mismo Derrida aborda en una conferencia de 1982 *Préjuges. Devant la loi* (Derrida, 2011), por referencia a Kafka –con clara base en el seminario de 1980-1981–. En este último, se habla de una ficción reguladora (*fiction régulatrice*) que permite pensar la reconciliación o una identificación entre las leyes morales y leyes de la naturaleza, aun cuando su estructura sea totalmente distinta.<sup>38</sup> Es entonces que aparece el relato, la ficción y la historia: una historia que cada sujeto moral se relata a sí mismo, en la que se es un legislador universal para el reino de los fines y, análogamente, para la naturaleza.<sup>39</sup> Es así que el *als ob* se transforma en una suerte de operación lingüística que trasciende los reinos, los órdenes incompatibles y heterogéneos del sistema kantiano, logrando mediar entre ellos,<sup>40</sup> permitir el *paso* y el *comercio* entre uno y otro. El *als ob* es así un genuino operador transcategorial historizante, una suerte de *Aufhebung* kantiana, que pone al sistema en movimiento. Pero este operador solo puede ser efectivo, es decir, solo puede hacer del relato del sujeto como legislador el fundamento determinante de la acción, si está apuntalado por un móvil sensible, por un sentimiento que le permita al sujeto comprenderse a sí mismo, i.e. subjetivarse como una *ipseidad* que actúa libremente (Heidegger 137). Sabemos que este móvil es el respeto. La analogía como regla trascendental opera así con base en un sentimiento que trasciende los órdenes y sus valores, más allá de todo valor comparable, como manifestación de la equivalencia posible. El respeto es un sentimiento, por tanto, se experimenta de modo inmediato; es así una posible *ratio cognoscendi* de la ley, en cuanto efecto o resultado de esta. Comenzar por el respeto en la determinación de la voluntad requiere así de una mediación que haga pasar a la formulación de la ley: esta es *la historia como relato*.<sup>41</sup> Pero si esta mediación es pensable, se debe a que, *primero*,

---

*Die Philosophie des als ob* (1922) y, para la recepción francesa del problema, el de J.F. Lyotard, *Lecciones sobre la analítica de lo sublime* (1991). A partir de varias de estas lecciones, surgen en Francia importantes trabajos como los de P. Lacue-Labarthe, V. Descombes, G. Kortian, J. L. Nancy, compilado en el volumen de 1975 *La faculté de juger* (Agacinski et al., 1975).

38 Derrida, 1980-81, 15/10/S7/p. 12

39 Derrida, 1980-81, 15/10/S7/p. 14

40 Derrida, 1980-81, 15/10/S7/p. 17

41 En el seminario de 1980-1981, Derrida cita *El uso de los principios teológicos en filosofía*, de 1788, donde Kant reconocía que la historia (*Geschichte*) es la posibilidad del relato. Derrida también señala que la palabra alemana “*Geschichte*” significa lo mismo que la griega “*ιστορία*” como relato, descripción, y que solo luego se comenzó a utilizar como “estudio de los orígenes” (15/10/S8/p. 12). La cita más explicativa del citado texto de Kant es esta: “Por lo que concierne, empero, a la diferencia, puesta en duda e incluso rechazada enteramente, entre descripción de la naturaleza e *historia de la naturaleza*, si quisiera entenderse bajo la última un *relato* de acontecimientos naturales hasta donde no llega

la ley tiene que haber devenido móvil, tiene que ya haber podido excitar una pulsión (*Trieb*). Esto es posible, siguiendo aún a Derrida, solo por la acción de la metonimia: el efecto de la ley se toma como móvil moral. Pero dicho efecto, el sentimiento, no es simple; este es, a su vez, doble, pues comporta una cara positiva y una negativa, donde la negativa (*Abbruch*) debe a su vez dar lugar a –transformarse o invertirse en– la positiva. Solo así la ley puede operar como máxima, es decir, como regla subjetiva, condición de que la moralidad pueda ser real en un sujeto finito.<sup>42</sup> Y operar como máxima para la ley implica ante todo caer en el lenguaje: de su sublime inconmensurabilidad a ser formulada y dicha, como una máxima sentencia.<sup>43</sup> Pues si bien la ley misma es lo irrepresentable, ella debe ser representada –como sosteníamos más arriba– para poder operar en un ser racional finito.

Lo que nos queda a partir de esta tesis sobre la analogía como regla trascendental cuyo operador transcategorial es el “como si” es, por un lado, una serie de inversiones de las relaciones dadas en primera instancia: libertad-ley, ley-respeto, ley-máxima, positivo-negativo, causa-efecto, generalidad-ejemplaridad, etc. Las inversiones, por la misma razón que son posibles, tampoco pueden mantenerse fijas, y están sujetas a un movimiento constante de suplencia de unos términos por otros. También podría decirse que están sujetas a un movimiento de incorporación, toda vez que la suplencia no suprime al término suplido, sino que lo sobrepasa conservándolo, o se introyecta en su interior estableciendo una relación parasitaria, como señalábamos, cuestión que también enfatiza Derrida:

Aunque la instancia de la ley parece excluir cualquier historicidad y cualquier narratividad empírica, en el momento en que su racionalidad parece extraña a cualquier ficción y a toda imaginación, aunque sea trascendental, parece entonces ofrecer *a priori* su hospitalidad a esos *parásitos*. (Derrida 2011 35)

Con todo, no tenemos ya ni punto de partida fijo ni punto de llegada, ni causa absoluta ni efecto absoluto, sino un movimiento económico de transacciones multívocas reguladas por una regla analógica. En este sentido, siguiendo a Derrida y a Nancy, el respeto debe leerse, en cuanto deja al sujeto en extrema pasividad, no como un sentimiento, sino como una capacidad de entrar en relación (Nancy 23), una receptividad

ninguna Razón humana” Kant, 2004, 10 [VIII 161], cursivas nuestras). En efecto, para Sánchez, la concesión al relato por parte de Kant se relaciona con la irrepresentabilidad de la incondicionalidad de la libertad: vacío, abismo para la razón humana (2018, 49)

42 Derrida, 1980-81, 15/11/S11/ p. 12

43 Derrida recuerda que la máxima es siempre una sentencia –regla, apotegema, idea, lo cual la hace siempre ya lingüística (cf. Derrida, 1980-81, 15/11/S11).

(*Empfänglichkeit*), una abertura hacia lo incondicionado o una relación con lo sin-relación.<sup>44</sup> Una estructura de apertura intencional a lo otro que sí, a la causalidad racional de la libertad.<sup>45</sup> Solo esta estructura puede producir las inversiones metonímicas de las que hablábamos, sin que ellas jueguen solo un rol auxiliar o contingente. La metonimia es esencial a la ley, es *el ejercicio mismo de la razón práctica*,<sup>46</sup> en la medida en que ella está basada en una historicidad intrínseca de la ley.

## Bibliografía

- Agacinski, Sylviane, *et al. Mimesis Desarticulations*. Paris: Flammarion, 1975.
- Bataille, Georges. “L’Erotism”, en *Oeuvres complètes X*. Paris: Gallimard, 1987.
- Bielefeldt, Heiner. *Symbolic Representation in Kant’s Practical Philosophy*. Cambridge, UK: Cambridge University Press, 2003.
- Derrida, Jacques. (1980-1981) *Le respect*. Archivado en la colección especial de la biblioteca de la Universidad de California Irvine (UCI) (<http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/uci.html>), Caja 15, carpetas 8-11. 12 sesiones.
- Derrida, Jacques. *Introduction a l’origine de la géométrie de Husserl*. Paris: PUF, 1976.
- Derrida, Jacques. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967.
- Derrida, Jacques. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- Derrida, Jacques. “Economimesis”. En Sylviane Agacinski *et al.*, *Mimesis Desarticulations*. Paris: Flammarion, 1975.
- Derrida, Jacques. “Fors”, en Maria Török y Nicolas Abraham, *Le verbier de l’homme aux lues*. Paris: Flammarion, 1976.
- Derrida, Jacques. *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Paris: PUF, 1990.
- Derrida, Jacques. *Donner le temps. 1. La fausse monnaie*. Paris: Galilée, 1991.
- Derrida, Jacques. *Spectres de Marx. L’État de la dette, le travail du deuil et la nouvelle Internationale*.- Paris: Galilée, 1993.
- Derrida, Jacques. *Resistencia del psicoanálisis*. Traducción de Jorge Piatigorski. Madrid: Paidós, 2010.
- Derrida, Jacques. *Prejuizados. Ante la ley*. Traducción de Fernando Rampérez y Jordi Masso. Madrid: Avarigani, 2011.
- Espinosa, Ruth Marcela. “Falacia naturalista y razón teórica. Una aproximación sistemática al problema del “deber ser” en David Hume”. *Revista de Humanidades* 33 (2016): 181-212.
- Hamacher, Werner. “La promesa de la interpretación. Acerca del imperativo hermenéutico en Kant y Nietzsche”. En *Comprender traído. Estudios acerca de filosofía y*

44 Derrida, 1980-81, 15/11/S12/ p. 5

45 Derrida, 1980-81, 15/11/S12/ p. 6

46 Derrida, 1980-81, 15/11/S12 / p. 6

- literatura, de Kant a Celan*. Traducción de Nikklas Bornhauser Neuber. Santiago, Chile: Metales Pesados, 2018.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas (1830)*. Edición bilingüe de Ramón Valls Plana. Madrid: Abada, 2017.
- Heidegger, Martin. (1996). *Kant y el problema de la metafísica*. Traducción de Gred Ibscher Roth. México: FCE.
- Heidegger, Martin. (2014). *Problemas fundamentales de la fenomenología (1919/1920)*. Traducción de Francisco de Lara López. Madrid: Alianza.
- Heidegger, Martin. *Meditaciones cartesianas*. Traducción de José Gaos y Miguel García Baró. México: FCE, 2005.
- Husserl, Edmund. (1962) *Ideas relativas una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica*. Traducción de José Gaos. México: FCE.
- Kant, Immanuel. (1984). *Prolegómenos a toda metafísica futura que pueda presentarse como ciencia*. Traducción de Mario Caimi. Buenos Aires: Charcas..
- Kant, Immanuel. (2002). *Crítica de la razón pura*. Traducción de Pedro Ribas. Madrid: Alfaguara.
- Kant, Immanuel. “Sobre el uso de principios teleológicos en la filosofía”. *LOGOS. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 37 (2004): 7-47. Traducción de Nuria Sánchez. Madrid.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón práctica*. Edición bilingüe de Dulce María Granja Castro. México: FCE, 2011a.
- Kant, Immanuel. *Crítica del juicio*. Traducción de Manuel García Morente. Madrid: Tecnos, 2001b.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Edición bilingüe de José Mardomingo. Barcelona: Ariel, 2015.
- Levinas, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. Paris: Livre de Poche, 2008.
- Longuenesse, Beatrice. “Kant’s Deconstruction of the Principle of Sufficient Reason”. *The Harvard Review of Philosophy*, 9 (1) (2001): 67-87.
- Liotard, Jean-François. *Leçons sur l’analytique du sublime*. Paris: Galilée, 1991.
- Nancy, Jean-Luc. (1983). “Le katégorein de l’excès”. En *L’imperatif catégorique*. Paris: Aubier.
- Quine, Willard Van Orman. *Los métodos de la lógica*. Traducción de Juan José Acero y Nieves Guasch. Barcelona: Ariel, 1981.
- Sánchez, Nuria. *Crítica de la razón mundana. Antropología y política en Kant*. Buenos Aires: La Cebra, 2018.
- Tomas de Aquino (1953). *De potentia*. <https://www.corpusthomisticum.org/>
- Trujillo, Iván. “La anarquía del noema. Jacques Derrida y la generalidad del phainesthai”. *Eikasía*, sept-oct (2018): 67-100.
- Vaihinger, Hans. *Die Philosophie des als ob*. Leipzig: Verlag von Felix Meiner, 1922.