



REVISTA DE HUMANIDADES

KANT

SOBRE LA ILUSIÓN COMO FORMA DEL ERROR

LUIS PLACENCIA

Universidad de Chile 

luisplacencia@gmail.com

ORCID: 0000-0003-1052-0846

Revista de Humanidades n.º 52: 49-71

ISSN 0717-0491, versión impresa

ISSN 2452-445X, versión digital

DOI: 10.53382/issn.2452-445X.927

revistahumanidades.unab.cl



KANT. SOBRE LA ILUSIÓN COMO FORMA DEL ERROR¹

KANT. ON ILLUSION AS A FORM OF ERROR

LUIS PLACENCIA

Universidad de Chile
Capitán Ignacio Carrera Pinto 1025, Santiago

RESUMEN

En el presente artículo, se estudia el alcance de las expresiones error y apariencia en la *Crítica de la razón pura* (KrV) de Kant. Dichas expresiones admiten, según mi opinión, precisiones que la literatura –salvo excepciones– suele no hacer y que permiten encuadrar de mejor modo no solo los alcances del proyecto de la *KrV*, sino también ponderar sus conexiones con desarrollos filosóficos posteriores. El objetivo de este artículo es dar cuenta de al menos dos niveles de apariencia que hay en juego en la Dialéctica y presentar la relevancia sistemática de esta diferencia. Lo anterior permitirá, como coda, presentar una perspectiva que

¹ Este artículo forma parte del proyecto Fondecyt regular 1241611. Agradezco las observaciones de Francisco Abalo así como las indicaciones de los árbitros anónimos que me han permitido mejorar este artículo.

podría servir para valorar de mejor modo la recepción productiva y no solo crítica que hay de la obra de Kant en Hegel.

Palabras clave:

ABSTRACT

This article seeks to study the scope of the expression ‘error’ and ‘appearance’ in Kant’s ‘Critique of Pure Reason’ (*KrV*) which, in my opinion, admit precisions that literature - with some exceptions - does not usually make and which allow us to better frame not only the scope of the *KrV* project but also to assess its connections with subsequent philosophical developments. The aim of this article is to account for the at least two levels of ‘appearance’ at play in the Dialectic and to present the systematic relevance of this difference. This will allow, as a coda, the presentation of a perspective that could serve to better assess the productive rather than just critical reception of Kant’s work in Hegel.

Palabras clave:

Recibido: 17/04/2025

Aceptado: 26/05/2025

I. INTRODUCCIÓN. RELEVANCIA DE LA “DIALÉCTICA” Y LUGAR SISTEMÁTICO

La discusión sobre la naturaleza del proyecto de la *Crítica de la razón pura* (*KrV*) sigue siendo un debate abierto, pese a ser una de las obras más estudiadas de la historia de la filosofía. Uno de los aspectos eje de dicha discusión es la ponderación integral del proyecto, i.e. de su interpretación *como un todo* y no a partir de ninguna de sus partes, *algunas de las cuales* han sido estudiadas muy minuciosamente. Así, en su relativamente reciente interpretación de la obra, A. Ferrarin indica que el hecho de que aún no se haya justipreciado

de modo recto el proyecto general de la *KrV* se debe, en parte, a que no ha sido suficientemente estudiado como unidad (Ferrarin 2). Más allá de la rectitud de esta observación, el énfasis previo hecho en la expresión ‘algunas de las cuales’ busca destacar otro lugar común de la investigación en torno a la *KrV* que, además, no está desconectado del anterior: la existencia de secciones de gran relevancia para la comprensión cabal de la obra que tampoco han sido estudiadas minuciosamente, al menos en grado suficiente. Este es el caso, según algunos comentaristas, de la “Dialéctica trascendental” (Proops 1), a lo que se agrega la observación de parte de muchos intérpretes de que esta sección no habría sido comprendida en plenitud incluso por la *Kant-Forschung* contemporánea (Pissis 2; Willaschek)².

Lo anterior no deja de ser llamativo si se tiene en cuenta un par de datos bastante simples que parecen bastar para que cualquier lector se forme una idea rápida de la relevancia de la “Dialéctica trascendental”, no solo en el contexto acotado de la *KrV*, sino también en el marco de su génesis y también de su recepción, así como de la obra de Kant en general. Se trata, en primer lugar, de la sección más larga de la *KrV*, y esto con bastante distancia. De las 766 páginas que tiene una edición estándar de la *KrV*, 316, i.e. poco menos que la mitad, están ocupadas por la “Dialéctica”. Junto con ello, es bien sabido entre los especialistas que la principal sección de la “Dialéctica”, a saber, la antinomia de la razón, cumplió según reiteradas declaraciones del propio Kant, un papel crucial en el surgimiento de la obra (R 5037 AA 18 69; Carta a Garve, 21 de septiembre de 1798 AA 12 257). Finalmente, como cualquier lector, por ejemplo, de Hegel, puede comprobar que la sección que Kant intitula “Dialéctica trascendental” inspiró a una corriente significativa de lectores célebres que tienen influencia hoy, incluso a través de la resignificación del clásico término de origen

² No quiero sugerir con esto que la literatura existente sea escasa ni que no existan trabajos notables desde hace varias décadas (v. gr. el comentario en cuatro volúmenes de Heimsoeth 1966-1971). Con todo, la literatura reciente que menciono enfatiza, con bastante razón, que existen aún muchos aspectos relevantes por esclarecer en la “Dialéctica trascendental” y que esta sección ha sido, al menos en comparación con otras partes el texto, estudiada con menor intensidad.

griego. Esta resignificación implica la presentación de la dialéctica como una lógica de la apariencia (*Logik des Scheins*), por oposición a la analítica, entendida como lógica de la verdad (A 60/B 84-A 61/B 85). Ahora bien, la expresión dialéctica tiene a su vez una doble significación, como se puede apreciar a partir de una lectura precisa de los textos kantianos. En efecto, la fórmula ‘lógica de la apariencia’ así como la expresión ‘dialéctica’, especialmente usada en solitario, designan el empleo ilegítimo de la lógica general como *órganon*, esto es, como un instrumento de búsqueda de la verdad. El uso del adjetivo ‘trascendental’ acompañando a dialéctica’ suele designar el estudio de las condiciones de generación del tipo de error que Kant estudia en la *KrV* y que está en su origen propiamente tal. Designa, por tanto, el intento de “descubrir la falsa apariencia” (A 63/B 88) con el objetivo de evitar y suprimir sus efectos. Esta parte de la argumentación es, como se puede ver, crucial a la hora de dar cuenta de la tarea de aquello que Kant llama *Crítica de la razón pura*, cuyo asunto es “la decisión de la de la posibilidad o imposibilidad de una metafísica sin más y la determinación de las fuentes, el alcance y los límites de los conocimientos a los cuales la facultad racional puede aspirar con independencia de toda experiencia” (A XII). Por ello, el estudio minucioso de esta sección de la obra debería ser considerado como crucial, incluso por aquellos proyectos que buscan dar cuenta de la obra como un todo.

Sin embargo, el estudio detallado de esta sección supone una miríada de dificultades. Como es evidente, no es posible tratarlas todas en este texto, siquiera incluso nombrarlas de modo suficientemente preciso. Por ello me concentraré en un solo aspecto: el alcance de la expresión ‘error’ y ‘apariencia’ que admiten precisiones que la literatura –salvo excepciones– suele no hacer y que permiten encuadrar de mejor modo no solo los alcances del proyecto de la *KrV*, sino también ponderar sus conexiones con desarrollos filosóficos posteriores. El objetivo de este artículo es, entonces, dar cuenta de al menos dos niveles de ‘apariencia’ que hay en juego en la “Dialéctica” y presentar la relevancia sistemática de esta diferencia. Ello nos permitirá, a modo de cierre, volver a estimar las conexiones de fondo que hay entre el modo en que Kant y Hegel han entendido la dialéctica. Dichas conexiones, que aquí

por razones de espacio solo puedo sugerir, muestran que la relación de Kant y Hegel posee en este ámbito un carácter productivo.

2. APARIENCIA, ERROR, ILUSIÓN

En la presentación del modo en que Kant determina la noción de “Dialéctica” en el inicio de la “Lógica trascendental”, todo parece ser bastante claro. Sin embargo, la introducción de la sección “Dialéctica trascendental” propiamente tal entraña dificultades serias. La principal de ellas dice relación con el modo en que Kant emplea la expresión *apariencia* y la manera en que ella se entrelaza con la expresión *ilusión*, especialmente en lo tocante a la introducción de lo que cierta literatura ha dado en llamar doctrina de la ilusión trascendental (Grier)³. En efecto, inicialmente, Kant determina en el texto que aquí nos interesa una vez más la dialéctica como lógica de la apariencia (A 292/B 349). Ahora bien, la apariencia de la aquí se trata no es ni la probabilidad –entendida como verdad conocida a partir de fundamento insuficiente– ni tampoco el fenómeno (*Erscheinung*). La razón para la anterior diferenciación es doble: en el caso de la probabilidad se trata de conocimiento, aunque defectuoso, pero en ningún caso *engañoso* (*trüglich*), razón por la cual la probabilidad (*Wahrscheinlichkeit*) nunca debe ser tenida aparte de la analítica y por ende no pertenece a la dialéctica. En el caso del fenómeno, el asunto es más complejo e interesante. Kant introduce la justificación de que apariencia y fenómeno “no deben ser tenidos por idénticos” –y con ello de que el objeto de la dialéctica no es el fenómeno– claramente a través del conector *denn*:

Pues la verdad o la apariencia no están en el objeto en cuanto es intuitivo, sino en el juicio sobre él, en cuanto es pensado. Por tanto, es correcto decir que los sentidos no yerran, pero no porque juzguen siempre correctamente, sino

³ El hecho de que el ya antiguo –aunque excelente y todavía provechoso– libro de Grier siga siendo la única monografía dedicada a la cuestión de la ilusión trascendental da cuenta de hasta qué punto el asunto se encuentra aún poco estudiado.

porque no juzgan en absoluto. Por lo tanto, tanto la verdad como el error (*Irrtum*), y en consecuencia también la apariencia (*Schein*) como incitación a este último [destacado del autor], solo se encuentran en el juicio, es decir, solo en la relación del objeto con nuestro entendimiento. En un conocimiento que sea completamente concordante con las leyes del entendimiento no hay error alguno. En una representación de los sentidos (porque no contiene juicio alguno) tampoco hay error. Ninguna fuerza de la naturaleza puede desviarse por sí misma de sus propias leyes. Por lo tanto, ni el entendimiento por sí mismo (sin la influencia de otra causa) ni los sentidos por sí mismos yerran; el primero, porque si actúa meramente de acuerdo con sus leyes, el efecto (el juicio) debe concordar necesariamente con estas leyes. El aspecto formal de toda verdad consiste en la conformidad con las leyes del intelecto. No hay ningún juicio en los sentidos, ni verdadero ni falso. Puesto que no tenemos ninguna otra fuente de conocimiento aparte de estas dos, se sigue que el error está causado únicamente por la influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el entendimiento, influencia por la que los fundamentos subjetivos del juicio confluyen con los fundamentos objetivos y hacen que se desvíen de su propósito; del mismo modo que un cuerpo en movimiento mantendría siempre una línea recta en la misma dirección, pero se desvía en un movimiento curvilíneo si otra fuerza actúa sobre él en una dirección diferente al mismo tiempo. Para distinguir la acción propia del entendimiento de la fuerza que se entremezcla con él, será necesario, pues, considerar el juicio erróneo como la diagonal entre dos fuerzas que determinan el juicio en dos direcciones diferentes, las que, por decirlo así, encierran un ángulo, y disolver ese efecto compuesto en los simples del entendimiento y de la sensibilidad; lo que en los juicios puros debe hacerse *a priori* mediante la reflexión trascendental, por medio de la cual (como ya se ha indicado) se asigna a cada concepción su lugar en la capacidad cognoscitiva que le es adecuada, y en consecuencia se distingue también la influencia de esta sobre aquella. (A 293/B 350-A 295/B 351)⁴

4 Las traducciones son de mi responsabilidad. El texto alemán dice:

“Denn Wahrheit oder Schein sind nicht im Gegenstande, so fern er angeschaut wird, sondern im Urtheile über denselben, so fern er gedacht wird. Man kann also zwar richtig sagen, daß die Sinne nicht irren, aber nicht darum, weil sie jederzeit richtig

El texto es lo suficientemente rico en contenido como para detenerse largamente en él. En primer lugar, debe destacarse que *parece* dirigirse a un asunto completamente distinto que el de la distinción entre fenómeno y apariencia, a saber, el del lugar del error (*Irrtum*) y la verdad, esto es, el juicio. En primer lugar, puede llamar la atención que Kant relacione aquí verdad y error y no verdad y falsedad. Con todo, si entendemos que es propio del juicio en términos kantianos el enlace de representaciones en el objeto y con ello la manifestación de una pretensión de verdad, la idea expresada en términos más precisos parece ser que existe una oposición entre el acierto, –el dar con la verdad– y el error, justamente como forma de no dar con la verdad. Ahora bien, hecha esta aclaración, la tesis sobre el juicio como lugar de la verdad (o del dar con ella) y el error es de suma relevancia, pues tiene como consecuencia –a mi juicio– la relevantísima doctrina de la

urtheilen, sondern weil sie gar nicht urtheilen. Daher sind Wahrheit sowohl als Irrthum, mithin auch der Schein als die Verleitung zum letzteren nur im Urtheile, d.i. nur in dem Verhältnisse des Gegenstandes zu unserm Verstande anzutreffen. In einem Erkenntniß, das mit den Verstandesgesetzen durchgängig zusam|menstimmt, ist kein Irrthum. In einer Vorstellung der Sinne ist (weil sie gar kein Urtheil enthält) auch kein Irrthum. Keine Kraft der Natur kann aber von selbst von ihren eigenen Gesetzen abweichen. Daher würden weder der Verstand für sich allein (ohne Einfluß einer andern Ursache), noch die Sinne für sich irren; der erstere darum nicht, weil, wenn er bloß nach seinen Gesetzen handelt, die Wirkung (das Urtheil) mit diesen Gesetzen nothwendig übereinstimmen muß. In der Übereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes besteht aber das Formale aller Wahrheit. In den Sinnen ist gar kein Urtheil, weder ein wahres, noch falsches. Weil wir nun außer diesen beiden Erkenntnißquellen keine andere haben, so folgt: daß der Irrthum nur durch den unbemerkten Einfluß der Sinnlichkeit auf den Verstand bewirkt werde, wodurch es geschieht, daß die subjectiven Gründe des Urtheils mit den objectiven zusammenfließen und diese von ihrer Bestimmung abweichend machen; so wie ein bewegter Körper zwar für sich jederzeit die gerade Linie in derselben Richtung halten würde, die aber, wenn eine andere Kraft nach einer andern Richtung zugleich auf ihn einfließt, in krummlinige Bewegung ausschlägt. Um die eigenthümliche Handlung des Verstandes von der Kraft, die sich mit einmengt, zu unterscheiden, wird es daher nöthig sein, das irrige Urtheil als die Diagonale zwischen zwei Kräften anzusehen, die das Urtheil nach zwei verschiedenen Richtungen bestimmen, die gleichsam einen Winkel einschließen, und jene zusammengesetzte Wirkung in die einfache des Verstandes und der Sinnlichkeit aufzulösen; welches in reinen Urtheilen a priori durch transscendentale Überlegung geschehen muß, wodurch (wie schon angezeigt worden) jeder Vorstellung ihre Stelle in der ihr angemessenen Erkenntnißkraft angewiesen, mithin auch der Einfluß der letzteren auf jene unterschieden wird" (A 293/B 350-A 295/B 351).

imposibilidad del error total, tesis que posee muy importantes consecuencias sistemáticas (Hinske; Wieland; Placencia 2023)⁵. No me detendré en ella, pues no es el centro de la cuestión aquí y además por haber sido tratada en otros lugares con cierto detalle. En cualquier caso, la idea central parece ser simple: el *error* (*Irrtum*), en tanto tal, solo es posible en la medida en que son satisfechas ciertas normas, esto es, las normas de aquella instancia en que el error es posible y tiene lugar, en este caso el juicio⁶. Por ende, todo error implica por lo menos un momento de acierto, toda vez que deben *al menos* ser satisfechas las reglas que permiten que este tenga lugar. De este modo, una expresión del tipo “2 + , w Trump oh yeah” no cuenta como “error” toda vez que ni siquiera constituye un juicio. Por otra parte, juicios errados del tipo “Universidad de Chile ganó la Copa Libertadores de 1991” son, al menos en tanto juicios, formas del acierto en la medida en que *al menos* sintácticamente cumplen ciertas reglas elementales que permiten, en este caso, identificar un sujeto al cual se le atribuye erróneamente un predicado. En efecto pese a que el juicio sea, desde el punto de vista de la materia, falso y, por ende, pese a que el tener por verdadero su contenido sea un error, yace sobre la base de este error un momento de acierto constituido por su forma, esto es, se trata de un acto que satisface las condiciones formales para poder dar con la verdad, que son justamente las que tematiza la analítica (A 59/B 83). Así, el entendimiento –en tanto facultad de los juicios– no puede errar, al menos librado a sí mismo, pues sus actos, si son sus actos, satisfacen *eo ipso* sus reglas. En el decir de Kant, en el pasaje comentado, “Ninguna fuerza de la naturaleza puede desviarse por sí misma de sus propias leyes”. Por otra parte, asumido el supuesto de que el ‘lugar’ de la verdad y del error es el juicio, entonces tampoco puede errar la sensibilidad, pues ella ni siquiera juzga. Por ende, el error solo puede explicarse –asumida la premisa de que no hay más facultades cognitivas

⁵ Se pueden ver los siguientes textos kantianos 09 54, 22-28; AA 24 84, 22-85, 29; AA 24 93, 28-38; AA 24 825, 34-36

⁶ Me concentro, por razones de espacio, solo en el argumento que parece ser tenido en cuenta en la KrV. La recién citada obra de Hinske estudia además otros argumentos kantianos contra la posibilidad del error total.

que sensibilidad y entendimiento— por la confluencia de ambas facultades en términos que hacen que ellas no logren dar con la verdad, i.e. por un influjo de la sensibilidad que haga que los fundamentos subjetivos del juicio se confundan con los objetivos. Así, en un caso de juicio erróneo fundado, por ejemplo, en un yerro óptico, puedo estimar que un palo que se ve quebrado está quebrado al tomar por fundamento suficiente del juicio lo “dado” a la visión. Con todo, dice Kant, no es *esta* apariencia (*Schein*) o si se prefiere, este error el que interesa en la “Dialéctica”, sc. aquel que llama ‘empírico’, ni tampoco la apariencia ‘lógica’, sc. aquella de “las inferencias falaces”, que surge meramente a partir de la “falta de atención a las reglas lógicas” (A 296/B 353), sino que interesa la “apariencia trascendental” (*transzendentaler Schein*), en tanto ella

influye sobre principios cuyo uso ni siquiera se haya en la experiencia, caso en el cual al menos tendríamos una piedra de toque de su corrección, sino que nos desvían por sobre el uso empírico de las categorías contra todas las advertencias de la *Crítica* y nos engaña con el espejismo de un ensanchamiento del entendimiento puro. (A 295/B 351)⁷

Así las cosas, parece ser central aquí la distinción entre la apariencia y el fenómeno entendido este último como el modo en que un objeto empírico es *dado* y la *apariencia* entendida como una forma de incitación al error, error que a su vez solo tiene lugar en el juicio. Si distinguimos precisamente tenemos los siguientes niveles: el plano de las facultades y sus leyes, en el que no hay propiamente error, el plano de la manifestación (*Erscheinung*), que corresponde a “meros cambios de nuestro sujeto que incluso pueden ser distintos en el caso de distintos seres humanos” (A 29/B 45), el error propiamente tal (*Irrtum*) y su carácter de apariencia que lo encubre (*Schein*).

⁷ “wir haben es mit dem transscendentalen Scheine allein zu thun, der auf Grundsätze einfließt, deren Gebrauch nicht einmal auf Erfahrung angelegt ist, als in welchem Falle wir doch wenigstens einen Probirstein ihrer Richtigkeit haben würden, sondern der uns selbst wider alle Warnungen der Kritik gänzlich über den empirischen Gebrauch der Kategorien wegführt, und uns mit dem Blendwerke einer Erweiterung des reinen Verstandes hinhält”.

Este carácter aparente que induce al error es propio de cualquier forma de error, razón por la que Kant parece emplear ocasionalmente apariencia (*Schein*) como sinónimo de error (*Irrtum*), aunque se trata en realidad de una metonimia que puede generar confusiones. En efecto, el término *Schein*, estrictamente entendido, parece designar ante todo el carácter aparente del error y no el error mismo, esto es, lo que podríamos llamar como el carácter “oculto por sí” (Vigo 2002, 2013, Placencia 2023, 2024), que aunque es un rasgo esencial del error, al menos en sentido pleno, no es sin más identificable con él.

Con el carácter oculto por sí del error me refiero a la conocida tesis socrática según la cual el error, en tanto tal, no puede sino no ser descubierto y solo puede tener los efectos nocivos que usualmente asociamos con él precisamente mientras permanece oculto, i.e. mientras no lo hemos identificado. Por el contrario, una vez que el error es detectado, no podemos sino al menos suspender el juicio en lo tocante a aquello sobre lo que erramos en la modalidad en que hemos errado y queda entonces, por lo menos en la modalidad en que este error es descubierto, desactivado, siendo así a la vez suprimidos los efectos negativos que el error induce. Por esta misma razón no sería posible, de acuerdo con una famosa tesis socrática, “errar voluntariamente”, idea que llevó a Sócrates a la defensa de lo que usualmente es conocido como intelectualismo, sc. a la idea de que nadie hace el mal voluntariamente (*Apol.* 25e; *Hp. min.* 376b; *Prot.* 345d–e, 352b ss., 358c–e; *Gorg.* 509e; *Men.* 77b ss.; *Rep.* II 382a, III 413a, IV 444a ss., IX589c; *Soph.* 228c7 ss.; *Tim.* 86d–e). En efecto, como contraparte de este diagnóstico yace la tesis según la cual una vez detectado el error –en este caso en sede práctica– sería imposible insistir en él a sabiendas, i.e. no ocultándose el error, justamente porque el error, una vez detectado como tal, no podría seguir siendo sostenido, al menos en la misma modalidad. Por ello, si es verdad que obramos siempre *sub specie boni*, i.e. por una razón, entonces no podemos obrar nunca mal sino a partir de la ignorancia.

Aunque Kant no defiende del modo en que recién he reseñado esta tesis (i.e. la del carácter oculto por sí del error), me parece claro que ella yace sobre la base no solo del modo en que emplea el término *Schein*, sino que

también de su concepción de la imposibilidad del error total. Ciertamente, el error solo puede tener los efectos que tiene en la medida en que es *aparente*, i.e. en la medida en que aquello que sostenemos erróneamente *parece* ser verdadero sin serlo. Por otra parte, me parece que Kant sostiene, como se ha intentado mostrar en otro lugar (Placencia 2023), una concepción de la imposibilidad del error total así como de las restricciones metódicas que implica la investigación de la *KrV* que es estructuralmente conexa con las ideas de Sócrates sobre el carácter ocultante por sí del error y que consiste por lo menos en tomar en serio las consecuencias que podemos extraer “por el reverso” de la tesis de este carácter. En efecto, según se ha sostenido en el trabajo recién citado, una de las ideas básicas de la *KrV* es que encontrándose la razón en un conflicto consigo misma, conflicto innegablemente documentado en la historia de contradicciones ofrecido por el campo de batalla llamada “metafísica”, halla la razón justamente en la detección de esta contradicción el punto de arranque de su investigación autocognitiva, toda vez que dicho diagnóstico no solo la provee de la certeza de que ha tenido lugar un error, habida cuenta que la contradicción es justamente lo contrario al saber y al acierto, sino que además que dicho error —en tanto el error total es imposible— provee un indicio para detectar las condiciones bajo las cuales él habría de darse por superado y con ello podría darse por superada la contradicción de la razón consigo misma detectada inicialmente. Tal concepción supone —como parece suponer Sócrates— que fenómenos como la contradicción, a la vez que otros estructuralmente ligados como la refutación, permiten un momento de autodistanciamiento que, a su vez, nos deja en condiciones de superar el error y suspender su efecto ocultante por sí, en cuanto al menos este, una vez detectado, pierde eficiencia.

Ahora bien, lo anterior parece preparar ciertas dificultades si tomamos en cuenta el siguiente paso que da Kant en lo tocante al *tipo de apariencia* que interesa en la “Dialéctica”. En efecto, Kant destaca inmediatamente después de los pasajes que he citado que un rasgo característico de lo que llama apariencia trascendental es, justamente, el hecho de que ella *no es suprimible en tanto error*. Dice Kant al respecto, después de introducir la

tesis de que la apariencia lógica surge de la falta de atención y se corrige atendiendo a las reglas lógicas:

La apariencia trascendental, en cambio, no cesa, aunque ya haya sido descubierta y su nulidad claramente reconocida por la crítica trascendental (por ejemplo, la apariencia en la proposición: el mundo debe tener un comienzo según el tiempo). La causa de esto es ésta: que en nuestra razón (considerada subjetivamente como facultad cognitiva humana) hay reglas y máximas fundamentales de su uso que tienen enteramente el aspecto de principios objetivos, y por las cuales sucede que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en favor del entendimiento se toma por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas, *ilusión* que no puede evitarse en absoluto, como tampoco podemos evitar que el mar no nos parezca más alto hacia dentro que en la orilla, porque ahí vemos el mar a través de rayos de luz más altos que la orilla, o más aún, como tampoco el astrónomo puede evitar que la luna no le parezca más grande en el creciente, aunque no se deje engañar por esta apariencia. (A 297/B 353-354; énfasis mío)⁸

El punto que introduce Kant aquí es tan crucial como complejo. La idea pareciera ser la siguiente: la apariencia de la que la *KrV* trata en la dialéctica es tal que, incluso bajo la desactivación que supone el descubrimiento del error que ella genera, ello es –en tanto apariencia– insoslayable. La *Crítica*

⁸ “Der transscendentale Schein dagegen hört gleichwohl nicht auf, ob man ihn schon aufgedeckt und seine Nichtigkeit durch die transscendentale Kritik deutlich eingesehen hat (z.B. der Schein in dem Satze: die Welt muß der Zeit nach einen Anfang haben). Die Ursache hievon ist diese: daß in unserer Vernunft (subjectiv als ein menschliches Erkenntnißvermögen betrachtet) Grundregeln und Maximen ihres Gebrauchs liegen, welche gänzlich das Ansehen objectiver Grundsätze haben, und wodurch es geschieht, daß die subjective Nothwendigkeit einer gewissen Verknüpfung unserer Begriffe zu Gunsten des Verstandes für eine objective Nothwendigkeit der Bestimmung der Dinge an sich selbst gehalten wird. Eine Illusion, die gar nicht zu vermeiden ist, so wenig als wir es vermeiden können, daß uns das Meer in der Mitte nicht höher scheine, wie an dem Ufer, weil wir jene durch höhere Lichtstrahlen als dieses sehen, oder noch mehr, so wenig selbst der Astronom verhindern kann, daß ihm der Mond im Aufgange nicht größer scheine, ob er gleich durch diesen Schein nicht betrogen wird”.

parece tratar, entonces, con una forma de error que tiene su origen en lo que Kant llama más adelante “una ilusión natural e inevitable” (A 298/B 354) y que, por ende, no surge meramente en el caso de un chapucero (*Stümpler*) que se enreda en dificultades debido a su falta de conocimiento o por sofistería de alguno que busca confundir a sus oyentes, sino más bien responde a una dialéctica natural de la razón humana. Ahora bien, es importante destacar que no debe confundirse lo que Kant llama aquí ilusión y que antes llamó apariencia trascendental con los errores que la dialéctica sí corrige, sc. paralogismos, la antitética, etc. Como bien apunta Grier en su ya citada monografía, se trata –en el caso de la ilusión– de un tipo de apariencia que posee otro estatus, justamente, porque a diferencia de los errores que identifica la *Crítica*, ella no es soslayable incluso a partir de su detección (Grier 10). El asunto se vuelve aún más llamativo cuando tornamos la mirada a las enjundiosas páginas con las que cierra la dialéctica, esto es, aquellas que Kant intitula “Apéndice a la dialéctica trascendental. Del uso regulativo de las ideas de la razón” (A 642/B 670). No puedo detenerme en el contenido de dicha sección –cuya importancia para la comprensión de la *KrV* y de la filosofía de Kant es difícil de exagerar–, sino que meramente quisiera destacar el hecho conocido de que ahí Kant destaca, tras largas argumentaciones destinadas a deshacer los errores dialécticos en los que incurre la razón humana al intentar aplicar con pretensiones cognitivas categorías y conceptos más allá del ámbito de la experiencia, que las ideas y la razón en general como “facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios” (A 302/B 359) posee un ‘uso positivo’ que, de hecho, aunque no constitutivo de objetos, sino que siempre heurístico respecto del conocimiento de los mismos, es esencial para el entendimiento mismo. Indica Kant al respecto:

Sostengo, por tanto, que las ideas trascendentales no tienen nunca un uso constitutivo, de modo que con ellas se den conceptos de determinados objetos, y en el caso de que así se entiendan, son conceptos meramente sofisticos (dialécticos). En cambio, tienen un excelente e indispensable uso regulativo, a saber, dirigir al entendimiento hacia un fin determinado, en vista del cual las

líneas de dirección de todas sus reglas convergen en un punto, que, aunque no es más que una idea (*focus imaginarius*), es decir, un punto del que realmente no proceden los conceptos del entendimiento, por cuanto se halla este punto enteramente fuera de los límites de la experiencia posible, sirve, sin embargo, para darles la mayor unidad además de la mayor extensión. Ahora bien, de aquí surge la ilusión como si estas líneas comenzaran de un objeto que se encuentra fuera del campo del conocimiento posible empíricamente (al igual que los objetos se ven como si estuvieran detrás de la superficie del espejo); pero esta ilusión (que se puede evitar que nos engañe) es, sin embargo, indispensablemente necesaria, si, además de los objetos que están ante nuestros ojos, queremos ver también al mismo tiempo los que se encuentran muy por detrás de nosotros, es decir, si en nuestro caso queremos ver los objetos que están ante nuestros ojos, es decir, si, en nuestro caso, queremos llevar el entendimiento más allá de cualquier experiencia dada (la parte de la experiencia total posible), y, por tanto, también hasta la mayor extensión posible y más extrema. (A 644/B 672-A 645/B 673)⁹

La idea pareciera, entonces, ser la siguiente: el conjunto de supuestos que permiten que la razón –en tanto facultad que busca a partir de

⁹ “Ich behaupte demnach: die transscendentalen Ideen sind niemals von constitutivem Gebrauche, so daß dadurch Begriffe gewisser Gegenstände gegeben würden, und in dem Falle, daß man sie so versteht, sind° es bloß vernünfteln (dialektische) Begriffe. Dagegen aber haben sie einen vortreflichen und unentbehrlich nothwendigen regulativen Gebrauch, nämlich den Verstand zu einem gewissen Ziele zu richten, in Aussicht auf welches die Richtungslinien aller seiner Regeln in einen Punkt zusammenlaufen, der, ob er zwar nur eine Idee (*focus imaginarius*), d.i. ein Punkt, ist, aus welchem die Verstandesbegriffe wirklich nicht ausgehen, indem er ganz außerhalb den Grenzen möglicher Erfahrung liegt, dennoch dazu dient, ihnen die größte Einheit neben der größten Ausbreitung zu verschaffen. Nun entspringt uns zwar hieraus die Täuschung, als wenn diese Richtungslinien von einem Gegenstande selbst, der außer dem Felde empirisch möglicher Erkenntniß läge, ausgeschlossen wären (so wie die Objecte hinter der Spiegelfläche gesehen werden); allein diese Illusion (welche man doch hindern kann, daß sie nicht betrügt) ist gleichwohl unentbehrlich nothwendig, wenn wir außer den Gegenständen, die uns vor Augen sind, auch diejenigen zugleich sehen wollen, die weit davon uns im Rücken liegen, d.i. wenn wir in unserem Falle den Verstand über jede gegebene Erfahrung (den Theil der gesammten möglichen Erfahrung) hinaus, mithin auch zur größtmöglichen und äußersten Erweiterung abrichten wollen”.

razonamientos ordenar sistemáticamente los principios y juicios de los que es capaz el entendimiento— es, por un lado, necesario para que podamos tener no ya conocimiento de objetos, sino que experiencia sistemáticamente ordenable de los mismos, pero, por otro, parecen generar de modo inevitable la ilusión de que el vínculo existente entre planos, sc. el de los objetos de la experiencia y sus condiciones, por una parte, y el de las condiciones que permiten componer dichos objetos y sus condiciones sistemáticamente, es constitutivo y que, por ende, podemos tener de las ideas de la razón el mismo tipo de conocimiento que tenemos de los objetos de la experiencia y sus condiciones, por otra. Esta ilusión, como hace ver Grier, parece consistir en tomar el principio subjetivo, i.e. la máxima “hallar lo incondicionado para los conocimientos condicionados del entendimiento” (A 307/B 364) por equivalente al principio aparentemente objetivo “si lo condicionado está dado, también lo está la serie de las condiciones subordinadas” (A 307/B 364)¹⁰. Kant mismo destaca, por ejemplo, para el caso de la antinomia que “descansa por completo en el argumento dialéctico”: “si lo condicionado está dado, también está dada la serie completa de las condiciones de ello, ahora los objetos de los sentidos nos son dados como condicionados” (A 497/B 525)¹¹. Ahora bien, si lo que sostengo aquí siguiendo a Grier, en parte, y en la reconstrucción de los pasajes que he citado es correcto, entonces cabe afirmar que 1) debe distinguirse entre ilusión como efecto confundente de la apariencia y la apariencia, en tanto ella posibilita la formulación de principios heurísticos que permiten ampliar el ámbito de nuestro conocimiento empírico, 2) por tanto no es correcto (como hace, por ejemplo, Theiss) llamar ilusión a la apariencia, 3) la apariencia, en tanto forma que posibilita el error que Kant llama ilusión y que, a la vez, posibilita el uso regulativo de las ideas es un protoerror y protoacierto, pero no es ella misma a la vez ni error ni acierto. Dicho de otro modo, ella es condición posibilitante de formas del error y del acierto, sin identificarse con ninguna de ellas.

¹⁰ Crucial resulta aquí el contraste entre una máxima (i.e. un principio subjetivo) y un principio objetivo.

¹¹ Véase también A 409/B 436.

La distinción aquí hecha entre el protoerror (que es, a su vez, protoacierto), permite entender en qué medida la apariencia no es propiamente error ni acierto, sino condición de posibilidad del error y además de una forma del error que no es suprimible sin más, según declaración expresa de Kant, sc. la ilusión. En esto, la ilusión parece ser una forma de error diferente a aquella que puede ser suprimida una vez que es detectada.

3. HEGEL

La recta ponderación de lo anterior permite, según me parece, dar cuenta de la íntima conexión que existe entre el proyecto de la *KrV* y la concepción hegeliana de la ciencia filosófica. No se trata, por cierto, en ningún caso de discutir las evidentes discontinuidades que hay entre ambos proyectos y el aspecto crítico de Kant en el que se funda la concepción hegeliana sino que más bien, de hecho, de justipreciarlo, lo que permite comprender, entre otras cosas, que no se trata solo de una recepción crítica¹².

Es sabido que Hegel inicia la Introducción de su *Fenomenología del espíritu*, que es propiamente el comienzo de esa obra y no —como el prefacio— el inicio de su prometido y no presentado hasta mucho después del *sistema de la filosofía*¹³, con una profunda crítica a lo que denomina “representación natural” de la filosofía y el saber, crítica que incluye a Kant¹⁴. De acuerdo con esta crítica, todo intento de iniciar el ejercicio filosófico —en tanto saber a partir de un ejercicio reflexivo que busque poder dar cuenta

¹² La continuidad entre los planteos kantianos y hegelianos en el plano de la “lógica” es destacada, por cierto, por numerosos autores (De Boer, Hyppolite, Longuenesse o Pippin), aunque no, hasta donde me es conocida la literatura, en el aspecto que acabo de mencionar.

¹³ Lo anterior, por cierto, no se presenta en el modo de afirmaciones sobre la génesis de las ideas de Hegel o sobre el modo en que él mismo se autocomprendió, sino más bien responden al plano sistemático, i.e. a las conexiones filosóficas de fondo entre estos dos autores, reconocidas o no por ellos.

¹⁴ Véanse las notas de Wessels y Clairmont en las observaciones correspondientes en el volumen 9 de la edición histórico-crítica. Junto con ello lo indicado en el comentario de A. Graesser o M. Inwood (370).

de las condiciones de dicho saber— comete el error de asumir como punto de partida aquello que quiere discutir, pues la crítica al saber es ella misma saber (GW, IX 53)¹⁵. Como consecuencia de lo anterior, Hegel descarta la necesidad de la urgencia de una *Crítica* como condición del saber filosófico y de la metafísica, aunque esta crítica provee, a su manera, un comienzo. Ella es, en efecto *Erscheinung des Wissens*, “manifestación del saber”, y a la vez apariencia del mismo (De la Maza 19). Esta manifestación del saber se da, según Hegel, incluso en la apariencia de la verdad, i.e. en aquello que se presenta como verdadero sin serlo realmente, pues el único punto del que puede comenzar la filosofía si no quiere asumir nada externo como dado es de su propia manifestación incluso en el error. El camino que realiza la conciencia no formada hacia el saber absoluto requiere entonces de este punto de arranque no ya en una crítica, sino que el examen de la pauta que la conciencia misma se da a sí y en la experiencia que elle hace de sí misma, i.e. de la defraudación de esta pauta en las manifestaciones del saber, i.e. en el aparecer del saber aparente. Este camino, no casualmente, ha sido llamado —tomando inspiración en observaciones de Hegel— dialéctica. Es sabida la complejidad que entraña la determinación del significado de este término en Hegel, v.gr. las discusiones sobre si la dialéctica es un método o el principio de un método, etc. (Wolff). Como sea, estos pensamientos nos muestran que la idea de que la apariencia mueve el saber filosófico tanto hacia el saber aparente como hacia el saber genuino es —aunque sea presentada como crítica a Kant— al menos muy probablemente kantiana en su origen y, en cualquier caso, al menos probablemente kantiana en espíritu.

¹⁵ “Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgnis scheint gerecht, teils, daß es verschiedene Arten der Erkenntnis geben und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks sein möchte, hiermit auch[1] falsche Wahl unter ihnen, - teils auch daß, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange ist, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grenze Wolken des Irrtums statt des Himmels der Wahrheit erfaßt werden”.

De modo similar, la inclusión del término dialéctica en la *Introducción* de la *Ciencia de la lógica* de 1812 está precedida por una profunda crítica de la concepción de la lógica kantiana así como de otras formas de concebir esta ciencia. Dicha crítica enfatiza que en el caso de esta ciencia se siente, como en ninguna otra, la necesidad de “de comenzar desde la cosa misma”, desprendiéndose de los fallidos intentos previos de tratarla (GW, XI 15). En el caso de Kant, dicha necesidad se funda principalmente en el carácter que Kant parece darle a su examen de la lógica: ella sería, en tanto teoría de la verdad, un estudio de las condiciones de posibilidad del conocimiento empírico, mientras que, en tanto teoría de la génesis del error, un estudio del modo en que esas condiciones son empleadas de modo inadecuado para determinar objetos del mero pensar como si fuesen objetos del conocimiento. Con todo, este doble encuadre de la cuestión oblitera el modo en que las condiciones del mero pensar –en tanto condiciones subjetivas del conocimiento empírico considerado sistemáticamente– son condiciones tanto del error como del acierto, según hemos. Si esto es correcto, la determinación precisa de la relación sistemática entre la lógica de Kant y la de Hegel está aún pendiente. Por razones de espacio no es este el lugar para tratar en detalle esta cuestión, pero sí ha sido el lugar para intentar proponer la necesidad de que ella sea acometida¹⁶.

Con lo anterior no quiero, por supuesto, sugerir que la idea de la dialéctica no tiene conexión con la recepción por parte de Hegel de los textos clásicos de la antigüedad. En efecto, es un fundado lugar común vincular el uso del término dialéctica en su caso al significado que recibe en la antigüedad, especialmente en Zenón, los eleatas, Sócrates y Platón¹⁷. Con todo la literatura ha destacado el vínculo entre la dialéctica de Hegel y la antinomia de Kant (situada a su vez en su “Dialéctica”), así como la

¹⁶ Lo anterior se relaciona, por cierto, con uno de los aspectos que la reciente literatura sobre la “Dialéctica” en Kant ha destacado con más insistencia: la necesidad de poner en valor no solo los aspectos negativos de dicha sección, sino también los aspectos positivos, i.e. aquellos que contribuyen a la concepción kantiana del conocimiento y no solo a evitar el error metafísico, por más que dichos aspectos no estén siempre bien separados e identificados como tales (Pissis; Willaschek).

¹⁷ Véase Hibben (10-11).

conexión entre el uso hegeliano y kantiano del término dialéctica¹⁸. No pretendo decidir la compleja cuestión del origen y sentido del término en Hegel, sino más bien realizar un pequeño aporte que busca mostrar cómo la idea kantiana de la “ilusión” se vincula con ella de un modo en que la mencionada literatura no ha atisbado todavía suficientemente, i.e. de un modo que permite poner de relieve el carácter “productivo” de la apariencia en tanto *protoerror* y a la vez *protoacierto*.

¹⁸ Véase Baum o Jaeschke (228).

BIBLIOGRAFÍA

- BAUM, MANFRED. *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*. Bonn: Bouvier, 1986.
- BOER, KARIN DE. "The dissolving force of the concept: Hegel's ontological logic", *Review of Metaphysics*, vol. 57, n.º 4, 2004, pp. 787-822.
- FERRARIN, ALFREDO. *The powers of pure reason. Kant and the idea of Cosmic Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2015.
- GRIER, MICHELLE. *Kant's doctrine of transcendental illusion*. Cambridge: Cambridge UP, 2001.
- HEGEL, GEORG WILHELM FRIEDRICH. *Gesammelte Werke* (GW). Hamburg: Felix Meiner: 1968 y ss.
- HIBBEN, JOHN GRIER. *Hegel's Logic. An essay in Interpretation*. Nueva York: Charles Scribener's Sons, 1902.
- HINSKE, NORBERT. *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Friburgo-Múnich: Karl Alber, 1980.
- HYPPOLIYE, JEAN. *Logique et existence: essai sur la logique de Hegel*. París: PUF, 1961.
- INWOOD, MICHAEL. *G. W. F. Hegel. The phenomenology of spirit*. Oxford: Oxford UP, 2018.
- JAESCHKE, WALTER. *Hegel Handbuch. Leben - Werk - Schule*. Stuttgart-Weimar: J. B. Metzler, 2010.
- KANT, IMMANUEL. *Kant's gesammelte Schriften* (AA). Berlin: Deutschen Akademie der Wissenschaften, 1902 y ss.
- . *Immanuel Kant. Kritik der reinen Vernunft*. (KrV). Editado por Raymund Schmidt. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- LONGUENESSE, BÉATRICE. *Hegel's Critique of Metaphysics*. Cambridge: Cambridge UP, 2007.
- MAZA, LUIS MARIANO DE LA. *Lógica, metafísica, fenomenología. La Fenomenología del Espíritu de Hegel como introducción a la Filosofía especulativa*. Santiago: Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile, 2014.
- PLACENCIA, LUIS. "Ein jeder Irrthum ist [...] ein Rätzel. Sobre el error total y la posibilidad de la "crítica"". *Praxis e interpretación. Un homenaje a Alejandro*

- Vigo. Editado por Patricio Fernández, Luis Placencia y Gabriela Rossi. Hildesheim: Olms, 2023, pp. 259-79.
- . Aspectos socráticos en Kant. Mss, 2024.
- PISSIS, JANNIS. *Kants transzendente Dialektik. Zu ihrer systematischen Bedeutung*. Berlín-Boston: Walter de Gruyter, 2012.
- PIPPIN, ROBERT. *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*. Cambridge: Cambridge UP, 1989.
- PLATÓN. *Platonis opera*. Oxford: Clarendon, 1900.
- Proops, Ian. *The Fiery Test of Critique: A Reading of Kant's Dialectic*. Oxford: Oxford UP, 2021.
- THEIS, ROBERT. “De l'illusion transcendente”, *Kant-Studien*, vol. 76, n.º 1-4, 1985, pp. 119-37.
- VIGO, ALEJANDRO. “Autodistanciamiento y progreso moral. Reflexiones a partir de un motivo de la ética socrática”, *Diadokhé*, vol. 5, n.º 1-2, 2002, pp. 65-101.
- . “La consciencia errónea de Sócrates a Tomás de Aquino”, *Signos filosóficos*, vol. 15, n.º 29, 2013, pp. 9-37.
- WIELAND, WOLFGANG. *Urteil und Gefühl. Kants Theorie der Urteilskraft*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2001.
- WILLASCHEK, MARCUS. *Kant on the Sources of Metaphysics. The Dialectic of Pure Reason*. Cambridge: Cambridge UP, 2018.
- WOLFF, MICHAEL. “Hegels Dialektik - eine Methode? Zu Hegels Ansichten von der Form einer philosophischen Wissenschaft”. *Hegel - 200 Jahre Wissenschaft der Logik*. Editado por Anton Friedrich Koch, Claudia Wirsing, Friedrike Schick y Klaus Vieweg. Hamburgo: Meiner, 2014. 71-86.