TESIS DE DOCTORADO

Error, apariencia ilusoria y juicio

La doctrina de la imposibilidad del error total
como pauta de lectura de la lógica trascendental de Kant

Claudia María Laos Igreda

ESCUELA DE DOCTORADO INTERNACIONAL DE LA UNIVERSIDAD DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

PROGRAMA DE DOCTORADO EN FILOSOFÍA

SANTIAGO DE COMPOSTELA

2020

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

DECLARACIÓN DEL AUTOR DE LA TESIS

Error, apariencia ilusoria y juicio.
La doctrina de la imposibilidad del error total como pauta de lectura de la lógica trascendental de Kant

Dª Claudia María Laos Igreda

Presento mi tesis, siguiendo el procedimiento adecuado al Reglamento, y declaro que:

1) La tesis contiene los resultados de la elaboración de mi trabajo.
2) En su caso, en la tesis se hace referencia a las colaboraciones que tuvo este trabajo.
3) La tesis es la versión definitiva presentada para su defensa y coincide con la versión enviada en formato electrónico.
4) Confirmo que la tesis no incurre en ningún tipo de plagio de otros autores ni de trabajos presentados por mí para la obtención de otros títulos.

En Barcelona, 18 de diciembre de 2020

Claudia María Laos Igreda

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

AUTORIZACIÓN
DE LAS DIRECTORAS DE LA TESIS

Dª María Xesús Vázquez Lobeiras y Dª Silvia de Bianchi,
en calidad de codirectoras de la tesis

Error, apariencia ilusoria y juicio.

La doctrina de la imposibilidad del error total como pauta de lectura
de la lógica trascendental de Kant.

INFORMAN:

De que la presente tesis se corresponde con el trabajo realizado por Dª Claudia María Laos Igreda bajo nuestra dirección y de que autorizamos su presentación, considerando que reúne los requisitos exigidos en el Reglamento de Estudios de Doctorado de la USC, y que como directoras de ésta no incurrimos en las causas de abstención establecidas en la Ley 40/2015.

En Santiago de Compostela, 12.12.2020 En Barcelona, 12.12.2020

María Jesús Vázquez Lobeiras Silvia de Bianchi

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

A la memoria de
Claudio y Victoria, mis padres,
y a Fernando

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

RESUMEN

La doctrina de la imposibilidad del error total (DIET) sostiene que todo error en el que pueda incurrir el entendimiento es solo parcial, toda vez que la razón y el entendimiento no pueden contradecir los principios gracias a los cuales es posible el mismo juicio. El horizonte interpretativo que surge de la DIET ofrece una posible pauta de lectura de la división de la *lógica trascendental* en una *lógica de la verdad* (analítica trascendental) y en una *crítica de la lógica de la ilusión* (dialéctica trascendental). La concepción de la 'verdad trascendental' en virtud de la cual es posible toda ulterior 'verdad empírica', así como toda predicación de verdad o falsedad en un juicio, muestra la plena compatibilidad de la analítica trascendental con la DIET. Sin embargo, no ocurre lo mismo con la dialéctica trascendental, no solo porque en ella se pone de manifiesto una connatural e inevitable apariencia ilusoria trascendental de la razón, sino porque en su modalidad más extrema dicha apariencia ilusoria adopta la forma de un conflicto de la razón consigo misma: la antinomia de la razón. La propuesta para evidenciar la estrecha compatibilidad entre la DIET y la idea de mundo a partir de la cual se genera dicha antinomia, es mostrar que se trata de un conflicto sólo aparente y que el vínculo con el 'principio regulativo del uso empírico del entendimiento de todas las ideas cosmológicas' apela al *principio de la concordancia de la razón consigo misma*, el cual cimienta la exigencia normativa de no contradicción de sus principios al explicitarse como un principio doctrinal que deroga el principio dialéctico. En la medida en que la DIET es la expresión de una profunda confianza en las posibilidades de la razón humana, su estudio a partir del caso específico del conflicto de la antinomia de la razón permite acceder a una comprensión de la *KrV* como un ejercicio autorreflexivo, dialógico y crítico de la razón, mediante el cual esta se reconoce como fuente de verdad, pero también de error. Bajo el enfoque que proporciona la DIET problemas como el error y la apariencia ilusoria que Kant sitúa en el juicio, adquieren un significado más hondo y permiten comprender los aspectos comunes y diferenciales que su explicación ofrece respecto al conocimiento empírico y a la metafísica, descubriendo un importante nexo entre un ámbito y otro a partir del estudio de temas como la *apparentia*, la subrepción, el criterio externo de la verdad, los juicios provisionales, los prejuicios y la relación de estos con la reflexión y la investigación trascendentales.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

INDICE

INDICE i

ABREVIATURAS UTILIZADAS v

PRESENTACIÓN vi

INTRODUCCIÓN xv

AGRADECIMIENTOS xxvii

CAPÍTULO 1. LOS LÍMITES DEL ERROR Y LA APUESTA POR LA RAZÓN EN KANT 1

§ 1. El error en la lógica trascendental de Kant 3

§ 2. La doctrina de la imposibilidad del error error total (DIET) como problema y como posible pauta de lectura de la *Crítica de la razón pura* 5

§ 3. Algunas diferencias entre la concepción del error en la *Lógica Jäsche* y en la *Crítica de la razón pura* 7

3.1. Sobre la *Lógica Jäsche* 7

3.2. Algunas observaciones sobre la doctrina del error en la *Lógica Jäsche* y en la *Crítica de la razón pura* 16

§ 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental 19

§ 5. El descubrimiento del error y la pregunta por la verdad 40

§ 6. Cuatro consideraciones acerca de la pregunta por la verdad 45

6.1. El círculo vicioso 45

6.2. La definición nominal de la verdad 47

6.3. El criterio de verdad 52

6.3.1. El criterio formal de verdad y la contradicción del objeto 55

6.3.1.1. Criterios formales, pruebas apagógicas y error 56

6.3.1.2. El ámbito predicativo del error y la distinción entre juicio y proposición 64

6.3.2. Criterio material de verdad 68

6.4. La ignorancia, el error y el absurdo 69

§ 7. Error y falsedad: lugar y fuentes 71

7.1. El error formal y la apariencia lógica 73

§ 8. División de la lógica general y trascendental en analítica y dialéctica según los conceptos de *canon* y *organon* 75

§ 9. División de la lógica en analítica y dialéctica de acuerdo con la pregunta por el criterio de la verdad y del error metafísico 79

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

9.1. La analítica como lógica de la verdad formal 80
9.2. Dialéctica como *ars disputandi* o lógica de la ilusión..... 84
9.3. Crítica a la concepción de la dialéctica como lógica de lo probable..... 88
9.4. Dialéctica como lógica de lo verosímil y no de lo probable 91
§10. División de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales..... 93
10.1. La imposibilidad de contradecir la lógica de la verdad como criterio de verdad trascendental y de error metafísico 93
10.2. Consideraciones finales sobre la analítica y la dialéctica en torno a la relación entre lógica general y trascendental 99

CAPÍTULO 2. LA LÓGICA DE LA VERDAD ANTE EL PROBLEMA DEL ERROR Y LA APARIENCIA ILUSORIA 103
§11. Error epistémico y empírico, error metafísico e imposibilidad de un error trascendental. 104
§12. La consideración del error en la lógica de los juicios provisionales 107
12.1. Juicio provisional y prejuicio 112
12.2. Prejuicio y error..... 116
12.2.1. El prejuicio como concepto subordinado del *vitium subreptionis* 117
12.2.2. El mecanismo de la razón pasiva y la reflexión trascendental..... 120
12.3. El tener por verdadero y la apariencia en el prejuicio y en el juicio 134
12.4. Posibilidad de error material total en los juicios históricos y certeza del conocimiento empírico..... 137
§13. Compatibilidad de la DIET con la lógica de la verdad en el caso del error empírico 140
13.1. El aislamiento del entendimiento de la sensibilidad, el juicio y la DIET..... 141
13.2. *Erscheinung*, *Anschein* y *Schein*: los sentidos no yerran 144
13.3. Algunas consideraciones sobre el método expositivo de la deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos* 154
13.4. Juicios de experiencia y juicios de percepción..... 158
13.4.1. El ejemplo de los planetas: modo subjetivo y modo objetivo de representación 168
13.4.2. Juicios provisionales, hipótesis e investigación en la observación de los astros..... 173
§14. Comparación de los juicios de percepción y los juicios de experiencia con los juicios provisionales y los juicios determinantes..... 178
§15. Consideraciones finales complementarias..... 187

CAPÍTULO 3. LA LÓGICA DE LA APARIENCIA ILUSORIA Y LA SOLUCIÓN DEL CONFLICTO ANTINÓMICO A LA LUZ DE LA DIET.... 189
§16. La imposibilidad de contradecir la lógica de la verdad y los principios de la razón según la doctrina del error..... 190
§17. Razón humana universal e imposibilidad del error total 192
17.1. Descartes y Kant ante la posibilidad del autoengaño y del error total 196
17.2. Las reglas para evitar el error como máximas del entendimiento común 201
17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal..... 205
17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo..... 214

§18. *Illusion* y *transcendentaler Schein* 224
§19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura*..... 229
§20. Justificación de la restricción del tercer capítulo al estudio de la antinomia 244
§21. Adquisición originaria de las ideas en la razón como facultad de principios..... 245
21.1. Entendimiento, juicio y razón como fuentes de validez objetiva de las ideas 247
21.2. Uso real, uso lógico y uso puro de la razón 250
21.3. Máxima lógica y principio sintético de la razón 251
§22. La antinomia de la razón pura y la DIET 254
22.1. El silogismo cosmológico y el conflicto de las leyes de la razón 255
22.2. Solución de la antinomia de la razón pura 258
22.3. El papel regulativo de la idea cosmológica y la concordancia de la razón consigo misma 268
§23. Error judicativo, subrepción y reflexión trascendental..... 274
23.1. Del *criterium veritatis* en la *Disertación de 1770* a la subrepción trascendental en la *Crítica de la razón pura*..... 275
23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio..... 281

CONCLUSIONES..... 289

BIBLIOGRAFÍA..... 303

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

ABREVIATURAS UTILIZADAS

Obras de Inmanuel Kant

En el presente trabajo se cita utilizando las abreviaturas de la columna izquierda seguida de la numeración señalada en la columna derecha para todas las obras de Kant publicadas por la Academia de Ciencias de Berlin Brandenburgo (antes Real Academia Prusiana) *Kant´s gesammelte Schriften*. En la columna derecha se consigna el nombre completo de las obras y el título abreviado con el que se hace referencia a ellas en el cuerpo del texto. Salvo en el Índice y en la Presentación donde se ha optado por poner los nombres de las obras ahí referidas en castellano, se hace referencia a la *Crítica de la razón pura* con la denominación en castellano en apartados como el de la Introducción o el de los Agradecimientos. En las otras partes del trabajo se utiliza la abreviatura *KrV* para referirse a ella como obra o para citarla, en cuyo caso va seguida de las letras A/B, según corresponda, acompañada de la numeración de la página correspondiente a la primera edición (A) y a la segunda edición (B).

En el cuerpo del texto se ha preferido utilizar en general los títulos abreviados en alemán, a excepción de la publicación de la correspondencia en cuyo caso se utiliza la abreviatura *Carta*. Cuando se quiere destacar de manera especial alguna obra de Kant o dar detalles acerca de ella, se proporciona el título completo en castellano seguido del título en alemán entre corchetes en la primera referencia. Para la *Warschauer Logik* que no forma parte de la edición de la AA se utiliza la sigla *WL* seguida del número de página de la edición de Felix Meiner. En el caso de las traducciones de obras de Kant que se citan constantemente se indica solo la primera vez el traductor y el año en nota a pie de página. Todas las demás se citan con las siglas y numeración de la AA seguida solo del año de la traducción que está consignada en el índice. En el caso de las *Vorlesungen* y las *Reflexionen* se señala cuando la traducción es propia y se reproduce el pasaje en alemán en nota a pie de página.

AA	*Kant´s gesammelte Schriften*. AA
Anth	*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*, (AA 07: 119-333) [*Anthropologie*]
BDG	*Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, (AA 02: 65-163) [*Beweisgrund*]
Br	*Briefe* (AA 10-13) [*Carta*].
DfS	*Die falsche Spitzfindigkeit der vier syllogistischen Figuren erwiesen* (AA 02: 45-61) [*Die falsche Spitzfindigkeit*].
EEKU	*Erste Einleitung in die Kritik der Urteilskraft* (AA 20: 193-251) [*Erste Einleitung KU*].

FM	*Welches sind die wirklichen Fortschritte, die die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolf's Zeiten in Deutschland gemacht hat?* (AA 20: 257-332) [*Fortschritte*].
FM/Lose Blätter	*FM: Losse Blätter* (AA: 20) [*Losse Blätter*]
HN	*Handschriftlicher Nachlass* (AA 14-23) [*Nachlass*].
KpV	*Kritik der praktischen Vernunft* (AA 5:1-163) [*KpV*].
KrV	*Kritik der reinen Vernunft*, A/B [*KrV*].
KU	*Kritik der Urteilskraft* (AA 05: 165-485) [*KU*].
Log	*Logik* (AA 09: 1-150) [*Logik*].
MAN	*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaften* (AA 04) [*Anfangsgründe*].
MS	*Die Metaphysik der Sitten* (AA 06: 205-491) [*Die Metaphysik der Sitten*].
MSI	*De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (AA 02: 1-38) [*Dissertatio*].
NEV	*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* (AA 02: 305-313) [*Nachricht*].
NTH	*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* (AA 01: 215-368) [*Theorie des Himmels*].
PhilEnz	*Philosophische Enzyklopädie* (AA 29: 5-45) [*Enzyklopädie*].
PND	*Principiorum primorum cognitionis metaphysicae nova dilucidatio* (AA 01: 385-416) [*Nova dilucidatio*].
Prol	*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* (AA 04: 255-383) [*Prolegomena*].
Refl	*Reflexion* (AA 14-19) [*Reflexion*].
TG	*Träume eines Geistersehers, erläutert durch die Träume der Metaphysik* (AA 02: 315-373) [*Träume*].
SF	*Der Streit der Fakultäten* (AA 07) [*Der Streit der Fakultäten*]
TP	*Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis* (AA 08: 275-313) [*Das mag in der Theorie*].
ÜE	*Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll* (AA 08: 185-250) [*Die Kontroverse gegen Eberhard*].
Vorl	*Vorlesungen* (24 ff).

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

V-Lo/Blomberg	*Logik Blomberg* (AA 24: 16-301) (ca.1772) [*Logik Blomberg*]
V-Lo/Busolt	*Logik Busolt* (AA 24: 603-686) (ca.1789) [*Logik Busolt*].
V-Lo/Dohna	*Logik Dohna-Wundlacken* (AA 24: 687-784) (1792) [*Logik Dohna-Wundlacken*].
V-Lo/Philippi	*Logik Philippi* (AA 24: 303-496) (1772) [*Logik Philippi*].
V-Lo/Pölitz	*Lögik Pölitz* (AA 24:501-602) (ca.1780) [*Logik Pölitz*].
V-Lo/Wiener	*Logik Wiener* (AA 24: 785-940) (ca. 1780) [*Logik Wiener*].
V-Met-L1/Pölitz	*Kant Metaphysik L1* (*Pölitz*) (AA 28: 185-91, 195-350) [*Metaphysik Pölitz*].
VT	*Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie* (AA 08: 389-406) [*Von einem vornehmen Ton*].
WDO	*Was heißt sich im Denken orientiren?* (AA 08: 131-147) [*Denken orientiren*].

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

PRESENTACIÓN

Las siguientes líneas no constituyen la explicación del tema de la tesis para cuyo efecto se dedica la Introducción que sigue a esta presentación. Se trata más bien de las motivaciones relacionadas con la elección del tema del error para este trabajo y su exposición está dirigida no solo a los especialistas en Kant o a las personas que se dedican a la filosofía, sino también a un público más amplio entre los que incluyo a familiares y amigos que pudieran tener cierta inquietud por saber acerca de mi interés por el tema del error en general.

En consonancia con lo dicho, me gustaría empezar la exposición de estos motivos rindiéndole un modesto homenaje a Julio Ramón Ribeyro, escritor peruano, cuyos cuentos recuerdo haber leído desde adolescente con absoluto deleite y que es, sin duda, el narrador más reflexivo de mi país. En sus *Prosas Apátridas*, Ribeyro nos habla de la teoría del «error inicial»:

> En toda vida hay un error preliminar, aparentemente trivial, como un acto de negligencia, un falso razonamiento, la contracción de un tic o de un vicio, que engendra a su vez otros errores. Carácter acumulativo de estos. Al respecto: imagen del tren que, por un error del guarda-agujas toma la vía equivocada. Más justo sería decir por un descuido del conductor de la locomotora. Más justo todavía imputarle el error al pasajero, que se equivoca de vagón. Lo cierto es que al pasajero se le terminan las provisiones, nadie lo espera en el andén, es expulsado del tren, no llega a su destino (2006, p. 15).

El error aparece en estas líneas en su dimensión inapelablemente existencial como algo que concierne a todos los hombres, como posibilidad latente que acompaña nuestras vidas, de modo más específico, cada una de nuestras decisiones, y que, sin embargo, pese al halo de fatalidad que sugiere el conjunto de hechos concomitantes que rodean el llamado 'error inicial' para decidir el éxito o el fracaso de quien lo comete, no deja de ser considerado en tanto "descuido" como responsabilidad del pasajero que somos cada uno de nosotros en el viaje de la vida y respecto a nuestro destino. Ciertamente se puede preguntar ¿en qué consiste el éxito o el fracaso en relación con un destino previsto o deseado?, pero sobre todo ¿cuál es nuestro destino? ¿es posible encontrar el propio destino? ¿está en nuestro poder tomar sus riendas? ¿podemos pensar una destinación humana como género? Esta prosa, como todo texto literario y filosófico, admite múltiples lecturas. Al compartirla en esta presentación lo que pretendo evidenciar es que mi interés por el tema del error me compromete vitalmente y va mucho más allá de lo que el marco de la lógica trascendental de Kant permite.

Por el contrario, la doctrina de la imposibilidad del error total, que sostiene que todo error de la razón humana es solo parcial, ofrece un horizonte que, sin dar lugar en Kant, como es de suponer, a planteamientos existencialistas, se inscribe en una reflexión que no solo constituye una apuesta por las posibilidades de la razón y del entendimiento entre los hombres sino también por la misma humanidad de los hombres. Por ello, aun cuando

estamos ante un tema tratado de manera sostenida por Kant en sus *Lecciones de lógica* y su meditación está sin duda presente en la propia concepción y división de la *Lógica trascendental*, tal como se ha intentado mostrar en este trabajo, tiene una dimensión normativa que descansaría en el respeto por la misma dignidad humana. Prueba de ello es que es posible encontrar una explicación condensada de la doctrina de la imposibilidad del error total en una obra como la *Metafísica de las Costumbres*:

> Sobre esto se funda un deber de respetar al hombre mismo en el uso lógico de su razón: no censurar sus pasos en falso calificándolos de absurdo, de juicio disparatado y cosas similares, sino más bien presuponer que algo tiene que ser verdadero en tal juicio y entresacarlo; pero descubriendo a la vez con ello la apariencia engañosa (lo subjetivo de los fundamentos de la determinación del juicio que, por error, se consideró como objetivo), de modo que, al explicar la posibilidad de errar, se conserve en él todavía el respeto por su entendimiento. Porque si usando aquellas expresiones se niega al oponente todo entendimiento en un determinado juicio ¿cómo se le va a dar a entender después que se ha equivocado? (*MS*, AA 06: 463-464).

En este pasaje Kant invita al esfuerzo por extraer de lo más extraño e incomprensible del juicio de otro hombre, aquello que pueda rescatarse con el fin de tender un puente que abra paso al reconocimiento del error y al descubrimiento de la verdad. Para Kant, siempre debe presuponerse el entendimiento del que está incluso en un gran error como bueno y adecuado si se espera poder razonar y entenderse con él, pero también cuando se trata de descubrir el error propio. La convicción de que los hombres compartimos una misma razón humana universal, pese a las diferencias en nuestros puntos de vista y opiniones, es uno de los aspectos del pensamiento de Kant que a mi juicio trasciende los condicionamientos históricos de su filosofía y tiene plena vigencia en una época de mucha mayor diversidad y alta conflictividad como la que se vive en el mundo actual.

Lo interesante es que en lo que sigue del pasaje citado, Kant ofrece un paralelo entre la actitud que se puede tener frente el hombre que emite un juicio disparatado y frente al hombre al que se le acusa de vicioso, respecto al cual afirma que dicha acusación "nunca ha de llegar hasta el total desprecio del vicioso y hasta negarle todo valor moral: porque bajo esta hipótesis tampoco podría corregírsele nunca; lo cual es inconciliable con la idea de un *hombre* que, como tal (como ser moral) nunca puede perder toda disposición al bien" (*MS*, AA 06: 463-464). En el contexto donde se encuentra expresado el pasaje citado, Kant se pronuncia como contrario a todo tipo de vejamen que pueda sufrir un hombre como castigo en lo físico o en lo moral, pues jamás se le puede quitar el respeto que en calidad hombre se le debe, independientemente de que con sus actos se haga indigno de él. Se trata del respeto a su dignidad como persona que no es otra que su humanidad en tanto esta siempre ha de ser un fin y no solo un medio en relación consigo mismo y con otros hombres (Cf. *MS*, AA 06: 462).

Si bien este trabajo no se ocupa de la extensión de la doctrina de la imposibilidad del error total al ámbito moral en el pensamiento de Kant, con la mención al paralelo que Kant establece en el último pasaje citado, busco poner de manifiesto la relación que el propio Kant establece entre la confianza en las posibilidades de la razón para ayudar a superar visiones erróneas de la realidad, con la confianza en la posibilidad moral de los hombres concretos, incluso de aquellos que cometen los más atroces crímenes.

Pero lo más significativo de esta relación es observar que en los dos primeros pasajes citados de la *Metafísica de las costumbres* si bien la doctrina de la imposibilidad del error total se muestra en plena ejecución como un proceso de interacción y de disposición dialógica primero para un fin correctivo teorético (el error) y luego para un fin correctivo práctico (el vicio), ella misma, en tanto se entiende también en consonancia con el "deber

de respetar al hombre en el uso lógico de su entendimiento", estaría fundada en el principio moral del respeto a la dignidad, poniendo de relieve la unidad práctico-teórica de la razón en Kant.

Esta apuesta de Kant por la humanidad de los seres humanos incluso en el contexto de su reflexión teórica estuvo muy presente también en la elección del tema, lo que se puede apreciar en el énfasis puesto sobre la dimensión dialógica de la doctrina de la imposibilidad del error total en conexión con su idea de una razón humana universal y las máximas del pensamiento ilustrado. Ciertamente, hay una serie de perspectivas y problemas que se abren para ulteriores investigaciones. Bastará con señalar aquí una que no se desarrolla en este trabajo y que responde al interés por la relación que sería posible establecer entre la doctrina de la imposibilidad del error total y el problema del juicio sobre el mal moral en el mundo y en la historia. Si bien Kant no vivió en la época en la que surgió el concepto de genocidio, no fue ajeno a contemplar la barbarie en la historia humana como lo parece sugerir este pasaje de la *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita*, donde afirma que no es posible evitar cierta desgana: "cuando se contempla su ajetreo sobre la gran escena del mundo, y a pesar de la esporádica aparición que la prudencia hace a veces, a la postre se nos figura que el tapiz humano se entreteje con hilos de locura, de vanidad infantil y, a menudo, de maldad y afán destructivo" (*IaG* 08: 17-18).

Sin embargo, el interés por el último tema referido no convierte la aproximación a la doctrina sobre el error en el ámbito de la lógica en un primer peldaño necesario para poder algún día subir al segundo. Por el contrario, el estudio del tema de la imposibilidad del error total, por sí mismo, en el contexto reflexivo en el que es desarrollado por Kant, se ha presentado como un gran reto para profundizar en la concepción de racionalidad kantiana y para iluminar la comprensión de la *Crítica de la razón pura*, no desde la entrada triunfal de una razón ilustrada y pontificante, sino desde el punto de vista de una razón meramente humana que al reconocerse como fuente de posible error y de ilusión, en cierto modo, resitúa bajo un marco diferente el concepto platónico de filosofía como amor a la sabiduría, en los siguientes términos:

> La renuncia a su propio honor es la gran piedra de toque de un amante de la verdad [*Die Resignation auf seine eigene Ehre ist ein grosser Probierstein eines Wahrheitliebenden*] (*V-Lo/Philippi*, 24: 397).

El amor a la verdad está pensado en Kant en relación con un horizonte humano y no en comparación con el saber divino como en Platón. Lo común, en todo caso, además del reconocimiento de que no se está en posesión plena de la verdad, es que el intento de acceder a ella tiene un proceso, si en Platón ello requiere superar el mundo de lo aparente, en el caso de Kant en el plano intersubjetivo, además de la necesidad de deshacerse de las iniciales apariencias, ello requiere estar dispuesto a renunciar al ego. Bajo esta mirada el honor se entiende mejor aquí si se piensa en el sentido de orgullo. Así, lo que Kant estaría diciendo, para explicarlo en términos parecidos a como Aristóteles se refiere a Platón, es que asumir el error significa ser más amigo de la verdad que del propio orgullo. Poner esta por encima del propio orgullo es una de las formas más nobles de considerar nuestra relación con la verdad y con la porción de ella que habita también en nuestros interlocutores. Se trata de una idea que resume lo que de manera notable y diáfana Kant expresa maravillosamente en varios pasajes de los *Träume* y de diversas formas en sus *Reflexionen* y *Vorlesungen über Logik,* en un caso, por ejemplo, como exhortación a resolver las diferencias como entre los novios, buscando el interés común, es decir, no de modo excluyente (*ausschließend*), egoísta (*egoistisch*) y autoafirmativo (*selbstsüchtig*), sino empezando por advertir aquello en lo que tiene razón el otro (Cf. *Ref* 2213 AA 16:

419); en otro caso, considerando el juicio de cualquier hombre, como su juez (*Richter*) y más grande enjuiciador (*Beurtheiler*), por encima de cualquiera de sus productos intelectuales, en tanto ese juicio representa el juicio de todos los hombres tomados a estos en conjunto (Cf. *V-Lo/Blomberg,* AA 24: 85), pero también como el deber del filósofo de contribuir a todo aquello que hace a las personas más unidas y tolerantes (*verträglich*) para promover la perfección del entero género humano (Cf. *V-Lo/Blomberg,* AA 24: 86).

Tomar la doctrina de la imposibilidad del error total como pauta de lectura de la lógica trascendental en la *Crítica de la razón pura* significa pues, ante todo, reconocer en ella al Kant de estas reflexiones precedentes y descubrir que si hay algo que no se ha eliminado –como pretendía Nietszche en el famoso pasaje de la 'La historia de un error' del *Crepúsculo de los ídolos* junto con el mundo verdadero– es el mundo de lo aparente (Cf. Nietzsche, 1979: 28). Tal eliminación no se ha dado, no solo porque Kant haya descubierto la existencia de una inevitable apariencia ilusoria trascendental en el seno de la razón y haya considerado la apariencia como parte de su sistema filosófico, sino, sobre todo, porque Kant ha situado la apariencia ilusoria en el propio juicio. Esta cuestión es la que se conecta de modo más directo con la ocasión para la elección del tema del error.

Siempre me llamó la atención que el autor de la *Crítica de la razón pura*, cuya ruptura con el racionalismo consiste en el vuelco a la experiencia, no hiciese mayor referencia a los juicios que nacen del suelo de dicha experiencia y que lo más próximo a ese interés hubiera que ir a buscarlo en una obra más tardía suya sobre estética. Felizmente, una obra como los *Prolegomena*, intermedia entre las dos ediciones de la *Crítica de la razón pura*, sí da cuenta de la diferencia entre juicios como el ajenjo es agradable, cuando el sol cae sobre la piedra esta se calienta, el sol calienta la piedra, el aire es elástico, los astros parecen retroceder, etc. Tanto lo que constituye el objeto de estos juicios como la forma de cómo están expresados, supone la consideración de una serie de diferencias que testimonian que Kant sí ha meditado el tránsito de nuestras percepciones sensibles a juicios y también la cuestión de si nuestras percepciones son categoriales o no. Ciertamente, al no formar parte estas cuestiones del objetivo central de su reflexión, han quedado ensombrecidas y no libres de incongruencias. Sin embargo, el último ejemplo, el juicio 'los planetas parecen retroceder' que se expone en un contexto en el que Kant da una explicación sobre el error, fue el punto de llegada de un trabajo previo y el punto de partida para embarcarme en el tema de esta tesis. En ese sentido uno de los aspectos más queridos de esta investigación ha sido seguir la pista a la preocupación de Kant por el tema de la apariencia en el juicio, lo cual ha abierto la puerta al estudio de un tema fascinante como el de los juicios provisionales en su diferencia con el de los prejuicios.

Lo más importante de adentrarse en esta exploración es descubrir cómo Kant rompe con la dicotomía entre lo verdadero y lo falso, lo subjetivo y lo objetivo del juzgar estrictamente objetivante, y ofrece en el ámbito de la propia lógica una reflexión mucho más rica para entender el carácter permanentemente ensayístico y anticipatorio que tienen cada una de nuestras aproximaciones dirigidas a descifrar la realidad que nos rodea en nuestra natural tendencia al conocimiento; a la vez, permite apreciar la capacidad de Kant para determinar la delgada pero clara línea que diferencia estos juicios de los prejuicios, en tanto los segundos son fuente de error y los primeros todo lo contrario. Lo más interesante, sin embargo, es que cuanto más se sumerge el pensar de Kant en las disposiciones subjetivas de la razón, menos renuncia a la posibilidad de establecer criterios para prevenir o corregir el error. Se trata de un tema que, al hacernos conscientes de la naturaleza parcial y provisional de nuestros intentos de objetivación en sus niveles más originarios, pero también en los más elevados, nos descubre además como agentes de conocimiento y aprendizaje constante, pero también de autotransformación y de diálogo en el espacio compartido con otros hombres.

Este resultado parece ir aún más lejos de lo que el mismo Kant vislumbró al citar un pasaje de la *Instauratio Magna* de Francis Bacon al principio de la primera edición de la *Crítica de la razón pura*:

> Sobre nosotros mismos callamos. Deseamos, en cambio, que la cuestión aquí tratada no sea considerada como mera opinión, sino como una obra, y que se tenga por cierto que no sentamos las bases de alguna secta o de una idea ocasional, sino las de la utilidad y dignidad humanas. Deseamos pues, que, en interés propio… se piense en el bien general… y se participe en la tarea. Asimismo, que no se espere de nuestra instauración que sea algo infinito o suprahumano, puesto que en realidad es el término conveniente y el fin de un error inacabable (En: *KrV* B II).

La *Instauratio Magna* se concibe como una furibunda crítica a la lógica aristotélica en la cual Bacon veía una palabrería inútil incapaz de ofrecer herramientas para la investigación de la naturaleza. Por tanto, cuando se trata el tema del error en la lógica trascendental de Kant y se repara, con relación al pasaje citado, que precisamente el pensamiento de Bacon precede al de Kant en su interés por la teoría de los *idola* o prejuicios y de las hipótesis como medios para investigar adecuadamente la naturaleza, así como para poner la ciencia al servicio de los hombres, se hace evidente que Kant comparte de manera indiscutible el objetivo fundacional de Bacon y que la lógica trascendental entendida como una metafísica de la experiencia en la *Crítica de la razón pura* parece cumplir a cabalidad. Ahora bien, como parte de la desmitificación de los *idola* y de la lucha contra los prejuicios, lo que cobra una singular actualidad en el hallazgo inesperado de Kant de la existencia de una apariencia ilusoria en el seno de la propia razón, es precisamente el aprender a vivir con nuestras ilusiones sin renunciar a desvelarlas permanentemente. Porque pese a que entre Kant y el siglo XXI separan, más que tiempo, las experiencias de profundas crisis que parecen haber socavado algunos presupuestos modernos, entre ellos, la idea de un progreso asintótico en todos los órdenes de las realizaciones humanas y también la concepción del hombre como amo y señor del planeta, hoy más que nunca –en que la barbarie convive aún con la tecnología más avanzada, que en la práctica política cada vez más se escucha menos y se ataca más imponiéndose la lógica de la imagen y de los intereses de grupo, en el que tanto los sistemas de producción como la investigación científica son dirigidos con dudosas exigencias de responsabilidad, que los propios ciudadanos son agentes de propagación exponencial de desinformación cuando no de engaño y que surgen nuevos males que sumen a los seres humanos en el desconcierto, la desconfianza, el temor y la incertidumbre, se requiere de una respuesta, ante todo, reflexiva. Hoy más que nunca una relectura de Kant desde el problema del error nos conduce a la necesidad de entrenarnos en el reconocimiento de nuestras nuevas ficciones, ídolos de barro, dogmas y nuevas formas de fanatismo, incluso en nuestras producciones más racionales, pero de tal modo, que ello no signifique el abandono de criterios para pensar nuevamente los fines de la humanidad y abrazar con toda energía nuevas instauraciones, sin perder de vista la consciencia de que en el horizonte simplemente humano estamos siempre expuestos a verdades provisionales y a errores infinitos.

.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

INTRODUCCIÓN

Mediante la concordia
las cosas pequeñas crecen;
mediante la discordia
las cosas más grandes
se derrumban.

Salustio, Guerra de Yugurta

La *doctrina de la imposibilidad del error total* expresada de forma afirmativa y directa es el reconocimiento de que todo error en el que puedan incurrir el entendimiento y la razón es siempre solo parcial. A ella nos referiremos en adelante con la sigla DIET, tal como aparece en el índice. Su elección como tema de estudio en este trabajo responde a nuestro interés por dar cuenta de la concepción de racionalidad que subyace a la acción reflexiva de la *Crítica de la razón pura* (*KrV)*, así como de la dimensión eminentemente dialógica y autocorrectiva de la razón. El error como problema por sí solo es capaz de evidenciar su decisiva presencia en la meditación y en la intención de Kant de descubrirlo en el fundamento mismo de la metafísica, como fuente de las oscuridades y contradicciones en las que incurre la razón (Cf. *KrV* A VIII). Dicha motivación constituye en Kant una de las razones fundamentales para la búsqueda del método propio de la metafísica, a tal punto que la inquietud por la fuente del error explica en gran medida la gestación y el alumbramiento de la *Crítica de la razón pura* como una propedéutica y un catártico de la razón. Sin embargo, el tema del error considerado de manera aislada y general no permite explicar la organización interna de esta obra, cuestión que cambia completamente cuando es comprendido bajo el horizonte que proporciona la doctrina de la imposibilidad del error total. Gracias a ella este se convierte en un acceso privilegiado para entender también la división interna de la obra, de manera específica: de la *Lógica trascendental* en una *lógica de la verdad* (analítica) y en *una crítica de la lógica de la ilusión* (dialéctica). En estrecha relación con esta explicación, la ausencia de trabajos en el ámbito de los estudios kantianos que ofrezcan una pauta de interpretación para explicar la división interna de la lógica trascendental a partir de la DIET, es otra de las razones para su elección. Por otro lado, en la medida en que esta doctrina es un supuesto del pensamiento de Kant compartido con otros pensadores de la Ilustración alemana, esta aproximación toma como marco de referencia un contexto aún poco conocido en el mundo de habla hispana. Se trata del surgimiento de la nueva disciplina de la *lógica trascendental* creada por Kant, la cual, si bien está determinada por la influencia que ejercen sobre él la metafísica de Alexander G. Baumgarten, el escepticismo de David Hume, la física newtoniana, así como la discusión con Christian A. Crusius, Johann H. Lambert y otros representantes de la Ilustración alemana; da origen paralelamente a una *lógica general o formal*. De modo tal que ambas lógicas se perfilan también sobre el

trasfondo de la discusión con el *Extracto de la doctrina de la razón* [*Auszug aus der Vernunftlehre*] (1752) de Georg Friedrich Meier, adquiriendo su especificidad en un proceso de diferenciación entre sí y respecto a la lógica de Meier, caracterizada por intereses estéticos, psicológicos, antropológicos, prácticos y pedagógicos. A través del contacto con el *Auszug* como manual utilizado para sus clases de lógica, Kant se hará eco de manera original y no siempre expresa de algunos importantes tópicos de las doctrinas no formales de la lógica de Meier. Un interés especial presenta el tema del error, el tener por verdadero, los juicios provisionales y los prejuicios, entre otros.

Norbert Hinske es el autor que ha abierto esta línea de investigación y ha sentado las bases para su estudio, al considerar la DIET como una *idea de base* y un supuesto fundamental de la Ilustración alemana, sin la cual no puede comprenderse el desarrollo de su cultura dialógica (Hinske: 1980). Este prominente intérprete de Kant ha mostrado también la presencia de la reflexión constante y amplia sobre el tema del error en el conjunto de la obra publicada y no publicada de Kant, pero no ha emprendido la lectura sistemática de una obra particular a partir de esta doctrina. Por otro lado, si bien se cuenta con el importante trabajo *Kant's Doctrine of Transcendental Illusion* de Michelle Grier (2001), este no toma en consideración la DIET. Al concentrarse en el estudio de la ilusión trascendental, su tratamiento del error se ocupa de forma notable de los tipos de error que acompañan al error metafísico, pero no de la concepción del error en general y tampoco de cómo es posible explicar a partir de él el conjunto de la lógica trascendental. En ese sentido, este trabajo pretende cubrir un vacío en el vasto universo de los estudios dedicados a la *Crítica de la razón pura* y ofrecer un acceso distinto para su lectura, sin excluir las lecturas predominantes y, ciertamente, dentro de los límites establecidos para esta investigación.

La formulación de la DIET recogida en la *Logik* dice:

> Todo error en el que puede caer el entendimiento humano es, empero, solamente parcial y en cada juicio erróneo tiene que haber siempre algo verdadero, puesto que un error total sería una contradicción completa de las leyes del entendimiento y de la razón. ¿Cómo podría en tanto que error total provenir de alguna manera del entendimiento, y en la medida en que es un juicio, ser considerado un producto del entendimiento? (*Log*, AA 09: 54).

Resulta evidente en esta formulación el reconocimiento de la posibilidad del error, pero lo que está en el trasfondo de esta doctrina es una toma de posición de Kant respecto a la posibilidad de aceptar o no una falla constitutiva de la razón. Se trata de una respuesta contundentemente negativa a esa posibilidad, que habla también de los límites del error y con ello de su confianza en la razón. Sobre esta concepción que contempla la posibilidad del error, pero también de sus límites, se asienta una idea normativa sobre cuánto y de qué modo debemos confiar en la razón propia y en la de los demás, en tanto que somos todos seres humanos dotados de entendimiento y con el mismo derecho de ser escuchados. Se trata de una razón que debe asumir, tanto a nivel teórico como mundano, su finitud en el examen autorreflexivo de sus propias realizaciones (Cf. *KrV* A 233/ B 297) y su universalidad en la consideración del punto de vista de los otros (Cf. *V-Lo/Philippi*, AA 24: 388).

Si se atiende a la segunda parte de la formulación de la DIET, queda claro que esta doctrina ha cobrado forma en la lógica trascendental de Kant, bajo la idea inamovible de que el lugar del error está en el juicio y bajo la imposibilidad de que la fuente del juicio –el entendimiento– pueda generar un error total. Esta formulación de la DIET es perfectamente compatible con la concepción de 'verdad trascendental', cuyos principios fundan toda posibilidad de objeto y todo conocimiento objetivo expresado en un juicio.

En virtud de este conocimiento es posible la 'verdad empírica' así como la predicación ulterior de toda verdad o falsedad. Al nivel originario de los principios del entendimiento, gracias a los que se erige la 'verdad trascendental', ningún error es posible porque esto significaría que, o bien los mismos principios que fundan la posibilidad del conocimiento son errados, o bien que ellos contradicen al objeto, es decir, a las condiciones de posibilidad solo bajo las cuáles algo puede ser pensado como tal. En el primer caso, ningún objeto podría conocerse y en el segundo caso, surgiría una ilusión, pues se buscaría determinar un objeto al que no correspondería ninguna intuición sensible: la única de la que es capaz el ser humano para Kant. Es con relación a este segundo punto que la interpretación de la DIET como pauta de lectura de la lógica trascendental adquiere una dimensión digna de la mayor atención, al plantear un problema que es central para el objetivo de este trabajo y que está relacionado con lo que Kant llama "el fenómeno (*Phänomen)* más extraño de la razón humana*"* (*Prol,* 04: 339, Cf. *KrV*, A 407/B 433).

Este extraño fenómeno se inscribe en el marco de un proceso por el cual la razón de forma natural e inevitable emprende la búsqueda de lo incondicionado para todo lo condicionado dado. Así produce esta las ideas de alma, mundo y Dios, las cuáles se relacionan con los fines más elevados del hombre, es decir, ellas responden a las preguntas por la vida después de la muerte, la libertad y la moralidad de las acciones humanas, así como por la posibilidad de explicar todo lo existente a partir de un Dios creador bondadoso[1] a pesar de la sinrazón y la injusticia en el mundo (Cf. *KrV* A 3/B 7). Pero en lugar de ser pensadas por la razón como conceptos orientadores sin correlato alguno en la experiencia, esta termina objetivándolas y atribuyéndoles una realidad efectiva que no tienen, produciéndose así una ilusión trascendental. El fenómeno más extraño de la razón se produce con la segunda: la idea cosmológica de mundo. En esta la ilusión se manifiesta bajo la forma de una clamorosa contradicción, según la cual la razón puede afirmar aparentemente con iguales derechos y legitimidad dos juicios absolutamente irreconciliables sobre el mundo. Por ejemplo, el mundo es finito o el mundo es infinito, o también la afirmación de que todo en el mundo está sometido a las leyes de la causalidad y, por lo tanto, que no hay libertad en él, así como la que afirma exactamente lo contrario, que existe libertad en el mundo.

Las inquietantes preguntas que surgen al respecto, son: *¿Cómo compatibilizar con la DIET el reconocimiento de una antitética natural* expresada *en la existencia de un disenso de la razón consigo misma, toda vez que, según aquella, el entendimiento y la razón no pueden contradecir sus propias leyes? ¿Puede considerarse el caso paradigmático de la antinomia en el marco de la 'lógica de la ilusión' como un error absoluto? ¿En dónde radica la fuente del error*?

De acuerdo con esta presentación de la DIET y los problemas que plantea, así como con el objetivo central de este trabajo, que consiste en mostrar su presencia en la *Crítica de la razón pura* y su compatibilidad con el conjunto de la lógica trascendental, este ha sido dividido en tres capítulos, los cuáles a su vez contienen objetivos específicos. El nombre de cada capítulo en gran medida anticipa la idea de lo que se trata en ellos. Estos son: Capítulo 1. *Los límites del error y la confianza en la razón*; Capítulo 2. *La lógica de la verdad ante el problema del error y la apariencia ilusoria*; Capítulo 3. *La lógica de la apariencia ilusoria y la disipación del conflicto antinómico a la luz de la DIET.*

El primer capítulo tiene como objetivo inicial situar la reflexión de Kant sobre el error en el contexto filosófico de la *Logik*, así como en el de la *KrV*. Ello supone tomar en consideración que la primera obra se ocupa ampliamente del problema del error, sobre

[1] Si bien en este trabajo el vínculo con la DIET se restringe a tratar el problema de compatibilidad de la antinomia con esta doctrina, se ha podido constatar que Kant la ha meditado también en torno a la idea de Dios en toda la dimensión moral que comporta (Cf. *PhilEnz*, AA 29: 23).

la base de la discusión de la doctrina de las perfecciones del entendimiento expuesta en el *Auszug* de Meier, texto cuya elección para el dictado de sus clases Kant justifica principalmente por ofrecer un catártico para el sano entendimiento, es decir, como una especie de "cuarentena –[…]– que debe guardar el estudiante que quiera pasar de la tierra del prejuicio y del error a la región de la razón ilustrada y la ciencia" (*NEV*, AA 02: 310). Por contraste, la *KrV*, cuyo fin principal es responder a la pregunta ¿son posibles los juicios sintéticos *a priori* en la metafísica?, expone una nueva disciplina creada por Kant que, en tanto propedéutica, es decir, en tanto que 'crítica', estudia a la razón en relación con la posibilidad del conocimiento puro (Cf. *KrV* A 841/B 869) y supone, como parte de la decisiva transformación que experimentará la metafísica con Kant, el surgimiento de una lógica trascendental, la cual sentará las bases de su metafísica general teórica, a la vez que dejará establecido el principio metafísico de lo que será su metafísica general práctica[2], es decir, precisamente uno de los principios que es objeto de la disputa antinómica: la libertad. El segundo objetivo de este capítulo es ofrecer una explicación general de aquellos elementos que permitan dar cuenta de cuán cerca o lejos está Kant de los principales lineamientos de su proyecto crítico una década antes de la publicación de la *KrV* con el fin de entender el sentido y la configuración de la lógica en su conjunto, dejando de lado la atención que suelen tener los años posteriores para el estudio de temas como la génesis de la deducción trascendental o del sujeto trascendental. Para ello se han tenido en cuenta las contribuciones que sobre estos temas ofrecen autores como Huaping Lu-Adler, Colin Mcquillan, Lothar Kreimendahl, Fernando Moledo, Karin de Boer, Michael Oberhausen, Josef Schmucker, pero en especial María Jesús Vázquez Lobeiras y Gabriel Rivero. La composición que es posible hacerse a partir de los respectivos estudios de estos autores es que el proceso que va desde 1766 con la publicación de los *Träume* a 1770 con la publicación de la *Dissertatio*, constituye un arco temporal en el que se radicaliza la concepción de la metafísica como la ciencia de los límites del conocimiento (Rivero: 2005), pues le permite arribar a Kant a una concepción de esta que limitará su conocimiento, a diferencia de otras disciplinas, al conocimiento puro (Vázquez: 2001). Los elementos que forman parte de este proceso y que permiten mostrar que Kant está embarcado en su proyecto crítico, son la nueva definición de metafísica y el método separativo utilizado en la *Dissertatio* (Vázquez: 2001, 2004a) que Kant adoptará progresivamente tomando en consideración el par conceptual materia-forma, la doctrina de la adquisición originaria (Oberhausen: 1997), la distinción cualitativa y no de grado de lo sensible e inteligible como principios irreductibles del conocimiento, el disenso de la razón que bajo la influencia de Hume, Kant reconoce como aquello que originó el despertar de su sueño dogmático hacia 1769 (Kreimendahl:1990, Moledo: 2014b, De Boer: 2020) y, finalmente, un elemento que, como el anterior, está íntimamente relacionado con el tema del error metafísico, pero que suele pasar desapercibido: se trata del establecimiento de un *criterium veritatis* de la metafísica en la *Dissertatio*, que consiste en la distinción de las leyes puras de la razón de las leyes subrepticias (*MSI*, AA 02: 411). Es decir, es ampliamente conocido el objetivo de la obra expresado en el precepto metodológico de que lo sensible no invada el campo de lo intelectual (*MSI* AA 2: 411), pero no se suele reparar en el hecho de que Kant lo plantee sobre la base de un criterio de verdad, que tiene su fundamento en la 'exposición de los principios de la razón' concebidos como la 'génesis misma de la ciencia'. Incluso los estudios evolutivos sobre

[2] Este tema no es objeto de estudio ni en el primer capítulo ni en el trabajo en general, pero se toma en consideración para sustentar los objetivos a los que responde la *KrV* en relación con la metafísica, haciéndose eco de las contribuciones de autores como María Jesús Vázquez Lobeiras y Gabriel Rivero (véase *infra* nota 94).

la verdad suelen pasar por alto esta caracterización[3]. Este criterio recibe en este trabajo la denominación de *criterio catártico de la verdad* porque está dirigido a evitar el error y constituye propiamente el elemento diferencial de nuestra contribución a los estudios que intentan articular una explicación del surgimiento de la lógica trascendental, en tanto esta debe considerarse no solo desde la configuración de la analítica como una lógica de la verdad, sino también desde la dialéctica como una lógica de la ilusión y del papel que juega la reflexión sobre el error metafísico en esa división en analítica y dialéctica, toda vez que la primera es en gran medida pensada en función a los fines de la segunda. Un tercer objetivo de este capítulo consiste en responder a la pregunta sobre por qué el tema del error no es tratado en la analítica trascendental sino en la dialéctica trascendental. Más allá de las explicaciones expresas de Kant de que la lógica no se ocupa de los aspectos psicológicos del conocimiento como el origen del error, los prejuicios, etc., el error tiene una dimensión no psicológica que merece una explicación. La razón que se ofrece en este trabajo es que, al concluir Kant que no es posible establecer criterios universales y suficientes de la verdad material, sino solo de la verdad formal, necesita primero establecer la posibilidad de la verdad trascendental y, sobre esa base, dar recién una explicación sobre el error que no se limite a lo empírico, sino que pueda dar cuenta sobre todo del error metafísico. Este punto es de suma importancia para mostrar que la consideración crítica del problema de la verdad, si bien en el plano expositivo prioriza necesariamente la exposición de la lógica de la verdad, ella está determinada en gran medida por la reflexión sobre el error y la ilusión. En este sentido, en el apartado donde se tratan los aspectos relativos a la pregunta por la verdad, es de especial interés el subapartado que toma en consideración el tema del horizonte del conocimiento, así como la diferencia entre la ignorancia y el error. En el conjunto de ese tratamiento se ha puesto de relieve –con relación a la DIET– que es la verdad formal la que permite reconocer la presencia expresa del fundamento lógico formal de esta doctrina, cuando Kant afirma respecto a sus reglas formales "pues lo que las contradice a estas es falso, porque el entendimiento se opone allí a sus reglas universales del pensar; y por tanto, [se opone] a sí mismo" (*KrV* A 59/B 84). Sin embargo, si bien esta explicación está dirigida específicamente a los principios lógico-formales de todo pensar, permite considerar el fundamento de la concordancia del entendimiento y la razón consigo misma como un principio más general, para hacerlo extensivo a los principios universales y necesarios de la verdad trascendental, toda vez que Kant se refiere en la DIET al juicio como un producto del entendimiento en virtud del cual es imposible que este contradiga sus propias leyes. El cuarto y último bloque comprende los apartados que van del §7 al §10. Este se propone ofrecer una interpretación que permita entender la distinción metodológica *canon/organon*, que explica la división de la lógica general y de la lógica trascendental en una analítica y en una dialéctica, respectivamente, a partir de un principio normativo subyacente, que buscaría evitar el error consistente tanto en la contradicción del objeto como en la contradicción de la lógica de la verdad. Los principios lógico-trascendentales de la lógica de la verdad serían los que determinan el error que la contradice como también los que determinan la contradicción del objeto, aunque esta contradicción se pueda explicar por un uso dialéctico de los principios lógicos del pensar o por un uso hiperfísico de las categorías. De acuerdo con esta lectura, la presencia de la DIET sería doble: por una parte, a través de los principios constitutivos de la objetividad que rigen la verdad trascendental en la lógica trascendental y, por otra, normativamente de forma subyacente, a través de la dialéctica entendida como una disciplina de la razón destinada a evitar que

[3] Este es el caso del reciente y notable trabajo de Stefano Straulino (2015) que aquí se ha tenido muy en cuenta para otros aspectos del primer capítulo y con el que se comparten algunos planteamientos. Por otro lado, tampoco ha sido considerado en el más reciente *Kant-Lexikon* (2015).

esta contradiga las leyes de la lógica de la verdad. Finalmente, el último punto es el que temáticamente da paso al segundo capítulo y tiene que ver con la analítica entendida como una lógica de la verdad que no solo se ocupa de la posibilidad del conocimiento objetivo sino también del conocimiento probable. Si bien este tipo de conocimiento no es objeto de estudio en este trabajo, brinda la ocasión de abrir el espectro de temas que son pensados por Kant en el marco de las doctrinas no formales de la lógica y que se relacionan con la dimensión dóxica y empírica del conocimiento. Es importante señalar la deuda contraída para el desarrollo en general de este capítulo con autores como Mirella Capozzi, Ricardo Pozzo y María Jesús Vázquez Lobeiras.

El segundo capítulo es el más breve en extensión. Su objetivo central es no solo evidenciar la compatibilidad entre la DIET y la explicación sobre el error que Kant ofrece en la *KrV* en lo que respecta a la analítica trascendental, sino también ofrecer una aproximación a la lógica de la verdad en su relación con el problema del error y la apariencia ilusoria en el juicio empírico. En cuanto a lo segundo, al tratarse de un tema que no es desarrollado ampliamente por Kant en la *KrV*, ha sido necesario realizar un trabajo de reconstrucción de su pensamiento sobre la base de los escasos pero importantes elementos de análisis que la obra ofrece y los que proporcionan otras fuentes como los *Prolegomena*, la *Anthropologie*, la *Logik*, la *Enzyklopädie*, las *Reflexionen* y las *Vorlesungen über Logik*. Para el objetivo central de este capítulo tiene un indudable interés el estudio de los juicios provisionales en su diferenciación con los prejuicios. Aunque estos no se circunscriben al ámbito del conocimiento empírico, ofrecen un horizonte de interpretación clave para conocer la reflexión de Kant sobre el error en este ámbito. Uno de los temas a los que se ha prestado especial atención y que es aún poco conocido en el ámbito de los estudios kantianos es el de los juicios provisionales. Estos cumplen una doble función, por un lado, son juicios que al no formularse con la pretensión de ser juicios determinantes, permiten evitar el error en tanto impiden que un prejuicio no lo suficientemente reflexionado se convierta en un principio del juzgar; por otro lado, son juicios que contribuyen al desarrollo de la investigación porque operan como hipótesis de trabajo. Si el estudio de los juicios provisionales ha hecho posible ofrecer más de una clave interpretativa para explicar el problema de la verdad empírica, la génesis del juzgar reflexionante y la problemática distinción de los 'juicios de percepción' y los 'juicios de experiencia' en el pensamiento de Kant, no menos importante es el resultado de la investigación de los prejuicios como fuente de error no solo en el conocimiento empírico sino, sobre todo, en la metafísica. La estrategia que se ha adoptado para obtener los mayores rendimientos indagatorios sobre este tema ha sido poner en relación la vertiente más conocida de los prejuicios, aglutinados bajo el concepto del mecanismo de una razón pasiva, con el tema de la reflexión trascendental. El resultado de esta indagación ha permitido dar respuesta a la pregunta por la fuente del error en general, poniendo de relieve que el descubrimiento de la ilusión trascendental es solo la coronación de una profunda reflexión sobre el tema de la apariencia que se da a diferentes niveles, pero cuyo lugar Kant sitúa principalmente en el juicio. Esta misma estrategia ha permitido poner de relieve la riqueza de la detenida meditación de Kant sobre el prejuicio, cuyo tratamiento es capaz de ofrecer aproximaciones no solo de carácter moral, antropológico y político, sino también lógico y epistémico. Bajo este enfoque, el análisis de las operaciones de reflexión y de investigación que están presentes o ausentes en los juicios provisionales y en los prejuicios, ha permitido plantear algunas observaciones sobre el hecho de que su gran atención a estos temas se haya visto ensombrecida por la estricta delimitación que hace Kant entre una lógica aplicada y la lógica trascendental, la cual pareciera a veces diluirse o tornarse artificial por el indudable interés epistémico que adquieren estos temas progresivamente en su reflexión. Antes de pasar a la exposición de los objetivos del tercer

capítulo debo señalar que para el desarrollo del segundo capítulo, además de haber contado con las contribuciones de Capozzi y Vázquez Lobeiras, ya mencionadas anteriormente, estoy en deuda con Claudio La Rocca, Melissa McBay, Karin de Boer, Thomas Sturm, pero de manera integral y decisiva con los estupendos trabajos de Lars Svendsen y Richard Regvald.

El tercer y último capítulo se ha concebido como respuesta al problema que plantea la DIET respecto a la compatibilidad de esta con el reconocimiento de un conflicto de la razón consigo misma, y a su vez, busca consolidar la tesis de que la DIET constituye una pauta de lectura para la articulación de la división interna de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales. Se muestra que si bien la tendencia dialéctica de la razón es real y connatural a una estructural finitud que le impide responder a las exigencias que ella misma se impone, el conflicto de la razón no deja de descansar en una apariencia y que es posible eludir la posibilidad de una contradicción de la razón consigo misma. Sin embargo, mucho más importante ha sido evidenciar que la propuesta para conciliar la razón de ser de la idea cosmológica y su vínculo con el principio regulativo del uso empírico del entendimiento apela al principio de la conformidad de la razón consigo misma, la cual cimienta la exigencia de no contradicción de sus principios al explicitarse como un principio doctrinal que deroga el principio dialéctico. El fundamento de la DIET se pone de manifiesto en este punto como un principio que trasciende la mera imposibilidad de la contradicción interna de la razón y que revela que la concordancia de la razón consigo misma se da a diferentes niveles. Por otra parte, en este capítulo se ha puesto en conexión la *crítica trascendental* o, lo que es lo mismo, *la crítica de la apariencia ilusoria trascendental* que es como se define la Dialéctica trascendental, con lo que en este trabajo se denomina *reflexión del uso crítico de la razón*. Este tipo de reflexión, en relación con la cual la 'reflexión trascendental' es un mero medio para evitar el error, tiene una función más alta porque está directamente relacionada con la actividad de la razón por la cual ella es capaz de volverse sobre sí para convertirse en objeto de su propia investigación, para autolimitarse, reconducir su tendencia dialéctica e introducir la norma que la haga coherente consigo misma, lo cual incluye los principios trascendentales de la unidad sistemática de la razón cumpliendo con el sentido que tienen de responder a su fin.

En la medida en que el problema que plantea la DIET queda respondido con la solución que le da Kant al conflicto antinómico, este capítulo, en lugar de ocuparse del análisis de cada una de las antinomias, ha ofrecido al inicio el marco teórico en el que la reflexión sobre la DIET se inscribe en estrecha relación con la 'idea de una razón humana universal'. A la luz de esta íntima conexión se ha propuesto iluminar desde diferentes frentes y enfoques el fuerte componente intersubjetivo que está asociado con la DIET y del cual la antinomia es una muestra. Dicho componente, expuesto normativamente a través de las 'máximas del pensamiento ilustrado' en la *KU* (Cf. AA 05: 294) o como los 'principios de la sabiduría' en la *Anthropologie* (Cf. *Anth,* AA 07: 200) y que bajo el contexto reflexivo de la lógica *Kant* denomina 'reglas para evitar los errores'[4] en la *Logik*, ha proporcionado una guía para interpretar la antinomia en la *KrV* como una disputa dialogante, en la que el carácter de la razón como juez en Kant sin perder la potestad de dirimir en consecuencia con sus principios, se confronta con su condición de razón simplemente humana, consciente de sus parcialidades, y sale enriquecida al incorporar las voces en contienda en las que están representadas las más diversas posiciones.

[4] "1) pensar por uno mismo, 2) pensarse en la posición de otro, y 3) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo" (*Log* AA, 09: 57).

El segundo frente toma como punto de partida un aspecto importante de la solución de la antinomia que tiene que ver con su consideración matemática, que en esencia nos informa de una imposibilidad de abarcar y predicar lo finito o lo infinito del mundo como una totalidad fenoménica en sí. Sin embargo, en la medida en que existe la tendencia dialéctica por la cual la razón quiere, por un lado, acompañar al entendimiento en su avance hacia el conocimiento y, por otro, tiende a la completitud y a la totalización objetivante, la solución regulativa es la idea no objetivada, sino proyectada como un *focus imaginarius*. En tanto objeto inalcanzable de conocimiento este operaría como una regla para la ampliación del conocimiento, de una forma no solo restringida a la idea cosmológica, sino como regla también para las ideas de 'agua pura', 'fuerzas fundamentales' y muchos conceptos que se plantean en la investigación científica como ideas metafísicas. Bajo esta interpretación que recoge la propuesta de Grier, se suscribe en este trabajo la novedosa interpretación de Michaela Massimi, según la cual, en dichas ideas metafísicas que sirven como principios regulativos para la investigación científica, se generaría un marco conversacional compartido entre agentes epistémicos para saldar disputas sobre modelos explicativos, leyes, clasificaciones, etc., evitando, por un lado, el solipsismo y, por otro lado, el relativismo. Las razones para suscribir esta interpretación tienen su respaldo en nuestra propia investigación que se apoya en textos como los *Träume*, la correspondencia con *Lambert*, la *Logik Philippi,* los *Prolegomena* y la *KrV*, en los que se encuentran diferentes elementos de juicio. El primero tiene que ver con la búsqueda del método propio de la filosofía, pero también junto a los otros textos, con el criterio externo de verdad: un potente motivo intersubjetivo en la reflexión de Kant. En este sentido, es decisivo el pasaje de la *Logik Philippi* (AA 24: 388) datada hacia 1770, pues él da cuenta de cómo en un período en el que las grandes líneas del pensamiento de Kant empiezan a confluir y a consolidar su proyecto crítico, el principio lógico del criterio externo de la verdad ha sido pensado como principio necesariamente intersubjetivo con relación al conocimiento *a priori* y con una aspiración intersubjetiva respecto al conocimiento *a posteriori*. Frente al primero que subsiste en el *Canon* como toque de piedra del asenso o del tener por verdadero: *consentientia uni tertio consentiant inter se* (*KrV* A 821/B 849), el otro ha dejado su rastro como testimonio de una intensa preocupación que albergaba Kant por articular dos niveles complementarios del conocimiento objetivo con el principio intersubjetivo *Consentientia inter se consentiunt vni tertio*.

Si el segundo frente permite observar que el criterio externo de verdad es una característica necesaria del conocimiento objetivo, pero que solo sirve como toque de piedra del asenso para salir del estado de persuasión, tiene sentido pensar que cuando el objeto de este principio (el *tertio*) se convierte en su condición arquetípica en *telos* de la actividad investigadora, es posible abrir un espacio conversacional entre modelos teóricos, teorías rivales, e investigadores en general. Pero, en el primer frente, que es el de la disputa dialogante de la razón consigo misma en la antinomia, como forma más lograda de esa dimensión, esta disputa es la piedra de toque para descubrir los errores de la razón en su uso especulativo. Para ello requiere de lo que en este trabajo hemos denominado la 'reflexión del uso crítico de la razón' y cuyo primer paso es reconocer a la razón como fuente de verdad, pero también de error. Esta idea se encuentra notablemente expresada en la siguiente *Reflexión* de Kant: "Pero las críticas requieren conocimiento de las fuentes y la razón debe conocerse a sí misma. A esta investigación se ve impulsado uno solo después de largos errores" (*Refl* 4892, AA, 18: 21 [1776-1778])[5]. Esta *Reflexion* de datación previa pero cercana a la publicación de la primera

[5] Traducción propia. „Aber critiken erfodern Kentnisse der Qvellen, und Vernunft muß sich selbst kennen. Zu dieser Untersuchung wird man nur nach langen Irrthümern getrieben".

edición de la *Crítica de la razón pura,* puesta en perspectiva evolutiva con las fuentes tempranas y tardías acerca de la meditación de Kant sobre el error, revela junto a ellas que la DIET no solo está presente en esta obra como profunda convicción sobre las posibilidades de la razón y como expresión del talante espiritual dialógico de Kant, sino también como autoexplicitación de su propia 'investigación trascendental'.

Para concluir con la presentación de este capítulo debo señalar que además de las autoras ya mencionadas estoy en deuda de manera decisiva con una contribución reciente de Mirella Capozzi, el importante trabajo de Silvia de Bianchi y las diversas publicaciones de Norbert Hinske.

En relación con la metodología**,** el presente trabajo ha tenido como principal reto buscar un equilibrio entre el tratamiento historiográfico y el tratamiento sistemático que exige el estudio de la DIET como clave interpretativa de lógica trascendental de Kant. Al tratarse de una doctrina que está formulada explícitamente en la *Logik,* en las *Vorlesungen über Logik*, en las *Reflexionen* zur *Logik* y en la *Enzyklopädie* pero no de manera inmediatamente reconocible en la *KrV*, ha sido necesario tomar en consideración los criterios utilizados en el marco de la 'interpretación histórica desde el punto de vista de las fuentes' (*Quellensgeschichtliche Interpretation*), que tiene como uno de sus mayores defensores y propulsores a Norbert Hinske (Cf. 2004: 16). De acuerdo con este tipo de interpretación es de suma importancia el estudio de las fuentes para aproximarse a un clásico de la filosofía, al cual no se puede comprender a cabalidad estudiándolo aisladamente porque las fuentes a las que remite su obra eran familiares e inmediatamente claras para los lectores contemporáneos del autor, pero al perderse hoy en día ese contexto muchas cuestiones se tornan poco comprensibles. Por dicha razón se ha dedicado un subapartado específico (3.1. La *Lógica Jäsche*) para explicar el origen de la *Logik* a partir de una serie de aspectos relacionados con este manual de lecciones de Kant, como el pensamiento de Meier, la influencia sobre este de un pensador como John Locke, y a la vez, la influencia que algunos de los planteamientos de Meier pueden haber tenido en Kant, especialmente, los relacionados con la DIET. En ese apartado se han expuesto también los criterios de la 'crítica textual' para enfrentarse a las *Vorlesungen* y *Reflexionen*, toda vez que con las primeras se debe considerar el problema de la autenticidad y de la fidelidad de los apuntes de clase, así como con las segundas se debe ser cautelosos con el tema de la datación y con relación a ello tomar en cuenta la etapa del pensamiento de Kant que el contenido de ellas representan, qué tanto ellas se han mantenido en el tiempo, si su tratamiento se ha desplazado a otro contexto dentro de la misma disciplina, si se ha trasladado a otra área temática o si es un tema que se trata bajo perspectivas diferentes en diferentes disciplinas. Bajo el punto de vista de las fuentes ha sido especialmente importante tomar en consideración la correspondencia con Lambert. Respecto a ella, además de su uso directo para apoyar o reforzar una posición propia, se han tomado en cuenta los trabajos ya existentes que la han utilizado para proponer un criterio de datación o una posible interpretación, como es el caso de las contribuciones de Huaping Lu-Adler, Norbert Hinske o Claude Piché. De acuerdo con este enfoque ha sido también importante tener presente la información sobre los libros que conformaban la biblioteca de Kant y que proporciona el catálogo de Arthur Warda (1922). Como se sabe, Kant no siempre menciona todas sus fuentes en una obra como la *KrV* y cuando lo hace, en algunos casos no se trata de autores que haya leído directamente. Si bien disponer de un registro fidedigno de los libros de su biblioteca no es garantía de que Kant haya leído o consultado todos esos libros ni tampoco de que no haya leído libros que no estaban allí (aunque es una opción menos probable), resulta útil a la hora de establecer la influencia de algunos autores sobre algún punto específico no lo suficientemente observado. En nuestra investigación ha sido de especial interés confirmar, por ejemplo, la presencia de

las *Meditaciones metafísicas* de Descartes en la biblioteca de Kant para fortalecer la interpretación de los *Träume*. Es decir, para mostrar que su diálogo con este pensador no solo es capital para estudiar la refutación al idealismo en la *KrV*, sino también para mostrar su proximidad respecto a la explicación fisiológica de Descartes sobre las distorsiones de la percepción y a la vez su rotunda distancia respecto a la concepción mecanicista de este de la unión mente y cuerpo. En ese marco, además se han podido ofrecer más elementos de análisis respecto al uso que Kant hace del concepto de sano entendimiento (*gesunder Verstand*) en relación con el *bon sens* de Descartes en la etapa de los *Träume*. Así mismo, dicho catálogo ha servido para constatar que la obra *Acerca de la investigación sobre la verdad* de Nicolás Malebranche no está presente en ese registro. Por lo cual, la posible influencia de este autor en la explicación de la ilusión óptica de Kant y en su caracterización de los 'juicios provisionales' en conexión con 'los juicios de percepción' a partir de lo que Malebranche denomina 'juicios naturales' se toma como plausible, por ahora, solo por criterios temáticos. Por otro lado, el conjunto de fuentes mencionadas es decisivo para temas que como el de los prejuicios, los juicios provisionales o la probabilidad, tienen una muy escasa aparición en la *KrV*, pero que adquieren un enorme y progresivo interés en la reflexión de Kant, al punto de aparecer en pasajes decisivos para entender explicaciones centrales de su pensamiento. Así sucede, por ejemplo, respecto a la afirmación de Kant de que es un 'prejuicio común' el que opera como el 'fundamento inadmisible' en el que descansa la antinomia de la razón, tal como lo ha puesto de relieve y estudiado Norbert Hinske. De acuerdo con ello, se suscribe en este trabajo la propuesta de María Jesús Vázquez Lobeiras (2013) de considerar como criterio metodológico en el estudio de la obra publicada de Kant el enorme valor que adquieren aquellos conceptos a los que Kant apenas hace referencia y que, no obstante, ocupan su interés y reflexión durante años.

Sin embargo, tomando en consideración que lo que busca este trabajo es responder a un problema que implica mostrar la compatibilidad de esta doctrina con la lógica trascendental y su división en analítica y dialéctica, ha sido de suma importancia concebir la estructura del trabajo en tres capítulos de modo que el primero diera cuenta de los aspectos contextuales, pero sobre todo sistemáticos de la división de la lógica en Kant. Esto significa que aun cuando no se han dejado de hacer algunas consideraciones evolutivas de conceptos centrales para este trabajo, como los de falsedad, error, criterios de verdad, verdad formal, verdad trascendental, *canon*, *organon, ars disputandi* y probabilidad, su estudio y exposición ha estado orientado a evidenciar la intención metodológica que la distinción de los conceptos de *canon* y *organon* cumplen en la división de la lógica general y trascendental en analítica y dialéctica, así como la consideración de la verdad formal como elemento constitutivo de la DIET y la dimensión normativa que esta introduce. De ese modo se ha podido generar el espacio más propicio para tratar, en el segundo capítulo, el tema del error empírico en relación con la lógica de la verdad (analítica trascendental) y, en el capítulo tercero, el problema del error metafísico en relación con la 'crítica de la lógica de la ilusión' (dialéctica trascendental) y, de manera específica, el problema de la antinomia. Una de las mayores dificultades que ha tenido este trabajo desde su inicio ha sido enfrentar la comprensión de la propia exposición que sobre el tema del error hace Kant en la *KrV*, la cual, por estar orientada principalmente a ofrecer una explicación sobre la ilusión trascendental, deja muchos cabos sueltos en relación con el vínculo entre error, apariencia, juicio y reflexión trascendental, así como la que guarda el error empírico con el error metafísico. Sin embargo, un ejercicio hermenéutico y de análisis, así como el rastreo de la evolución de algunos conceptos han permitido sacar a la luz elementos que no solo muestran la meditada presencia de la DIET en el texto, sino también la orientación claramente

metafísica que tiene la reflexión de Kant sobre el error y cómo ello influye en que conceptos como los de 'reflexión' o 'investigación', por ejemplo, que cumplen una función equivalente a la 'reflexión trascendental' o la 'investigación trascendental' en la meditación sobre los prejuicios, reciban en la *KrV* el nombre de reflexión e investigación trascendentales.

En relación con las fuentes en alemán de Kant que no han sido traducidas al español, he realizado la traducción de estas, la cual ha sido revisada principalmente por la Profa. María Jesús Vázquez Lobeiras. Si bien la traducción de los textos en italiano y en inglés no ofrece mayor dificultad, ha sido importante contar con la opinión de la Dra. Silvia de Bianchi para el caso de la terminología creada por algún autor que no tiene una expresión equivalente en español. Para hacer más visual la presentación de un tema o para facilitar la comprensión de la propuesta interpretativa de algún autor sobre un conjunto de aspectos que requieren una atención especial, se ha optado por presentar un cuadro explicativo, lo cual ha facilitado la referencia o la discusión de algunos puntos específicos.

Por último, es importante hacer referencia a lo útil que resulta cada vez más el acceso a diferentes medios digitales para consultar la obra completa de Kant. Entre ellos han sido de consulta constante, principalmente, la página *Korpora.org* de la AA, el software *Kant im Kontext III*, Berlín (2009), así como la página *Kant in the Clasroom* de la Universidad de Manchester, la cual permite documentarse de manera exhaustiva y actualizada sobre las *Vorlesungen* de todas las materias sobre las que Kant impartió clases universitarias.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

AGRADECIMIENTOS

He querido dedicar un apartado distinto al de la Introducción para agradecer a todas las personas e instituciones que de una u otra forma han contribuido día a día a que este trabajo haya llegado a buen puerto, a pesar de los avatares que acompañaron su desarrollo. En primer lugar, quisiera agradecer profundamente a mi directora de tesis, la Profa. María Jesús Vázquez Lobeiras, por su paciencia y exhaustiva lectura de mi tesis, así como sus tan valiosas observaciones y sugerencias, pero sobre todo por haberme alentado en mi primera toma de contacto con ella a proseguir con mis estudios kantianos en Europa. La llegada de un ejemplar de su traducción y estudio crítico de la *Lógica* de Kant a la biblioteca de mi universidad en Lima significó el descubrimiento de un universo completamente nuevo para mí en un momento en el que mi aproximación al estudio de la obra de Kant no podía obtener respuestas solo desde la obra publicada. Si bien ese primer contacto corresponde a la etapa en la que venía desarrollando mi tesis de maestría en la Pontificia Universidad Católica del Perú, gracias a su generosa disposición y a la positiva valoración de mi proyecto, a través de ella pude obtener la amable invitación del Prof. Bernd Dörflinger, así como una beca del Servicio Alemán de Intercambio Académico (DAAD) el año 2007 para tener una breve estancia de investigación en la Universidad de Trier. Por esta razón, le debo también al Prof. Dörflinger un muy especial agradecimiento, así como al Dr. Manuel Sánchez, actualmente profesor en la Universidad de Granada, quien me recibió en Trier, ofreciéndose generosamente a orientarme en todo momento y cuyos trabajos han sido de importante consulta para el desarrollo de mi tesis doctoral. Debo agradecer también a la Profa. María Jesús Vázquez Lobeiras por promover mi participación en el XI Congreso internacional de Kant del año 2010 en Pisa. Gracias a la traducción que hizo de mi ponencia al alemán pude exponer aspectos consolidados de mi tesis de maestría y contar con su publicación en las *Actas* del Congreso. Bajo su decidido impulso también he tenido el privilegio de participar en el proyecto de investigación dirigido por ella y auspiciado por Ministerio de Ciencia e Innovación de España *La razón y sus fines: elementos para una Antropología Filosófica en Kant y Husserl* (FFI2009-06982). Producto de esta participación se incluyó mi artículo "La *libertad de crítica* como medio y fin de la *razón humana universal*" en la publicación colectiva *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*, ed. Olms, Hildesheim – Zúrich – Nueva York: 2013. Por último, debo agradecer también a la Profa. Vázquez Lobeiras la oportunidad de haberme invitado a impartir algunas sesiones en su curso 'Fuentes filosóficas' en la Universidad Santiago de Compostela, para hacer una presentación a sus alumnos de la maestría de las dificultades que ofrece el manejo de las fuentes en relación con la edición e interpretación de los textos de Kant, a partir del tema que desarrollé en el Trabajo de Investigación Tutelado (TIT) sobre el tema de los 'juicios de percepción' para habilitarme en esta universidad como investigadora bajo su dirección.

A la Dra. Silvia de Bianchi le estoy infinitamente agradecida ante todo por su afectuosa y amical cercanía, así como su valoración siempre estimulante y alentadora de

mis avances. Su incorporación como codirectora en un momento en el que estaba en juego la posibilidad de abandonar el tema de la investigación y el mismo trabajo doctoral, por razones personales, ha sido decisivo. En ese sentido, valoro de modo muy especial el tiempo que siempre ha estado dispuesta a encontrar en su recargada agenda para discutir conmigo, ya sea de manera presencial o virtual, algún aspecto relacionado con el tema de la tesis o la marcha de esta. Debo a ella, sobre todo, el que este trabajo pueda ver su fin sin renunciar a cumplir con lo esencial del plan original, específicamente, en lo concerniente al vínculo de la Doctrina de la imposibilidad del error total con el problema antinómico. Ha sido un gran aporte suyo el que me pusiera en contacto con la obra de su maestra, la Profa. Mirella Capozzi, y también que me animara a entablar comunicación con ella. Gracias al proyecto promovido por la Profa. Silvia de Bianchi como investigadora principal ERC PROTEUS – *Paradoxes and Metaphors of Time in Early Universe(s)*, he tenido la oportunidad de participar en el evento *Kant on the Foundations of Mathematics and Cosmology. What Legacy for German Idealism and Beyond?* realizado en la Universidad Autónoma de Barcelona, entre el 17 y 18 de septiembre en 2019. En él se trataron temas de sumo interés para mi trabajo de investigación. Sin el decidido apoyo de la Dra. Silvia de Bianchi la culminación de la tesis no hubiera sido posible.

En segundo lugar, quisiera agradecer a la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECID) por haberme proporcionado una beca de estudios para realizar el doctorado en la Universidad Santiago Compostela durante un período de tres años. Si bien la circunstancia de no tener aún el grado de magíster, al momento de mi incorporación a la universidad, retrasó casi por daños el inicio del doctorado en sí, la continuación de este no hubiera sido posible sin ese apoyo inicial. Asimismo, agradezco al Programa Erasmus de la Universidad Santiago de Compostela por haberme dado la posibilidad de tener una estancia como estudiante del doctorado en el semestre de verano del 2012 en la Johannes Gutenberg-Mainz Universität. En el marco de esa estancia, quisiera expresar mi especial agradecimiento al Prof. Heiner Klemme, quien me permitió participar en su *Oberseminar* sobre Kant, espacio en el que pude someter a discusión la viabilidad del tema mismo de la tesis, así como por respaldar mi proyecto y ayudarme a darle su forma definitiva como tal. De mi experiencia en Mainz quiero agradecer la cálida y magnífica acogida de la Profa. Margitt Ruffing, la amistad e invalorable apoyo del Dr. Gabriel Rivero, quien ha trabajado hasta hace poco con Lothar Kreimendahl y es actualmente colaborador de Heiner Klemme en la Universidad de Halle. En especial agradezco por sus importantes observaciones sobre el interés sistemático de mi trabajo y por compartir generosamente su tesis doctoral conmigo. Agradezco también la ayuda de Antonino Falduto y la discusión con Julien Lacalle, Saneyuki Yamatsuta, Rubén Casado y con los demás participantes del seminario.

Quisiera agradecer también a la Universidad Santiago de Compostela por admitirme como estudiante del Tercer Ciclo y brindarme todas las facilidades para que pudiera llevar a cabo mis objetivos. Si bien venía de hacer dos años de estudios de maestría en mi universidad de origen, agradezco muy especialmente al Dr. José Luis Falguera por introducirme en el curso que llevé con él al debate sobre la percepción conceptual y no conceptual e invitarme a participar en sus discusiones. Debo también un sincero agradecimiento al Prof. Rafael Martínez Castro por confiar en mi persona para reemplazarlo en tres sesiones de sus clases del curso Metafísica 1 en el año 2011, en las que traté la conferencia de Heidegger "La tesis de Kant sobre el ser" (1961).

La circunstancia de fijar mi residencia en Barcelona me colocó en una situación de desarraigo académico respecto a la Universidad Santiago de Compostela por la que realizo el doctorado. Sin embargo, esta situación se ha visto compensada con creces por

la amable invitación del Prof. Thomas Sturm a participar en sus *Grupos de lectura* sobre textos de Kant que organiza cada año como parte de las actividades formativas de la Universidad Autónoma de Barcelona, así como su invitación a los eventos relacionados con el pensamiento de Kant que organiza cada cierto tiempo con la participación de importantes especialistas. Le estoy por todo ello muy agradecida, al igual que por sus importantes sugerencias bibliográficas y su permanente disposición para compartir conmigo algunas contribuciones de su vasta producción bibliográfica, algunas de ellas relacionadas con diferentes aspectos de mi trabajo.

A los profesores Lars Svendsen, Mirella Capozzi, Mario Caimi, Alicia de Mingo, Claudia Jaúregui, Karin de Boer y Stefano Straulino, les doy las gracias por haberme proporcionado sus contribuciones filosóficas, cuando por diferentes y excepcionales circunstancias no me fue posible acceder a ellas por una vía regular. A José María Torralba le doy las gracias por haberme facilitado el acceso a la biblioteca de la Universidad de Navarra donde pude recabar importante material para mi investigación.

Quiero hacer una mención especial a la Profa. Rosemary Rizo-Patrón de Lerner, mi maestra de carrera en la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP) con quien hice mis primeras lecturas de la *Crítica de la razón pura* y desarrollé mi tesis de maestría: *Una interpretación sobre la objetividad y el "juicio de experiencia" en Kant*. Su manejo sólido de esta obra, así como su profundo conocimiento del pensamiento de Husserl y su crítica al pensamiento de Kant, me sirvieron siempre como acicate para seguir mis intuiciones y llegar hasta aquí. Por encima de todo ello y en una dimensión mucho más importante para mí, quiero expresarle mi más profunda gratitud por su tan humana y maternal cercanía cuando tuve que afrontar la pérdida de mis padres en Lima en la etapa doctoral. Junto a ello va todo mi agradecimiento y afecto a cada uno de mis profesores de la PUCP, en especial a los que me dieron la oportunidad de trabajar con ellos como asistente de docencia o en algún trabajo académico administrativo y a los colegas con los que compartí la actividad docente.

Quisiera agradecer de manera muy especial y afectuosa, entre los amigos que hice en Galicia, a Manuel Sobrado, Fernando Moledo, Ana, Genny y Xacinta. En especial, darle las gracias a Fernando Moledo por sus importantes sugerencias y por compartir conmigo el resultado de su trabajo doctoral; a los demás, por haberme arropado y haberme mostrado cada uno a su manera el alma entrañable de Galicia. Un lugar tan importante como ese también lo ocupan mis queridos amigos kantianos de Barcelona: Lara Scaglia, Josep Clusa y Ana Gutiérrez-Xivillé. Aunque los he conocido en Barcelona, sus investigaciones hacen que se desplacen constantemente, pero cuando nos juntamos parece como si nunca se hubieran ido. También agradezco a Héctor Pacheco por compartir conmigo valioso material para mi investigación. No podría acercarme al final de estos agradecimientos sin mencionar a amigos tan cercanos que no se han cansado de alentarme y conminarme en algunos casos a ponerle punto final a esta tesis; entre ellos, a Rocío Reátegui, Federico Camino, Rafael Fernández Sj, Carlos Pardo-Figueroa, Jeamel Flores, Miriam Camacho, Kelly Taboada, Martín Valdiviezo, Gisella Natteri, y Francisco Pérez. Del mismo modo guardo una singular gratitud para los amigos de mi grupo AMEX de Lima con los que comparto más de un ideal, así como a todos los que hicieron posible que coincidiéramos en el momento preciso, en especial, a José Diez. Otro agradecimiento va para mis amigas de la promoción del colegio, en especial para Rita Romero, Fabiola Velázquez, Sandra Navarrete, Giovanna Béjar, Gina Liendo, Carolina Jaén, Rosita Darcourt y Jazmín Rodríguez. También incluyo muy especialmente a los amigos españoles que conocí en la Universidad de Piura hace dos décadas y con los que el destino ha hecho que me reencuentre aquí donde me han acogido cada uno en su ciudad como en

un segundo hogar: Natalia Pérez, Mercedes Pérez, Daniel del Castillo, María González-Cela y María Gloria de Anta.

A toda mi familia en Lima, a Isabelita y a mi familia política en Barcelona, a mis primas Fanny y Sandra, pero en especial, a mis sobrinos y sobrinas, más que ofrecerles mi gratitud, les pido perdón porque la dedicación y concentración que un trabajo como este exige inevitablemente me ha hecho estar, a veces, más ausente de lo que debería haberme permitido. Finalmente, a Fernando, cuyos intereses están bastante alejados de la filosofía, le agradezco con el alma y el corazón, no solo por haberme apoyado sin cortapisas en esta aventura, sino también por dejarme sorprenderlo a veces contemplándome con inmenso amor en mis momentos de absoluta concentración.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

CAPÍTULO 1.
LOS LÍMITES DEL ERROR Y LA APUESTA POR LA RAZÓN EN KANT

En el §1 del presente trabajo se argumenta a favor de la idea de que la preocupación por el error en la metafísica de Kant está en el origen de su proyecto crítico. El § 2 constituye propiamente el planteamiento de la tesis. Después de exponer la DIET tal como está formulada en la *Logik*, se explican la compatibilidad que guarda con la analítica trascendental y los problemas que plantea respecto a la dialéctica trascendental. Así mismo, se ofrece un anticipo de la dirección que adoptará la solución del problema planteado en la línea de considerar la DIET no solo como una doctrina compatible con la dialéctica, sino también como clave interpretativa para explicar la articulación de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales bajo el fundamento general de que el entendimiento y la razón no pueden contradecir sus propios principios. El § 3 y sus subapartados se ocupan de las particularidades de la *Logik* en tanto fuente escrita, pues, si bien esta está considerada dentro del conjunto de obras publicadas por Kant, al tener como origen un manual de clases que utilizó durante cuarenta años para su curso de lógica, exige hacer una serie de consideraciones de carácter metodológico sobre el tratamiento de este material y las fuentes que constituyen el *Nachlass*. Esta sección ofrece además de una comparación de los contenidos de la *Logik* y la *KrV* respecto al problema del error, algunos apuntes importantes sobre la concepción de la DIET en Georg Friedrich Meier, destacado filósofo de la Ilustración alemana y autor del *Auszug* que Kant utilizó para sus clases y que dio origen a la *Logik*. El § 4 tiene dos partes, la primera está orientada a exponer la división de la lógica tal como Kant la presenta en la *KrV*, tomando en consideración los conceptos de *canon* y *organon* para la comprensión de la dimensión universal, pura, propedéutica, pero también sistemática de la concepción integral de la lógica en Kant; diferenciada así, por un lado, de otras ciencias y, por otro lado, de la lógica aplicada de orientación psicoantropológica. La segunda parte está orientada a ofrecer un panorama de los elementos que ya se perfilan en el pensamiento de Kant previo a la *KrV*, como explicativos de la nueva disciplina que dará origen, a partir de su diferenciación de la psicología y la metafísic*a* racionalistas, a la *lógica trascendental*, entendida como la ciencia del conocimiento puro del entendimiento. Dichos elementos han sido expuestos ya en la Introducción de este trabajo como parte del segundo objetivo de este capítulo, por lo que no es necesario repetirlos, pero sí poner de relieve en concordancia con el tema central del error, que entre dichos elementos se ha considerado de especial interés el *criterium veritatis* en la *Dissertatio* de 1770, denominado aquí 'criterio catártico de verdad'. El § 5 pone en relación la importancia del descubrimiento de la apariencia ilusoria más que con la detección de errores particulares con la necesidad de investigar el tema de la verdad en Kant –desde el problema del fundamento del error– para el fin de establecer la filosofía como ciencia. Bajo esta premisa se argumenta a favor de la necesidad de reconocer la importancia de la división de la lógica en general y trascendental a la par que la división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales, poniendo el énfasis en la función de la verdad formal y su relación con la DIET. El § 6 y sus subapartados constituyen un análisis del pasaje de la *KrV* donde se plantea la pregunta por la verdad. Después de tratar el problema de la verdad nominal en relación con la concepción de la

verdad como correspondencia y el problema de los criterios de verdad, se plantea que la ausencia del tratamiento del tema del error en la analítica trascendental parece deberse a la imposibilidad de establecer un criterio material de la verdad. Se destaca así el criterio formal de verdad complementado con el tratamiento de este en la *Logik* que presenta de manera conjunta todos estos temas. Se anticipa así la relación de la verdad formal entendida como la conformidad del entendimiento con sus leyes y el 'yo pienso' como principio más elevado en el que descansa toda la lógica en general entendida como el entendimiento mismo y, por ende, también de la lógica trascendental. Bajo esta comprensión se deja señalado que el fundamento de la DIET al que obedece el criterio formal de verdad es el que permitirá comprender en la lógica trascendental la imposibilidad de que se contradiga al objeto, aunque dicha imposibilidad se dé bajo unas condiciones específicas acorde con los alcances de esta lógica. En este apartado se exponen también los criterios de la verdad formal, así como las pruebas apagógicas. Una relevancia especial tiene también la explicación y discusión de la distinción kantiana entre juicio y proposición en su conexión con la diferenciación entre juicios problemáticos y determinantes, como base para el tratamiento de los juicios provisionales en el segundo capítulo. El § 7 es bastante breve y se limita a exponer el tema del error tal como aparece en la *Logik*. Su principal interés radica en el tratamiento kantiano de temas como el asenso o el tener por verdadero y la apariencia de verdad para la diferenciación entre los conceptos de error y falsedad. A pesar de su brevedad es importante por las conclusiones que permite extraer sobre la maduración del pensamiento de Kant cuando es pensado en su contraste con los planteamientos de Meier. El § 8 ofrece una recapitulación de las consideraciones evolutivas del § 4 sobre los conceptos de *canon* y *organon* que dan lugar a la diferenciación entre analítica y dialéctica en la lógica de Kant, así como un análisis de la *Reflexion 1579*, a partir de la cual es posible apreciar que si bien la concepción de la dialéctica como sofística y como crítica de la apariencia ilusoria se alcanza antes de 1775, la concepción de dialéctica todavía mantiene la caracterización de una lógica práctica y que para dejar de serlo requerirá la determinación plena no solo de toda la lógica como general sino del conocimiento puro como objeto de una lógica general trascendental. Solo así se entenderá la tarea que la Doctrina trascendental del método adquiere al replantear la anterior atribución de una lógica práctica a la dialéctica, bajo la nueva concepción de 'disciplina'. En el § 9 se pone de relieve la caracterización de la analítica en la *Logik* expresamente como una 'lógica de la verdad formal'. Se retoma el tema de la verdad formal expuesto en el § 6 porque el contexto de su explicación en la *KrV* es el de la división de la lógica en analítica y dialéctica. Por lo tanto, el objetivo en este apartado es poner de relieve el carácter criteriológico que la reflexión de Kant sobre la verdad formal tiene para la división de la lógica general en analítica y dialéctica, el cual implícitamente y por vía negativa dirige también el sentido de dicha división en la lógica trascendental en torno al concepto de la posibilidad de 'contradicción del objeto'. Finalmente, se presenta el criterio de verdad formal encarnado en el entendimiento en tanto fundamento de la lógica como el brazo operativo de la DIET, y se anticipa el carácter teleológico de la dimensión normativa de esta doctrina al hacer concordantes consigo mismos el uso del entendimiento común y la razón. Este apartado se ocupa también de la crítica de Kant a la concepción de la dialéctica como *ars disputandi* centrando la atención sobre la proximidad y diferencia entre lenguaje y lógica, así como contrastando el arte de la disputa por un espíritu de combate con el buscado por un espíritu de consenso. Se dedica también una breve explicación a la influencia indirecta que en relación con el arte de la disputa pudo tener para la concepción de la antinomia en Kant la teología antitética de Paul Anton. Finalmente, esta sección ofrece en sus dos últimos subparágrafos una explicación de la crítica de Kant a la dialéctica como lógica de lo probable. Se observa que se trata del distanciamiento de una concepción bastante extendida entre los pensadores de su época

y que se da como resultado de un proceso por el cual Kant desvincula el concepto de 'verosimilitud' o *Scheinbarkeit*, que se identificaba con el de probabilidad, para identificarlo con la apariencia ilusoria tanto en lo que esta tiene de engañoso en conexión con *el ars disputandi* asociado a los sofistas como en su correspondencia con el elemento subjetivo del tener por verdadero por contraste con el elemento objetivo, por el cual se justifica que siendo lo probable un conocimiento parcial, no es, sin embargo, un conocimiento engañoso.

Por último, el § 10 es una sección integradora de lo que en la introducción se presenta como el tercer objetivo de este capítulo y que desde el punto de vista sistemático es el más importante. Empezando por lo tratado en los subparágrafos finales, por un lado, se ofrece una consideración de la interacción de la lógica formal y trascendental a partir de lo estudiado, exponiendo que la aproximación a la dialéctica ofrece algunas buenas razones para pensar que ambas lógicas se van determinando mutuamente en el pensamiento de Kant y que no hay una clara prelación en todos los aspectos de la lógica general o formal respecto a la lógica trascendental. Por otro lado, con ocasión de la atención prestada a la pertenencia del conocimiento probable al campo de la analítica, se ha justificado el interés que tiene tratar en el segundo capítulo algunos temas afines a dicho conocimiento, específicamente, el de los juicios provisionales en su diferenciación de los prejuicios, en el marco de la proximidad de estos temas con la DIET y su interés para dar cuenta tanto del error empírico como del metafísico. Se ha mostrado que con la lógica trascendental se introduce el criterio de la no contradicción de la lógica de la verdad, que, al no ser material, cumple a la vez con la doble función de ser un criterio válido para determinar las condiciones de posibilidad de la verdad y las condiciones de posibilidad del error metafísico. Sin embargo, la explicación de las condiciones de posibilidad del error metafísico es solo parcial porque se adopta el punto de vista metodológico que proporciona la determinación de la analítica como un *canon* y no como un *organon*. Para complementarlo se requiere la perspectiva que ofrece la indagación sobre el origen del error. De ahí la necesidad y el interés que adquiere la dialéctica trascendental como crítica de la ilusión trascendental, en cuya tarea la verdad formal en relación con la dialéctica, entendida como disciplina del entendimiento y la razón, va a adquirir todo su protagonismo y a evidenciar los alcances de la DIET.

§ 1. El error en la lógica trascendental de Kant

No cabe duda de que el error, como problema real al que quiere hacer frente la filosofía de Kant, anima en gran medida su proyecto crítico. Así lo refleja el *Prólogo* a la *Crítica de la razón pura* cuando afirma, respecto a la natural tendencia de la razón humana a la metafísica y a su necesidad de introducir principios más allá de la experiencia, lo siguiente: "pero así se precipita en oscuridades y contradicciones, a partir de las cuáles puede, ciertamente, concluir que en alguna parte, en el fundamento, debe de haber errores escondidos, que ella no puede descubrir, […]" (*KrV* A VIII)[6]. No obstante, esta constatación, el tema del error no es abordado de forma exhaustiva ni sistemática en la *KrV*. Kant apenas le dedica algunas breves explicaciones en la parte introductoria de la dialéctica trascendental donde tematiza la cuestión de la apariencia ilusoria trascendental (Cf. *KrV* A 293/ B350). Como sabemos, la *KrV* tiene por objetivo general examinar la posibilidad de la metafísica como ciencia, para lo cual como exigencia metodológica debe establecer antes el alcance y los límites del conocimiento humano. De manera específica debe responder a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*. La parte de la obra donde quedará respondida esta pregunta corresponde a la lógica trascendental, más específicamente, a la analítica trascendental, también denominada 'lógica de la verdad'. La respuesta a la pregunta por la posibilidad de los juicios sintéticos a *priori* será positiva respecto a las matemáticas y a las ciencias de la naturaleza, pero negativa respecto a la

[6] Se utiliza para este trabajo la traducción de Mario Caimi (2009).

metafísica. Esta visión hace entendible que la analítica trascendental esté destinada a fundamentar los principios que rigen el conocimiento objetivo, mientras que la segunda parte, la dialéctica trascendental, esté dirigida a desmontar la metafísica tradicional y a mostrar el error o los errores en los que se han fundado sus disciplinas, además de proponer una nueva forma de pensar sus temas centrales en relación con el ser humano a través de la racionalidad práctica. Desde el punto de vista de las preocupaciones a las que responden cada una de las partes de la lógica trascendental, parece tener sentido que el tema del error se aborde en la dialéctica trascendental, pero desde el punto de vista sistemático y del papel que juega en el trabajo crítico, como se evidenciará más adelante, podría y debería preguntarse ¿por qué no tiene el error un tratamiento previo en la división de la lógica en analítica y dialéctica, codo a codo con el que tiene la verdad? (Cf. *KrV* A 58-59/B 82-83). Una respuesta posible a la exclusión del tema del error en esta instancia tiene que ver con el hecho de que Kant introduce al inicio de la división de la lógica en analítica y dialéctica la pregunta por la verdad cuestionando la definición nominal de esta, es decir, la definición de la verdad como concordancia del conocimiento con su objeto, lo que le conduce a mostrar que si bien es posible un criterio formal de la verdad no es posible establecer un criterio material de esta. Se puede plantear, en este sentido, que si no hay un criterio material de la verdad no es posible todavía tematizar el error[7], y que ello solo se podrá dar cuando se haya logrado ofrecer un marco lógico que al menos establezca las condiciones que hagan viables la posibilidad de la verdad material[8]. Ciertamente, este reclamo solo podrá quedar justificado cuando se exponga y analice la diferencia entre la lógica formal y la lógica trascendental, la lógica pura y la lógica aplicada, así como cuando se estudien los conceptos afines a la verdad: la falsedad, la apariencia y el error desde aquellas diferentes aproximaciones. Un canal privilegiado para aproximarnos al tema del error en toda su complejidad e interés en la lógica trascendental, es profundizar y reflexionar en torno a la poco conocida doctrina de la imposibilidad del error total, que se suscribe explícitamente en la *Logik*[9], y que, como se evidenciará en este trabajo, está presente también en la *KrV*, si bien no con la misma formulación, sí de manera identificable en diferentes pasajes, pero sobre todo sosteniendo el sentido más profundo de la *KrV* en el propio examen de la razón y hasta explicando su propia articulación.

[7] Al menos, el error que no sea meramente formal.

[8] La introducción de la pregunta crítica sobre la verdad, tendría como fin justificar la necesidad de un marco teórico como el de la lógica trascendental. Véase *infra* 6.2. La definición nominal de la verdad y 6.3.2. Imposibilidad de un criterio material de la verdad. No obstante, el reclamo que aquí se hace es que, una vez elaborada su lógica trascendental, Kant no haya destinado una explicación al problema del error en la parte correspondiente a la división de la lógica. Si bien hay una referencia a la apariencia ilusoria existe un vacío sobre este punto que, sin embargo, como se verá en lo que sigue no solo no es ajeno a su meditación y teorización, sino que cobra progresivo interés en la maduración de su pensamiento.

[9] Solo se ha optado por utilizar el nombre de *Lógica Jäsche* en los epígrafes del índice por tratarse de una obra cuya edición merece una atención especial. En el cuerpo de la tesis se hará referencia a la *Logik* salvo cuando el contexto requiera utilizar la ora denominación.

§ 2. La doctrina de la imposibilidad del error total (DIET) como problema y como posible pauta de lectura de la *Crítica de la razón pura*

La doctrina de la imposibilidad del error total, en adelante DIET, expuesta en la la *Logik*, con algunas variantes en las *Vorlesungen über Logik*[10] y en la *Enzyiclopädie* (Cf. AA 29: 23), dice así:

> Todo error en el que puede caer el entendimiento humano es, empero, solamente *parcial* y en cada juicio erróneo tiene que haber siempre algo verdadero, puesto que un error *total* sería una contradicción completa de las leyes del entendimiento y de la razón. ¿Cómo podría en tanto que error total provenir de alguna manera del entendimiento y, en la medida en que es un juicio, ser considerado un producto del entendimiento? (*Log*, AA 09:54)[11].

Esta doctrina es perfectamente consistente con la concepción de "verdad trascendental" (*KrV* A 146/B 185, A 222/B 269) que Kant desarrolla en la *Analítica trascendental*: aquella en la que se funda la posibilidad de toda "verdad empírica" (*KrV* A 146/B 185) y que se expresa siempre en un juicio. En la analítica, caracterizada como una 'lógica de la verdad', se fundamenta lo que puede ser o no un objeto de conocimiento. Al nivel originario de los principios del entendimiento, gracias a los que se erige la 'verdad trascendental', ningún error es posible porque esto significaría que, o bien los mismos principios que fundan la posibilidad del conocimiento son errados, o bien que ellos contradicen al objeto, es decir, a las condiciones de posibilidad solo bajo las cuáles algo puede ser pensado como tal. En el primer caso, ningún objeto podría conocerse y en el segundo caso, surgiría una ilusión, pues se buscaría determinar un objeto al que no correspondería ninguna intuición sensible, la única de la que es capaz el ser humano para Kant. Como se puede apreciar, los planteamientos estructurales de la analítica son perfectamente compatibles con la DIET. Pues, si bien los juicios empíricos pueden ser verdaderos o falsos, esa doble posibilidad no la pueden tener los principios del entendimiento gracias a los cuáles puede ser posible todo juicio en general. Entonces, el error en los juicios empíricos siempre será parcial porque en el juicio errado siempre quedará preservada la verdad trascendental de los principios que lo hicieron posible. El problema, sin embargo, se da con relación a la ilusión que se produce en el segundo caso que se mencionó, cuando se pretende conocer un objeto al que no corresponde ninguna intuición sensible. La razón caracterizada como "facultad de los principios [*Vermögen der Principien*]" (*KrV* A 299/B 356) de manera espontánea y natural busca darle la mayor unidad posible a la multiplicidad de las leyes del entendimiento, que por su parte es caracterizado como "facultad de las reglas (*Vermögen der Regeln*)" (*KrV* A299/ 356). Su carácter inferencial la lleva a efectuar una búsqueda que surge de una exigencia natural y lógica para encontrar dicho principio unificador, es decir, tratando de alcanzar lo incondicionado para un condicionado dado, elevándose de condición en

[10] Cf. *V-Lo/Blomberg*, *ca*.1770. AA 24: 85, 93; *V-Lo/Philippi*, *ca*. 1772. AA 24: 395-396; *V-Lo/Pölitz*, ca. 1780. AA 24: 527; *V-Lo/Busolt*, ca. 1789. AA 24: 632; *V-Lo/Dohna*, 1792. AA 24: 721; *V-Lo/Wiener*, ca. 1780. AA 24: 825.

[11] „Aller Irrthum, in welchen der menschliche Verstand gerathen kann, ist aber nur partial, und in jedem irrigen Urtheile muß immer etwas Wahres liegen. Denn ein Irrthum wäre ein gänzlicher Widerstreit wider die Gesetze des Verstandes und der Vernunft.Wie könnte er, als solcher, auf irgend eine Weise aus dem Verstande kommen, und, sofern er doch ein Urtheil ist, für ein Product des Verstandes gehalten werden!". En este trabajo se utiliza la traducción al castellano de Vázquez Lobeiras (2000), así como su traducción de la selección de *Reflexionen* que acompañan la edición del texto. Solo en este caso, dada la centralidad del pasaje, y en algunos casos específicos en los que el pasaje lo requiere, se cita también el pasaje en alemán cuando existe traducción al castellano. Cuando se cite alguna de las *Reflexionen* que no forman parte de dicha selección se indicará si la traducción es propia o de alguna otra fuente y solo si es propia se pondrá el texto también en alemán o los términos claves en alemán si no se trata de una referencia literal.

condición. El problema que se presenta es que ella lleva a su consumación este procedimiento afirmando junto al principio incondicionado la serie de condiciones dadas a través de una idea de la razón. El error no está, sin embargo, en este procedimiento, sino en tomar dicho principio como si fuera objetivo y no como una exigencia subjetiva de la razón, es decir, en otorgarle a la idea incondicionada de la razón realidad objetiva. Todo este proceso que termina por extender los principios del conocimiento humano a este producto de la razón como si fuera un objeto existente se basa en una ilusión trascendental que conduce al error. Lo más llamativo de esa dinámica racional es que Kant se refiere a ella como una "dialéctica natural e inevitable de la razón pura" (*KrV* A 298/B 354), es decir, como un error natural "inherente a la razón humana" (*KrV* A 298/B 354) que es incapaz de liberarse enteramente de la incesante ilusión transcendental (Cf. *KrV* A 297/B 353, A 340/B 397). Es en este punto donde precisamente se revela todo el interés de la DIET como pauta para la lectura e interpretación de la *KrV*, que concierne no solamente a la analítica trascendental sino muy especialmente a la dialéctica trascendental. El examen de esta parte de *KrV* bajo la pauta de la DIET da lugar a preguntas tan interesantes como las siguientes: *¿Cómo es compatible la dialéctica natural de la razón con la DIET toda vez que esta afirma que la razón no puede contradecir sus propios principios? ¿Dónde radica la fuente de los errores de la razón? ¿Se puede considerar la lógica de la ilusión, que ofrece incluso en el caso paradigmático de la antinomia un conflicto de la razón consigo misma, como un error absoluto* (Cf. *KrV* A 407/B 434)? Este trabajo busca mostrar que la DIET no solo es compatible con el significado de la analítica y dialéctica trascendentales, sino que forma parte esencial de la lógica trascendental de Kant y que rige la propia división de esta en analítica trascendental –entendida como una lógica de la verdad– y dialéctica trascendental –entendida como develamiento y crítica de la lógica de la ilusión. En este sentido, la dialéctica trascendental tiene como objetivo descubrir el origen del error de la metafísica en la ilusión trascendental y combatirlo en sus diferentes modalidades. El reto de este trabajo consiste en averiguar hasta qué punto el error inevitable y connatural a la razón humana entra o no en colisión con la idea de la imposibilidad de una falla constitutiva de la razón humana que es en buena cuenta el fundamento de la DIET. Un primer paso para arribar a ese objetivo es demostrar que efectivamente la DIET está presente en la *KrV*. Si bien hay elementos comunes claramente reconocibles y localizados sobre la concepción que Kant tiene del error tanto en la *Logik* como en la *KrV*, la formulación de la DIET que ofrece la primera no se encuentra de forma explícita y con la misma terminología en un pasaje o apartado determinado de la lógica trascendental donde se aborde el tema. Se requiere un trabajo de interpretación que a partir de los elementos comunes y de una comprensión del conjunto de la lógica, saque a la luz su presencia, la cual es posible reconocer no solo en diferentes pasajes de la obra, sino también a través de aspectos estructurales y metodológicos de la *KrV*. Una vez que se logra hacer visible dicha presencia, es perfectamente reconocible también que no se trata de un planteamiento que Kant haya utilizado solo en sus lecciones universitarias, o una concepción que haya abrazado inicialmente y abandonado después, sino más bien que está perfectamente asimilada a su pensamiento maduro como un pilar y como un supuesto racional. Para ello, se expondrá en este primer capítulo una comparación entre la forma de abordar el tema del error en la *Logik* y en la *KrV*. Dicha comparación pondrá en evidencia las diferencias, pero también la sustancial identidad que guardan ambas obras respecto a la concepción del error y a la cuestión de la DIET.

§ 3. ALGUNAS DIFERENCIAS ENTRE LA CONCEPCIÓN DEL ERROR EN LA *LÓGICA JÄSCHE* Y EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*

3.1. Sobre la *Lógica Jäsche*

Una cuestión preliminar a tener en cuenta al abordar el tema del error en la *Logik* y en la *KrV* es la diferente índole de los textos. Si bien ambos forman parte del apartado *Obras* de la *Akademie Ausgabe*[12], la *KrV* es una obra que fue escrita de puño y letra por Kant en sus dos ediciones de 1781 y 1787; no así la *Logik* (1800), cuya edición y composición fue encargada por Kant a su amigo y discípulo Benjamin Jäsche, en quien depositó su plena confianza de que la exposición guardaría fidelidad a sus enseñanzas tal como eran impartidas en clase. Si bien, al inicio de su carrera docente, una moderada circulación de los apuntes de sus clases no molestaba a Kant, con la publicación de las tres críticas su fama despertó tal curiosidad por sus escritos menores y por sus lecciones, a tal punto, que alimentó un mercado de reimpresión y edición de manera abusiva de dichos textos. Por otro lado, la recepción de su obra había generado unas críticas que en gran medida contribuían a distorsionar su pensamiento. Tal fue el caso de Johann Georg Feder, Christian Garve y Johann August Eberhard, a quienes Kant se encargó de responder directamente. Sus escritos y lecciones tempranos corrían el riesgo de ser evaluados fuera del contexto evolutivo de su pensamiento, que se dirigía al período crítico, y también, fuera del propio marco de la crítica desde el cual deberían evaluarse como superados o no. Todas estas razones empujaron a Kant, justo antes de culminar el siglo XVIII, a encargar la edición de sus lecciones de clases. Como lo señalan Capozzi (2001: 119), los objetivos serían dos: en primer lugar, preservar la originalidad de su pensamiento contra sus críticos, así como la integridad de este contra sus propios discípulos; en segundo lugar, protegerse de la circulación de apuntes de dudosa exposición ofrecidos a la venta sin autorización.

El material que sirvió a Jäsche de base para la edición de esta obra corresponde al *Auszug aus der Vernunftlehre*[13] de Meier, publicado el año 1752. Como lo explica Vázquez Lobeiras, la traductora de la *Logik* al español, en su estudio crítico, este ejemplar, originalmente interfoliado para anotaciones con páginas en blanco, según se acostumbraba en la época, fue utilizado por Kant durante cuarenta años para sus lecciones de lógica. Contenía numerosas observaciones y reflexiones hechas en los diferentes períodos de su actividad docente en las páginas destinadas para ello y en los márgenes, así como en hojas intercaladas sueltas en ese mismo ejemplar (Cf. 2000: 71).

El *Auszug* fue adoptado por Kant para su curso de lógica en la Universidad Albertina desde el semestre de verano de 1757 hasta el verano de 1796. Su autor, Georg Friedrich Meier (1718–1777), solo seis años mayor que Kant, es considerado junto con Baumgarten fundador de la estética como ciencia[14] y representante de la filosofía escolar de la Ilustración alemana procedente de la escuela de Christian Wolff. No obstante, si bien Meier es un wolffiano, entre otros aspectos, respecto a su concepción de sistema[15], entendido como un conjunto concatenado de verdades dogmáticas (Cf. *Auszug*, AA 16: 277), concibe su doctrina de la razón (*Vernunftlehre*) como una ciencia que trata no solo de las reglas del conocimiento filosófico

[12] La AA está dividida en cuatro apartados: el primero corresponde a las obras publicadas *(Werke*), entre los que está incluida la *Logik*; el segundo, está destinado a la correspondencia (*Briefwechsel*), el tercero al legado póstumo (*Nachlass*) y el cuarto a los apuntes de las lecciones universitarias (*Vorlesungen*).

[13] Esta obra aparece reproducida de forma completa en la parte inferior de las páginas del volumen XVI de la AA acompañando a las correspondientes *Reflexionen zur Logik* de Kant. Se ofrece el título completo porque en lo que sigue se hará referencia a lo que entiende Meier por *doctrina de la razón* (*Vernunftlehre*).

[14] Sobre este tema véase: Tonelli (1977: 141), Beck (1969: 284-286).

[15] Respecto a la influencia de Wolff y Meier sobre este tema en Kant y la progresiva formulación de su propia concepción de sistema en su proyecto crítico, véase Hinske (1999: 139-150).

sino también de las reglas del discurso filosófico (Cf. *Auszug*, AA 16: I), es decir, de la retórica. Este segundo interés guarda perfecta concordancia con su preocupación sobre cuestiones estéticas, psicológicas, antropológicas y didácticas. En el marco de su reflexión sobre estos temas es especialmente importante tomar en cuenta que Meier ha ampliado la consideración sobre la verdad, desde el ámbito meramente formal a otros ámbitos del saber, incluyendo en su lógica toda clase de "verdades epistémicas" (Pozzo, 2005: 186-191)[16]. Por ello, en virtud del interés de Meier por las reglas del discurso filosófico, es considerado también como un exponente de la llamada 'filosofía popular'[17] de la Ilustración alemana.

Los motivos explícitos por los que Kant eligió el *Auszug* para el dictado de sus clases están expuestos en el *Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbenjahre von 1765-1766* [*Aviso sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766*]. En este texto Kant distingue dos géneros de lógica, la primera, entendida como una crítica y normativa[18] del sano entendimiento que tiene una función catártica, es decir, "la cuarentena –[…]– que debe guardar el estudiante que quiera pasar de la tierra del prejuicio y del error a la región de la razón ilustrada y la ciencia" (*NEV*, AA 02: 310, trad. 1991); la segunda, como una crítica y normativa del conocimiento erudito, que solo se puede exponer después de las ciencias, de las que ha de ser *organon*. Claramente, Kant estaba interesado para sus clases en el primer género de lógica[19], cuya función catártica no solo sirve como preparación para el conocimiento erudito o académico sino también para promover el ejercicio crítico de la razón en los ciudadanos, en los diferentes ámbitos de la cultura. En este sentido, además de las razones externas por las que Kant pudo haber elegido el *Auszug* para el dictado de sus clases, como, por ejemplo, el hecho de que fuera de reciente publicación o que por la estructuración de su contenido facilitara el trabajo de comentarlo, es preciso tener en cuenta la motivación destacada por Capozzi, su distancia del pensamiento de Wolff y de las cuestiones de la *tecnica logica* (Cf. Capozzi, 2002: 100)[20]. Meier expresamente indica en el §3 del *Auszug* lo siguiente: "La intención de la *Doctrina de la razón* es o bien la perfección del conocimiento erudito y de una exposición erudita, las cuáles se dirigen meramente a los eruditos profesionales, o bien las que también puedan ser útiles y decorosas para otros eruditos" (AA 16: 05) [21]. En este sentido destaca la autora que Meier se despreocupa por la discusión sobre las figuras silogísticas y

[16] "Epistemic truths". La consideración de Meier de verdades dogmáticas, históricas, estéticas, eruditas, etc., que Pozzo engloba bajo el nombre de *verdades epistémicas* es una cuestión de suma importancia para la justificación que se ofrece en el segundo capítulo sobre las razones por las que es posible hablar en Kant de error epistémico. Véase *supra* § 11. Error epistémico y empírico, error metafísico e imposibilidad de un error trascendental.

[17] Meier es profesor universitario en un momento de crisis del wolffismo que coincide con el surgimiento de nuevas corrientes de orientación menos escolar y, por lo tanto, más mundana. Se produce así el interesante movimiento que explica que, los temas que en otras latitudes como Inglaterra o Francia reivindican en el ámbito académico el interés por lo sensible, los sentimientos y el arte, pero con lenguaje más psicológico, son recogidos por él, pero con el revestimiento de la terminología lógica y metafísica heredada de Wolff (Cf. Tonelli, 1977:122-123).

[18] Es importante observar que el término 'normativa' que corresponde a la palabra alemana *Vorschrift* tendrá una importante presencia para distinguir algunas de las tareas de la razón de carácter preceptivo en la *KrV*. Sobre el concepto de normatividad en Kant puede leerse con provecho la contribución de Sturm. El autor ofrece un estudio que muestra el origen de la distinción descriptivo-normativo en la modernidad, específicamente en el pensamiento de Hume y realiza una comparación de sus planteamientos con la forma cómo Kant tomará y potenciará esa distinción no solo para diferenciar la razón teórica de la razón práctica, sino también para distinguir en cada una sus elementos y contextos descriptivos y normativos (Cf. Sturm, 2020, 1-38).

[19] Sobre el paralelo que se puede establecer entre el tratamiento de tópicos como el prejuicio y los juicios provisionales en este primer género de la lógica o lo que será la lógica aplicada y el tratamiento del error y la ilusión en la *KrV* véase *infra* 12.1. Juicios provisionales y prejuicio.

[20] La expresión en cursivas es utilizada por la autora, quien dedica un apartado entero a la cuestión de la elección por parte de Kant del *Auszug* (Cf. 2002: 96-107).

[21] La traducción es propia. „Die Absicht der Vernunftlehre ist entweder die Vollkommenheit einer gelehrten Erkenntniss und eines gelehrten Vortrages, welche sich bloss für Gelehrte von Profession schicken, oder welche auch andern Gelehrten anständig und brauchbar sind"

remite a los interesados en esos temas a la lógica de Wolff, Reusch, Locke, Malebranche, etc. La lógica de Meier estaba, pues, pensada para un público amplio, no necesariamente académico, que no excluía a los caballeros ni a las damas en la medida en que todos debían no solo pensar sino también actuar como habitantes racionales del mundo (Cf. Capozzi, 2002: 100)[22]. Asimismo, esta vocación por dirigirse a un público más amplio que el de la escuela, va ligada en Meier a un marcado interés en acompañar la cultura de la racionalidad con la cultura del gusto, de modo que a la pedantería de la erudición se debe oponer la gracia, gentileza y amenidad en la exposición del discurso, para poder cumplir con la vocación pedagógica de la ilustración (Cf. Vázquez Lobeiras: 2005, p. 286). Sin embargo, una razón más profunda y relacionada con los intereses de Kant tiene que ver con el hecho de que en el *Auszug* estuviera expuesta la temática de las perfecciones del conocimiento[23] y que Kant tuviera –en el marco de su preocupación por la adecuada comunicabilidad del saber– interés en conocer la propuesta de Meier de distinguir las perfecciones lógicas de las perfecciones estéticas[24]. En este sentido, el comentario del *Auszug* ofrece a Kant una estupenda ocasión para pensar también acerca de la relación entre la estética y la lógica desde su incipiente proyecto crítico. Estas dos razones quedan claramente condensadas en el siguiente pasaje del *Nachricht*:

> Voy a exponer la Lógica del primer género siguiendo el manual del profesor Meier porque este tiene presentes los límites de las intenciones antes citadas y, a la vez, da pie a incluir, al lado de la cultura de la razón refinada y erudita, la formación del entendimiento que aunque común es activo y sano; dicha cultura [para] la vida contemplativa <*betrachtende*> mientras que la formación [para] la vida activa y ciudadana. Al mismo tiempo, el parentesco tan próximo de las materias es una ocasión para, junto con la *Crítica de la* [*r*]*azón*, echar un vistazo a la *Crítica del gusto*, es decir, a la *Estética*, puesto que las reglas de la una sirven para explicar las de la otra y su contraste es un medio para comprender mejor a ambas (*NEV*, AA 02: 310-311, trad. 1991)[25].

La "Crítica de la razón" a la que alude este pasaje pone en evidencia que los contenidos del manual elegido son claves para entender buena parte de los planteamientos sobre los que Kant reflexionará y sobre los que plasmará paulatinamente su propia concepción de la lógica, de la cual esta presentación es un esbozo programático. La idea de crítica en este momento está asociada fuertemente a dos cuestiones: 1) Al uso del sano entendimiento y a los intereses de

[22] La autora cita y remite a pasajes del *Prólogo* de la *Venunftlehre*, y a los § 3y y § 9 de esta versión extensa de la lógica de Meier. Al respecto, se ha podido constatar que el pasaje que hace referencia a los destinatarios del escrito y que ha sido citado anteriormente, está contenido en los mismos términos tanto en el § 3 del *Prólogo* de la *Vernunftlehre* como en el § 3 del *Auszug*.

[23] Precisamente dicha relación era la garantía de la amenidad y la gracia en el discurso. Con relación a este tema por ahora baste con señalar que para Meier el conocimiento erudito y filosófico es un conocimiento racional en grado elevado y que el conocimiento humano es perfectible en la medida en que se puedan combinar en él las perfecciones lógicas con las estéticas. Más adelante se ahonda en el concepto de perfección del conocimiento y sobre su origen (véase *infra* nota 32). Para poder contrastarlas con las perfecciones estéticas en lo que sigue es preciso indicar que Meier cataloga hasta seis perfecciones del conocimiento en el *Auszug*, que son las perfecciones lógicas de la amplitud, la importancia, la verdad, la certeza, la distinción y el carácter práctico de este. Todas ellas pueden ser alcanzadas individualmente por el hombre (Cf. Vázquez Lobeiras, 2005: 287).

[24] Una primera cuestión de su diferenciación a tener en cuenta, es que las perfecciones lógicas convienen al conocimiento en tanto que claro y distinto y las estéticas en tanto que oscuro y confuso. Se trata de una elaboración más de las muchas que se dan en el contexto de la Ilustración alemana del criterio cartesiano de verdad. Sobre la elaboración de este criterio de verdad en Leibniz y la forma cómo se explica su desarrollo en autores como Wolff, Baumgarten y Meier, veáse Vázquez Lobeiras (2003: 37-63). Para las perfecciones estéticas Meier se sigue el marco de referencia de las perfecciones lógicas, dado que se puede apreciar un paralelo en el inventario de estas. Las perfecciones estéticas son: riqueza estética, grandeza estética, verdad estética, claridad, certeza y vida estética. Todas ellas aparecen en los mismos términos también en la obra de Baumgarten. Por su lado, Meier no ofrece una mayor sistematización de las mismas sino solo alusiones puntuales. La perfección del conocimiento erudito en su conjunto requiere la combinación de ambos tipos de perfecciones, lógicas y estéticas, en un adecuado equilibrio que es difícil de lograr (Cf. Vázquez Lobeiras, 2005: 288).

[25] La preposición "para" entre corchetes reemplaza la expresión "antecede a" presente en la traducción de Intxausti que aquí se sigue, porque es la que corresponde a la preposición alemana "für".

Kant relacionados con la crítica del gusto[26]. 2) A la crítica de la metafísica, cuya tarea, en ese momento, se traduce en la búsqueda de su método propio y como crítica del origen de los errores y aciertos de la historia de la filosofía "pues solo los conocimientos ya adquiridos de la misma y la historia de las opiniones humanas permiten hacer consideraciones sobre el origen de sus aciertos así como de sus errores y esbozar el plano exacto según el cual el edificio de la razón tiene que ser levantado de forma perdurable y regular"(Cf. *NEV* AA 02: 310, trad. 1991).

Respecto a la primera cuestión, la crítica del sano entendimiento, como bien muestra Sánchez (2010) en su estudio genético sobre la *KU*, está basada en el modelo que ofrece la crítica temprana del gusto, en la cual se juzga un caso singular y *a posteriori*; por lo tanto, la crítica difiere de la doctrina cuyos principios son generales y a priori. Esta temática está relacionada con la distinción entre lógica natural y lógica artificial, la cual se trata con cierta amplitud en el tercer capítulo. Por ahora, basta con señalar respecto a la crítica del sano entendimiento o *sensus communis,* que cuando Kant se refiera a ella como ciencia en la etapa previa cercana a la *Dissertatio*, será todavía lógica natural. Dejará de serlo cuando la crítica se entienda también como doctrina. En la *KrV* la lógica que en esta etapa se corresponde con la lógica artificial o doctrina, corresponderá a la lógica formal (Cf. Sánchez: 2010: 14-21). La lógica trascendental será, pues, un producto enteramente nuevo. Por otro lado, más allá de los diferentes nexos que se puedan establecer entre los desarrollos del proyecto crítico y la gestación de la concepción kantiana del gusto, no se debe perder de vista que la primera parte de la *KrV,* la *Doctrina trascendental de los elementos* se inicia con la *Estética trascendental*. En ese sentido es importante anotar que si bien la lógica de Kant supondrá respecto de la lógica de Meier un movimiento pendular que reivindica la lógica estrictamente formal, lo hará como condición previa al desarrollo de una lógica trascendental que tiene alcance objetual. Dicho movimiento pendular recogerá en cualquier caso el impacto que tendrá en Kant el papel que

[26] Sobre esta cuestión se puede consultar con provecho el libro de Manuel Sánchez (2010), que recoge en gran parte su tesis doctoral. El autor ofrece una elucidación de la función de la crítica de los juicios del gusto en la culminación del sistema crítico, a partir de un estudio histórico evolutivo sobre la génesis y el desarrollo de esta cuestión en la filosofía de Kant. Así mismo, se puede consultar su traducción de los fragmentos más importantes sobre estética en las *Vorlesungen über Anthropologie* que no se incluyó en el libro del año 2010 y que formaba parte de su tesis doctoral, en: Sánchez (2015).

juega la experiencia por la influencia de Hume[27] y Locke[28], autores a los que admira, así como la profundización en problemas ya presentes en Wolff[29] y Meier[30].

[27] Es conocida la confesión de Kant de que Hume lo despertó de su sueño dogmático (Cf. *Prol*, AA 02: 260). De acuerdo con Rosales, Kant estaba familiarizado desde los años 50 con el empirismo inglés, y conocía con seguridad a Hume, pero había recibido sus doctrinas a través de la filosofía de Wolff quien ve en la experiencia el punto de partida del conocimiento de las esencias, de modo que a partir de ella es incluso posible el conocimiento de Dios. Se trata pues de una posición completamente alejada del empirismo de Hume. En este sentido, el contacto con una concepción de la experiencia de este tipo le ayudó a Kant a superar el dogmatismo de Wolff, pero la interrupción del sueño dogmático pasaba por plantear una crítica sobre la posibilidad del conocimiento de la esencia de las cosas en sí mismas (Cf. Rosales, 2009: 47). En este sentido, la crítica no solo se daba en el horizonte del pensamiento wolffiano que Kant conocía sino de las propias posiciones que en su momento él había abrazado y desarrollado. Pero la influencia más importante de Hume en Kant, como se sabe, radica en la crítica de la causalidad. Basándose en las *Reflexionen 3716* y *3717* del *corpus* de metafísica, datadas a inicios del 1760, Rosales muestra que en estas Kant concibe la filosofía no como una ciencia de los objetos, por darse estos en los sentidos, sino por las leyes racionales del sujeto. Entre los principios sintéticos que son los que constituyen, para Kant, el núcleo de la metafísica, están los conceptos de tiempo, espacio y fuerza (causa-efecto). Paulatinamente irá considerando sintéticos los otros conceptos metafísicos de posibilidad, necesidad, contingencia, unidad, etc., que en este momento aún son considerados analíticos. En conclusión, aunque es claro que Kant tendrá que hacer mayores diferenciaciones entre los conceptos denominados sintéticos, lo más importante es que ya se ha planteado el carácter subjetivo de estos, los cuáles expresan una condición sin la cual no se podría pensar (Cf. Rosales, 2009: 52-54).

[28] La influencia de Locke en el pensamiento alemán alcanzó su cima por dos décadas entre 1755 y 1775, hecho al que contribuyó la crisis del wolffismo y el surgimiento de la filosofía popular. Los filósofos populares fueron seducidos por su razonabilidad, su interés en la experiencia sensible, el estilo informal de su filosofar y, en resumen, por proponer una filosofía para el mundo (Cf. Fischer, 1975: 436). Estos aspectos de su filosofía marcan en buena medida el espíritu que anima el *Auszug* de Meier, quien, si bien procede de la tradición wolffiana, bebe e incorpora otras influencias como la proveniente de la retórica clásica (Cf. Pozzo, 2005: 189), y es también considerado un representante de la filosofía popular, como ya se indicó antes. Con relación a su posición como mediador entre Locke y Kant, Meier ayudó a introducir sin lugar a duda los tópicos relativos a la extensión del conocimiento humano y los grados de asenso (Cf. Pozzo, 2005: 187). Para un estudio detallado sobre estos aspectos de la influencia de Locke en Meier (Cf. Pozzo, 2000). Respecto a cuál sea el grado de influencia que haya podido tener directamente en los planteamientos filosóficos de Kant más allá de los pasajes en los que este se refiere explícitamente a él, tanto en la *KrV* como en algunas *Reflexionen,* se puede consultar la importante contribución de Brandt (1987: 7-34). El autor establece una serie de paralelismos entre algunos de los escritos de Locke y Kant, en los que el primero aparece como el gran inspirador del pensamiento de Kant, tanto en el plano lógico como metafísico, en el período pre-crítico. Pero también lo hace respecto a los planteamientos de Kant en su época de madurez, cuando este parece deshacerse paulatinamente de la influencia de Locke, a quien acusa de inconsecuencia en la *KrV*, para pasar a utilizar en ella el instrumental de la filosofía de Wolff y Baumgarten. Entre los aspectos más novedosos y decisivos, por lo que representan, Brandt sostiene que la influencia de Locke en Kant se manifiesta en la explicación sobre el origen de las categorías. Kant tiene la convicción de que Locke no consideraba los conceptos del entendimiento derivados de la experiencia, sino que adquiridos con ocasión de esta (Cf. *Refl* 4172). Kant se da cuenta de que Locke termina explicando el modo cómo se da la referencia de los conceptos del entendimiento a los objetos, en última instancia, derivando su procedencia de la experiencia. Sin embargo, la explicación del modo cómo se forman en el entendimiento los conceptos, es de mucha cercanía a la explicación que Kant ofrece sobre el origen de los conceptos, en su doctrina de la adquisición originaria, cuestión sobre la que se trata más adelante. De modo similar, la solución a la que Kant hacer referencia en la *Carta a Markus Herz de febrero de 1772*, al problema de la referencia de los conceptos del entendimiento a los objetos, toma la distinción planteada por Locke entre un 'intelecto arquetípico' y un 'intelecto ectípico', entre las cuáles, Kant encuentra como solución la vía del intelecto puro. La temática de los límites del conocimiento o el concepto de identidad personal son otros puntos de conexión. Por último, se daría una notable influencia en el tema central que, según Brandt, determina todo *El ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke: el del sujeto productor como límite de todo conocimiento, como fuente última de toda verdad. Y este mismo sujeto según la *Carta sobre la tolerancia* de 1689 sería también el sujeto de todo poder soberano (Cf. 1987: 16-21). Por ello, otra de las razones para la elección de Kant del *Auszug* de Meier para el dictado de sus clases habría tenido que ver también con la admiración que sentía por Locke, y el saber que Meier había seguido muy de cerca el *Ensayo sobre el entendimiento humano* para la elaboración de su propia lógica (Cf. Capozzi, 2001: 101).

[29] A pesar de que Wolff siempre insistió en no separar la filosofía de las cuestiones prácticas y mundanas, así como en prestar la debida atención a los elementos sensibles de la experiencia tanto en la psicología como en la epistemología, su filosofía no supo armonizar el dualismo radical que la sostenía, puesto que para él existen dos órdenes diferentes de conocimiento, el de los hechos y el de los conceptos. Su intento de querer defender una epistemología racionalista sobre fundamentos empíricos puso en evidencia una serie de contradicciones, sobre todo en el ámbito de la psicología (Cf. Fischer, 1975: 436).

[30] Meier considera tres formas de adquirir conceptos: la experiencia, la abstracción y el enlace arbitrario (Cf. Meier, 1752: 541). Cabe señalar que, pese a esta influencia, hay diferencias importantes de partida. Para Meier la experiencia es sinónimo de conocimiento sensible y sobre los conceptos de experiencia se dan los conceptos abstractos. Para Kant, en cambio, los conceptos de experiencia conllevan implícitamente la operación de la abstracción. Sobre este tema véase Vázquez Lobeiras (2004a: 74-75). Por otro lado, Vanzo señala que la formación del concepto empírico no es algo tan profundamente original de Kant, recordando, por un lado, los comentarios de Locke sobre la forma cómo se abstraen las ideas y, por otro, la explicación de Wolff de cómo se obtienen conceptos universales distintos. No obstante, reconoce algunos aspectos originales específicos en

La dificultad que plantea la explicación que se acaba de ofrecer es cómo hacer compatible el que Kant use el término crítica y normativa para referirse tanto a la lógica del sano entendimiento como a la lógica de la erudición, al mismo tiempo que sostiene en sus *Reflexionen* de esa etapa la idea de crítica como contrapuesta a la idea de doctrina. Al respecto, se puede decir que esta dificultad desaparece si se tiene en cuenta que Kant considera que la crítica a la lógica de la erudición y a las ciencias en general, en su conjunto, solo puede realizarse una vez que "método de la ciencia […] se vuelva más regular y que la naturaleza de la disciplina, así como los medios de su mejoramiento sean examinados" (Cf. *NEV* AA 02: 311). Dicha crítica –en el caso de la Filosofía como ciencia– está en una fase de la búsqueda de su propio método, por lo tanto, la única crítica posible se traduce en la crítica del origen de la historia de los errores a la que ya se hizo referencia. En ese sentido, se puede afirmar que Kant ya vislumbra, cuando menos la necesidad de una crítica de la metafísica como un programa. Esta afirmación se sustenta en el hecho de que en una obra como los *Träume*, cuya publicación es muy cercana al *Nachricht*, Kant se dirige en términos irónicamente críticos a filósofos como Wolff y Crusius, a los que les reclama su incapacidad para habitar un mundo común, como sigue:

> Partiendo de aquí, si consideramos los *constructores en el aire* de mundos ideales de especie variada, cada uno de los cuáles habita el suyo, tranquilamente, con exclusión de los otros (tal que habita en el orden de cosas dispuesto por Wolff con poco material tomado de la experiencia pero con muchos conceptos subrepticios [*erschlichenen*], o en el que Crusius ha sacado de la nada por fuerza mágica de algunas fórmulas sobre lo pensable y lo impensable), nos armaremos de paciencia ante sus visiones contradictorias, hasta que esos señores hayan dejado de soñar (*TG,* AA 02: 342)[31].

La referencia de Kant al pensamiento de Wolff como plagado de conceptos subrepticios y también la referencia a las visiones contradictorias de ambos pensadores, es un dato de sumo interés para apreciar cuán avanzada está su evaluación del error en la metafísica. En ese sentido, el énfasis en la crítica de la razón tiene su trasfondo en los cuestionamientos que Kant hace del método axiomático deductivo introducido por Wolff, pues Kant considera que es solo válido para las matemáticas, pero no para la metafísica y las ciencias naturales. Todos los factores mencionados anteriormente pueden entenderse en gran medida como consecuencia de este alejamiento de Wolff. Esto se puede constatar, cuando de manera implícita Kant se refiere en el *Nachricht* al escrito *Sobre la nitidez de los principios de la teología natural y la moral* (1763) donde había tratado sobre el método <*Verfahren*> específico de la metafísica: "en un corto escrito, […] he intentado mostrar que esta ciencia, […], permanece todavía tan incompleta e insegura porque no se ha comprendido bien su método específico, al no ser este *sintético* como el de las matemáticas, sino *analítico*" (*NEV*, AA 02: 308, trad. 1991). Luego de indicar que mientras en las matemáticas se comienza con definiciones, en la metafísica se termina con ellas[32], prosigue diciendo: "Desde hace mucho vengo trabajando según este proyecto, y como quiera que este paso me ha revelado el camino de las fuentes de los errores y la única norma

---

Kant como la triada comparación-reflexión-abstracción y el que estas operaciones se tengan que llevar a cabo a la vez para generar conceptos desde las intuiciones, planteamientos "que no se encuentran en Baumgarten, Crusius, Hobbes, Hume, Leibniz, Locke, Meier o Wolff" (Vanzo, 2017: 6). Un estupendo estudio del que he tenido conocimiento casi al cierre de este trabajo y que trata de manera bastante exhaustiva la comparación de la doctrina del concepto en Meier y en Kant es la tesis doctoral de Luciana Martínez: *La doctrina de las definiciones del joven Kant* (2017).

[31] La traducción de los *Träume* al castellano que se utiliza en este trabajo es la de Carlos Correas.

[32] Sobre este punto véase *infra* 13.3. Algunas consideraciones sobre el método expositivo de la deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos.*

del juicio por el cual se pueden evitar estos, caso de que se puedan evitar […]" (*NEV* AA, 02: 308, trad. 1991). Cuando dice "la única norma del juicio" se refiere a la experiencia, pues previamente ha explicado que su norma de actuación en la enseñanza va a ser hacer madurar el entendimiento y activar su desarrollo "ejercitándolo en juicios de experiencia y obligándole a prestar atención a lo que las sensaciones de los sentidos, comparadas entre sí, puedan enseñarle. Desde estos juicios o conceptos no se debe dar ningún paso atrevido hacia otros más elevados y alejados" (*NEV* AA, 02: 305, trad. 1991). Conforme Kant prosigue avanzando en su proyecto, la lógica sirve como crítica del sano entendimiento, pero a su vez como *disciplina* se hace eco de lo que acontece con la metafísica, pues si bien en la década de 1760, la lógica es una ciencia dogmática y tiene una parte doctrinal que contiene principios *a priori* de carácter demostrativo, su parte crítica se encarga de extraer las reglas de la experiencia (Cf. Pozzo, 2016: 96). Ahora bien, la opción por el género de lógica en su faceta de crítica del sano entendimiento, en tanto cumple una función catártica, es la que va a dejar su huella posteriormente en la dialéctica trascendental de la *KrV,* además de los nuevos contenidos normativos que introducirá la lógica trascendental. Como se sabe, la dialéctica será la parte propiamente purificadora y eminentemente catártica de la *KrV*[33].

La *Logik* consta de tres partes: *Introducción*, *Doctrina general de los elementos* y *Doctrina general del método*[34]. La *Introducción* es la parte más extensa de la obra y vendría a ser una propedéutica a la lógica, mientras que las otras dos partes constituirán propiamente la lógica formal. La segunda parte sigue la división de los elementos[35] del pensamiento lógico que son: los conceptos, los juicios y los silogismos. A su vez, la sección que se ocupa de los silogismos se subdivide en tres partes, que tratan respectivamente sobre las inferencias del entendimiento, las inferencias de la razón y las inferencias de la facultad de juzgar. En esta última parte llama la atención que las falacias, sofismas, paralogismos y otros vicios del pensar se encuentren en

[33] Para el vínculo entre 'crítica', 'catártico' y 'dialéctica' véase Capozzi (2002: 204). La autora explica que los términos 'catártico' y 'crítica' fueron usados en la evolución del pensamiento de Kant antes que '*canon*', que Kant concibe más tardíamente como el conjunto de leyes del uso del entendimiento. Pero a diferencia de 'catártico' que apunta principalmente a evitar los errores, '*canon*' tendrá una connotación normativa. El '*canon*' en ese sentido estaría al servicio de la crítica mientras que 'catártico' se identificaría con la 'dialéctica'.

[34] Es interesante observar que dejando de lado la *Introducción*, la nomenclatura de las otras dos partes de la *Logik* formará parte de la división general de toda la *KrV*, solo que con la cualitativa diferencia de ser trascendentales y ya no solo generales. Asimismo, la *Doctrina trascendental de los elementos* incluirá una *Estética trascendental*, parte completamente original del pensamiento de Kant y absolutamente necesaria para dar sostén a su lógica trascendental. E. Conrad ha realizado el estudio comparado de las *Vorlesungen über Logik* y ha mostrado que la división del texto de Meier de la lógica, en una doctrina de los elementos y en una doctrina del método, estaba estrechamente relacionada a la división entre una lógica teórica y una lógica práctica ampliamente aceptada en la filosofía escolar alemana. Kant aceptó inicialmente esta división de la lógica, pero con el transcurrir del tiempo y la interacción crítica con el texto de Meier, terminó por rechazar dicha división. Para Kant todas las ciencias suponen una aplicación de la lógica, pero la lógica como tal es una ciencia esencialmente general y formal, trata con la forma del pensamiento y no con un contenido concreto. Kant desarrolló, pues, su propia concepción de la diferencia entre una lógica teórica y práctica que le sirvió para delimitarla de la tradicional. En la medida en que el método era tratado como parte de la lógica especial (la de las ciencias particulares), la redefinición de la división de la lógica supuso también una reflexión en ella sobre el método. Este será restringido a la consideración del uso adecuado de las tres facultades que forman parte de la lógica elemental o general: entendimiento, juicio, y razón (Cf. Conrad, 1994: 75-100).

[35] Con relación a este punto es oportuno explicar el marco clásico en el que se inscribe la lógica de Kant y específicamente referirse a la lógica de la *Port Royal*. Esta lógica es el nombre con el que se conoce la obra *Logique ou l'Art de penser* (1662) que fue publicada anónimamente, pero cuyos autores fueron Antoine Arnauld y Pierre Nicole, miembros del movimiento jansenista de la abadía de *Port Royal*. De allí el nombre que la caracterizó. Si bien la obra remite al pensamiento de Descartes por centrarse en la explicación del origen de las nociones y por dar cuenta de la cuestión del método, es en realidad una mezcla de doctrinas antiguas y nuevas. De acuerdo con esta precisión es importante tener en cuenta que la división de los elementos de la lógica en conceptos, juicios e inferencias tienen su contraparte en la antigua división del *Organon* de Aristóteles, en las operaciones de aprehensión, juicio y razonamiento. En ese sentido estas siempre fueron un marco de referencia como objeto de estudio y como pauta de la división de los tratados de lógica. Pero la novedad que instaura la lógica de la *Port Royal* con relación a esta división y por la que es denominada a fines del siglo XVII y XVIII 'lógica de las facultades', es que las operaciones que intervienen en la formación de nociones se convierten en una preocupación central para los lógicos (Cf. Capozzi y Roncaglia, 2009: 99-100, 103).

el apartado de las inferencias del juicio y no en el apartado sobre las inferencias de la razón. No obstante, a partir de un cierto punto, en el lugar donde se tratan las inferencias del juicio la *Logik* comienza a hacer referencia a las inferencias de la razón, como si se tratara de un salto atrás. Esta *Doctrina general de los elementos* contiene además las "condiciones de la perfección del entendimiento" (*Log*, *AA* 09: 139). Finalmente, la tercera sección, la *Doctrina general del método* introduce básicamente reglas para organizar el conocimiento en un todo, admitiendo subdivisiones del método, de acuerdo con diferentes criterios con el fin de promover las perfecciones lógicas del conocimiento (Cf. *Log*, AA 09: 139-140). Esta parte es sumamente breve y podría haber ido perfectamente integrada a la *Introducción* (Cf. Capozzi, 2001: 135-136).

La *Introducción* es especialmente importante, pues viene a ser una reelaboración de Kant de los planteamientos más originales de Meier sobre los criterios para establecer las perfecciones del conocimiento[36]. En esta parte se aborda lo que constituirían las doctrinas no formales de la lógica que toman en consideración aspectos psicológicos, antropológicos y subjetivos del conocimiento tal como el manual de Meier los había incorporado como conceptualización filosófica de problemas lógicos y gnoseológicos. La preocupación de Meier por establecer los criterios para determinar las perfecciones de la amplitud, importancia, extensión, verdad, claridad, certeza y utilidad práctica del conocimiento en el *Auszug*, ha sido recogida por Kant quien ha reorganizado y reelaborado con gran dedicación dichos contenidos bajo los cuatro momentos lógicos de la cantidad, la cualidad, la relación y la modalidad en la *Logik*.

Antes de pasar al siguiente subapartado, en el que se harán algunos comentarios sobre el tema del error en la *Logik* y en la *KrV*, es necesario abordar la cuestión de la dificultad que ofrece el problema de la autenticidad del texto de la *Logik*. Al respecto, es preciso indicar que para la edición de esta obra Jäsche ha tenido en cuenta no solo las *Reflexionen* de Kant sino también, como se ha establecido recientemente, muy probablemente otros ejemplares de *Vorlesungen über Logik*[37]. Por ello indica Jäsche en el *Prólogo* a la *Logik* "todo lo concerniente

[36] Sobre este tema, poco estudiado, se puede consultar con provecho el artículo de Vázquez Lobeiras (2001) que le ha dedicado una atención especial. Resumimos brevemente algunas de las cuestiones más importantes tratadas por la autora. Las perfecciones del conocimiento en el pensamiento de Meier vienen a ser criterios generales para el enjuiciamiento de la praxis del conocimiento. La perfección es la concordancia de lo diverso con un fin. Esta definición wolffiana de la perfección en sentido ontológico es tomada por Meier para sistematizar su análisis del conocimiento. El concepto de perfección constituye una parte central del pensamiento de Wolff. Algunos consideran que este tema tiene su origen en la doctrina de los trascendentales, otros consideran que es un desarrollo de la doctrina de la ética de la perfección de Leibniz. Si bien la originalidad de Meier radica en haber intentado sistematizar el conocimiento bajo el punto de vista de las perfecciones lógicas, algunas de sus consideraciones ya están presentes en Wolff. Así por ejemplo el papel central que juega el criterio de claridad está en ambos. Wolff concibe en el marco de la psicología racional la aplicación del criterio de la perfección a diferentes facultades de conocimiento como los sentidos, el entendimiento, la sutileza o la razón. En este contexto la perfección sería equiparada con la producción de representaciones claras. La diferencia con Meier es que Wolff no tomará en cuenta todavía la perfección del conocimiento cuando el conocimiento sea claro, pero Meier sí. De aquí se desprende el lugar que tendrá para Meier la reflexión sobre las perfecciones estéticas del conocimiento, en las que el conocimiento es claro pero no distinto. Ciertamente, este desarrollo se dará en Meier también por la decisiva influencia de Baumgarten. Con relación Meier, las perfecciones del conocimiento como criterio tendrán un gran significado, principalmente para la lógica práctica, es decir, desde el punto de vista de su aplicación. La diferencia del conocimiento puede extenderse en diferentes grados, los cuales tendrán en el criterio de perfección el juicio para su realización (Cf. Vázquez Lobeiras 2001: 374-379). Con relación al posible vínculo del tema de las perfecciones con la dimensión práctico- moral es interesante tomar en cuenta que, a diferencia de Wolff, quien no parece darle mayor importancia a esa dimensión de la lógica pese a dividirla en teórica y práctica, Meier sí le dará gran importancia, pues considera que entre las utilidades de la lógica está el contribuir a la promoción de la virtud del hombre en general (Cf. *Auszug* § 8, AA 16: 73). Sobre este punto y la forma cómo se impone en la segunda mitad del siglo XVII una nueva concepción de la finalidad de la lógica, en su vínculo con la realización de la disposición moral, puede consultarse Pozzo (Cf. 2016: 167-176).

[37] Según indica Vázquez Lobeiras (2000) en el estudio preliminar de su traducción de la *Logik*, es muy probable que Jäsche haya tomado como guías en la confección de la *Logik* un par de ejemplares de lecciones cuyos apuntes no habrían sido tomados directamente en el aula, sino que serían elaboraciones posteriores. Benno Erdmann habría sido el primero en encontrar

a la *exposición*, la expresión y presentación, la relación y disposición de los pensamientos ha de serme imputado parcialmente, […]" (*Log,* AA, 09: 03). En esta participación, es importante señalar también que Jäsche se ha atenido primordialmente al contenido de los fragmentos, sin tomar en consideración el problema de la cronología de las notas y de las reflexiones de Kant.

El *Nachlass* conformado por las *Reflexionen* y las *Vorlesungen über Logik*[38] de los alumnos de Kant que han llegado hasta nuestros días, además de su correspondencia, constituyen un material valioso e indispensable para el conocimiento de la evolución del pensamiento de Kant y para ayudar a fijar en el caso de la *Logik* los aportes o novedades que introduce su reflexión sobre lo heredado de Meier. Pero se trata de un material que hay que manejar con especial cuidado y que no puede tomarse de manera aislada o en una dirección contraria a lo que la obra publicada por Kant claramente ha establecido, pues esta siempre tendrá más peso que las *Reflexionen*, en la medida en que muchas de ellas son esbozos o ideas que muestran el proceso no siempre definitivo de la elaboración de los planteamientos de Kant. Y a su vez las *Reflexionen* siempre tendrán una ventaja sobre las *Vorlesungen* por cuanto en las segundas existen una serie de mediaciones que tienen que ver no solo con la fidelidad con la que se reproduce lo explicado en clase por Kant, sino también por la constatación de que muchos de estos materiales fueran elaborados fuera de clase, recogiendo la información de otros apuntes, cuestión que complica mucho más la posibilidad de fijar una datación completamente segura. No obstante, existen algunos criterios de comparación[39] establecidos por Norbert Hinske, cuyo trabajo ha dedicado grandes esfuerzos para resolver este tipo de problemas, que permiten tener una mayor certeza sobre la autenticidad de los pensamientos expuestos por Kant (Cf. Vázquez Lobeiras, 1992: 142-143). En el presente trabajo, la naturaleza del tema y el hecho de que este se aborde de manera más amplia en la *Logik* hace necesario tomar en consideración las *Reflexionen* y las *Vorlesungen*, pero solo se hará cuando los pasajes relevantes sean concordantes entre sí y con la obra publicada, así mismo cuando ayuden a reforzar o

similitudes entre la *Logik* y un par de ejemplares, uno en el que figura la fecha de 1782 y estuvo depositado en la Universidad de Königsberg y el otro probablemente más tardío. Pero actualmente ambos textos están desaparecidos (Cf. 2000: p. 30).

[38] En el estudio preliminar que hace Vázquez Lobeiras (2000) en su traducción de la *Logik,* refiere que de los cuarenta años que Kant impartió el curso de lógica en la Universidad de Königsberg han llegado hasta nuestros días un total de seis ejemplares de lecciones junto con breves extractos editados en 1966 por Gerhard Lehmann para la Akademie Ausgabe, a los que se han añadido tres ejemplares más que se han recuperado recientemente. Dichos ejemplares reciben por lo general el nombre de la persona que los poseía o del lugar donde fueron hallados y no necesariamente corresponden a la fecha que se indica en el ejemplar. A continuación, menciono las que se han encontrado señalando los años de su posible datación, siguiendo el *Estudio preliminar* de la traducción de Vázquez Lobeiras*. Lógica Herder* entre 1762 y 1764, la *Logik Blomberg y* la *Logik Philippi* de aproximadamente los primeros años de la década de 1770, la *Logik Pölitz* y *Logik Viena* que se estiman de los años ochenta, la *Logik Busolt y* la *Logik Dohna-Wundlacken* que se estiman de los años 90*,* extractos de los manuscritos desaparecidos de la *Logik Hintz* y de la *Logik Hoffmann*. Todas estas se encuentran en los volúmenes XXIV.1 y XXIV.2 de la A.A. Además, en el volumen XXIX se encuentra un fragmento de la *Logik Mongrovius*. Los tres últimos ejemplares recuperados se han publicado fuera del marco de la Akademie Ausgabe. Estos corresponden a la *Logik Breslau* o *Bauch,* que presenta gran parecido con la *Logik Philippi*, pero parece corresponder a finales de los años 80; la *Logik Hechsel* y la *Warschauer Logik* que forman parte del grupo de la *Logik Pölitz* y *Viena* de los primeros años de los años 80 y que reflejan el punto de vista de Kant cercano a las fechas de la *Crítica de la razón pura*. De las *Logikvorlesungen* mencionadas, solo la *Logik Herder* pertenecería al periodo precrítico de Kant entre los años 1762 y 1764. Blomberg y Philippi corresponderían a la época de *La "Dissertatio" de 1770* (Cf. 2000: 28-30).

[39] Los criterios de la comparación son cinco: el primero establece que no hay posibilidad de error en aquello que coincida tanto en el texto de las *Logikvorlesungen* como en el *Auszug* de Meier. El segundo establece que lo que aparezca en la obra publicada de Kant como, por ejemplo, en la *KrV* tanto como en las *Vorlesungen*, es pensamiento de Kant, aunque ya no corresponda al pensamiento de Meier. El tercero establece que las *Reflexionen*, independientemente del problema de datación que puedan presentar, son con seguridad pensamiento de Kant. El cuarto indica que la comparación de las *Vorlesungen* es de gran interés para estudiar la evolución del pensamiento de Kant y que los pasajes similares que se repiten en diferentes *Vorlesungen* son muy probablemente auténticos, pero cuando la repetición es literal se puede estar ante el caso de la copia de un manuscrito a partir de otro. Finalmente, el de la comparación de los textos de las *Vorlesungen* con la literatura secundaria que pueda haberse utilizado para completar a Kant. Aunque se trate de literatura que Kant haya conocido y tenido en buena estima, no se pueden dar por auténticos esos fragmentos (Cf. Vázquez Lobeiras, 1992: 143-144).

complementar aspectos relacionados con el tema del error para su mejor comprensión, toda vez que este trabajo tiene como objetivo hacer una aproximación sistemática y no historiográfica.

Con relación a la *Logik,* tratándose de un texto en cuya estructura se entremezclan *Reflexionen* de diferentes épocas, es preciso recurrir a la lectura comparada con algunos pasajes del *Auszug* de Meier, como ya se ha venido haciendo, para visualizar mejor la novedad de los planteamientos de Kant y el grado de influencia del manual.

3.2. Algunas observaciones sobre la doctrina del error en la *Lógica Jäsche* y en la *Crítica de la razón pura*

Para aproximarse al tema del error son de especial interés las perfecciones del conocimiento según la relación y la modalidad. La perfección lógica del conocimiento según la relación es la verdad (Cf. *Log*, *AA* 09:49). En este apartado Kant expone cuestiones como el problema de la circularidad en la definición de la verdad, los criterios de verdad, el origen del error en la interferencia de la sensibilidad con el entendimiento, la ubicación del error y de la apariencia ilusoria en el juicio, así como el descubrimiento de dicha apariencia como medio para evitar los errores. Todas estas cuestiones aparecen en la *KrV* pero, a diferencia de la *Logik,* no se tratan en bloque en un apartado específico, sino que se exponen en función de la necesidad que Kant encuentra de tener en cuenta ciertos aspectos para una argumentación u otra tanto de la *Doctrina trascendental de los elementos* como de la *Doctrina trascendental del método*. En este sentido se puede observar que el texto de la *Logik* aglutina en su exposición de la DIET de una manera muy condensada un conjunto de ideas que, aunque de forma indirecta y sin un tratamiento pormenorizado, están muy presentes en la *KrV*. Sin embargo, una vez que son identificados los elementos o principios que en la *KrV* están en consonancia con la DIET, se consigue poner en evidencia en toda su dimensión el papel que juega esta doctrina en la articulación de la lógica trascendental y en la reflexión sobre las posibilidades de la crítica de la razón. De cualquier modo, una lectura detenida de uno de los pasajes del apartado inicial de la *Dialéctica* sobre la ilusión trascendental, que se analiza en el tercer capítulo[40], es el que de forma más integral expresa la presencia de la DIET en la *KrV* (Cf. A 294/ B 351).

Kant mantiene en lo esencial la definición del error de Meier: "**El error** (*cognitio erronea, error*) consiste en esto, cuando nosotros tenemos el conocimiento falso por verdadero y el conocimiento verdadero por falso" [Meier: 1757, (AA 16: 282][41]. En la *Logik* y en términos muy similares en algunas de las *Vorlesungen*[42], se afirma: "Lo contrario de la verdad es la falsedad, la cual en la medida en que es tenida por verdadera se llama error" (*Log*, AA 09: 53, Cf.). Lo esencial de esa formulación se condensa como sigue: "no voy a oponer la verdad al error sino a la falsedad" (*V-Lo/Philippi,* AA 24: 386)[43]. Solo se encuentra una formulación que opone directamente verdad y error en la *Logik Busolt*: "La verdad se contrapone al error. El error es una representación de un conocimiento falso como una verdad" (*V-Lo/Busolt*, AA 24: 631)[44]. Una explicación por vía directa de la falsedad, que presupone la concepción de concordancia, dice en la *KrV*: "un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto al que se refiere" (*KrV* A 59/B 83) y de modo equivalente en una *Vorlesung* "una falta de

[40] Véase *infra* 13.1. El aislamiento del entendimiento de la sensibilidad, el juicio y la DIET.
[41] La traducción es propia. „**Der Irrthum** (cognitio erronea, error) besteht darin, wenn wir die falsche Erkenntniss für wahr, und die wahre für falsch halten".
[42] Cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24:824, *V–Lo/Pölitz*, AA 24:526.
[43] La traducción es propia. „Ich werde hier nicht die Wahrheit dem Irrthum, sondern der Falschheit entgegen setzen".
[44] La traducción es propia. Die Wahrheit wird dem Irrthum entgegen gesezt. Der Irrthum ist eine Vorstellung einer falschen Erkentniß, als einer Wahrheit**.** En este caso, como se puede apreciar se mantiene la concepción del error como el tomar lo falso por verdadero. Pero por el contexto, parece ser que Kant está más interesado en oponer la verdad al error porque a continuación sitúa a ambos como teniendo su lugar en la razón por medio de los juicios y no en las intuiciones o en los conceptos.

concordancia con el objeto" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 824)[45]. Así mismo, la cuestión sobre la posibilidad o imposibilidad de un error total en el conocimiento se establece también directamente en discusión con Meier, pero con diferencias marcadas no tanto por la posición radical de Kant a favor de la imposibilidad del error total, como por la propia novedad y complejidad que la lógica trascendental imprime e introduce en general en la concepción de la verdad y el error, aunque esa influencia solo puede verse al poner en relación la *Logik* y la *KrV*. Meier supedita la posibilidad de errar a la posibilidad de tener conocimientos falsos, es decir, sitúa el origen del error en el conocimiento falso. Desde esta concepción hace referencia no a un error total sino a una falsedad total: "Cuando un conocimiento no contiene la verdad, entonces es él completamente falso (*falsitas totalis*) y cuando él no contiene falsedad entonces es completamente verdadero (*veritas totalis*)" [Cf. Meier, 1757, § 100 (*AA* 16: 262-263)][46] y solo acepta la tesis de la imposibilidad de una falsedad total para el caso de un conocimiento amplio o extenso:

> El [conocimiento] empero puede ser verdadero y falso simultáneamente [*veritas et falsitas partialis*] pero en diferente sentido [*Absicht*]. No hay que asumir completamente un conocimiento amplio [*weitläuftige Erkenntniss*] porque quizás la mayor y más importante parte en el mismo sea verdadera; y no rechazarlo completamente, porque quizás la mayor parte y la más importante en el mismo sea falsa. Por ejemplo, los edificios doctrinales de las diferentes religiones [Meier, 1757, § 100 (*AA* 16: 263-264)][47].

Este pasaje revela algunos rasgos característicos de la concepción del conocimiento de Meier que son su gradualidad y su sentido de la proporcionalidad. A diferencia de Kant, no habla de error parcial o total sino de falsedad parcial o total. Si bien para Meier todo conocimiento erróneo es falso, no todo conocimiento falso es erróneo si se reconoce que dicho conocimiento es falso [Meier: 1757, (AA 16: 282)]. Esta diferenciación es importante porque deja entrever que habría en las consideraciones de Meier una instancia reflexiva de la conciencia para reconocer la falsedad que permite corregirla y evitar el error. Como quiera que fuese, la reflexión de Meier sobre la verdad y falsedad totales no está desvinculada del error. Sin embargo, es Kant quien lleva la reflexión sobre la verdad y la falsedad total en Meier al plano de la reflexión sobre el error. En sentido estricto, solo se podría hablar de la DIET en Kant, pero en este trabajo con esta doctrina se comprende la discusión del tema del error no desvinculado de la tematización de la verdad y la falsedad ni de la influencia de pensadores como Meier en Kant. Ahora bien, aunque la reflexión de Kant sobre la posibilidad del error se da a un nivel más profundo y distinto al de la reflexión de Meier, pues pasa por definir en su lógica trascendental el vínculo entre razón, entendimiento y juicio, la influencia de las consideraciones de Meier se deja apreciar, en el marco de una de las distinciones sobre los juicios que Kant conserva de la filosofía escolar, según pertenezcan a un conocimiento empírico o racional, como se desprende de la siguiente explicación:

> En las afirmaciones históricas (empíricas) alguien puede no tener razón en absoluto, por ejemplo: si se establece antes del nacimiento de Cristo un acontecimiento que ha sucedido después. Por el contrario, los juicios racionales tienen que tener razón en todo, vistos desde un lado específico,

[45] Traducción propia. „Ein Mangel der Uebereinstimmung mit dem Object¨".

[46] Traducción propia. „Wenn eine Erkenntniss nichts Wahres enthält, so ist sie **ganz falsch** (*falsitas totalis*), und wenn sie nichts Falsches enthält, so ist sie **ganz wahr** (*veritas totalis*)". Los resaltados son originales, las cursivas son propias.

[47] Traducción propia „Sie kann aber wahr und falsch zugleich, aber in verschiedener Absicht, sein, (*veritas et falsitas partialis*). Man muss demnach eine weitläuftige Erkenntniss nicht ganz annehmen, weil vielleicht wohl gar das |Meiste und Wichtigste in derselben wahr ist; und nicht ganz verwerfen, weil vielleicht wohl gar das Meiste und Wichtigste in derselben falsch ist. Zum Exempel, die Lehrgebäude verschiedener Religionen".

y es justo, primero consentir con él y después añadir lo incorrecto como mera limitación (*Refl. 2212,* AA 16: 272 [1776 -1783])[48].

El pasaje citado está en estrecha relación con la distinción de Kant entre conocimiento histórico y conocimiento racional, la cual no depende del contenido objetivo de estos, sino del modo cómo son adquiridos. En ese sentido, afirma Kant "todo conocimiento considerado subjetivamente es o bien racional o bien histórico" (*KrV* A 836-837/B 864-865). El conocimiento histórico al ser un conocimiento que proviene de información externa que, en algunos casos, no ha sido comprobada directamente puede contener un dato completamente falso, como es el caso del ejemplo de una datación cronológica incorrecta. Como muestra el pasaje de la *Reflexion 2212*, si bien Kant no habla de un error total con relación al contenido del conocimiento histórico y/o empírico[49], afirma que puede no tener razón en absoluto, lo cual calza más con la definición de falsedad total de Meier que se da cuando no hay verdad en un conocimiento. La gran diferencia es que, al establecer Kant principios formales trascendentales en el conocimiento, introduce niveles conceptuales de un orden completamente distinto sobre cuya base es posible considerar la verdad del contenido material respecto al cual se da no solo la posibilidad del conocimiento falso y verdadero en diferentes grados en un juicio, sino también del error que lo acompaña, aunque situado este en una esfera mucho más abarcante y compleja. A diferencia de la falsedad, el error será siempre solo parcial por absolutamente falso que sea el contenido de un juicio, porque para Kant no es posible aceptar la posibilidad de un error ni total ni parcial respecto a los principios fundantes del conocimiento en general que tienen que ver con la metafísica y el saber racional. Un error total no es lo opuesto a la verdad total, entendida como valor veritativo de un juicio ni de un conjunto de conocimientos, sino de los principios que los hacen posibles. Esta distinción es la expresión de una filosofía que introduce justamente con la crítica y la lógica trascendental una reflexión sobre los principios del pensar y del conocimiento que situará la reflexión sobre el error en un plano completamente diferente al de Meier. Sin embargo, la reflexión de Meier tanto sobre la falsedad parcial y total como sobre su contraparte positiva, la verdad parcial y total, no se restringe en relación con el conocimiento amplio a la consideración de la verdad o falsedad de un juicio, sino a la comprensión de este o de un conjunto de conocimientos dentro de un edificio doctrinal, cuyo grado de verdad está también supeditado a la interconexión de sus fundamentos. Este fuerte rasgo sistemático de la concepción de Meier, así como de la conciencia de la falsedad que puede eliminar el error, es completamente armónico con su desarrollo de una teoría de las perfecciones del conocimiento y es el que permite situarlo en la línea de los representantes de la DIET, la cual, sin duda, encuentra en Kant su más consolidada expresión.

La perfección lógica del conocimiento según la modalidad es la relación entre el conocimiento y la conciencia de un sujeto particular que pueda estar en posesión del mismo con diferentes grados de certeza. Estos grados de certeza son formas del 'tener por verdadero' un conocimiento y son: el opinar, el creer y el saber. La temática del asenso será recogida también en el *Canon de la razón* (*KrV* A 820-831/B 848-859). Resulta de especial interés el tratamiento de los juicios provisionales[50] y de los prejuicios, cuestiones estrechamente

[48] Traducción propia. „In historischen (*g* empirischen) Behauptungen kan jemand ganz Unrecht haben, z.B. der eine Begebenheit vor Christi geburt setzt, die doch nach ihr geschehen. Dagegen in rationalen [Sätz] Urtheilen muß er jederzeit von einer Seite betrachtet recht haben, und es ist billig, ihm zuerst dieses recht einzuwilligen und nur nachher die Unrichtigkeit als bloße Einschränkung hinzuzufügen".

[49] Esta cuestión se amplía en el segundo capítulo. Véase *infra* 12.4. Posibilidad de error total en los juicios históricos y certeza del conocimiento empírico.

[50] Sobre la razón de por qué Kant no incorpora su tematización en la *KrV* o en los *Prolegomena*, se intentará dar una respuesta cuando el tema sea tratado en el segundo capítulo de este trabajo.

relacionadas con el problema del error, pero que no tendrán lugar para su tematización en la *KrV* por ser, al menos, los segundos, objeto de estudio de la psicología y la antropología (Cf. *KrV* A 53/B 77). Si bien todas estas cuestiones no forman parte de la idea que tiene Kant de la lógica formal, cobran importancia en la medida en que constituyen elementos que permiten completar y comprender, por un lado, la concepción de la razón o racionalidad humana que subyace a sus planteamientos, y por otro, acudir a la psicología y a la antropología allí donde las explicaciones en la lógica trascendental sobre el error se tornan oscuras, insuficientes o insatisfactorias como, por ejemplo, aquellas en las que Kant señala sin mayor explicación que la causa del error acontece cuando "los fundamentos subjetivos del juicio se confunden con los objetivos" (*KrV* A 294/ B 350). Al final de la *Introducción* de la *Logik* también se dedica un apartado al tema de la probabilidad y a su diferencia con la verosimilitud, así como a los diferentes métodos de filosofar –subjetivo, objetivo, escéptico, dogmático, crítico– y a las hipótesis. Estos temas no se insertan en la división bajo el punto de vista de los momentos lógicos. Simplemente continúan la exposición culminando la extensa parte introductoria, pero tanto los que caen bajo dicha división como los que no, son importantes porque en la *KrV* se resitúan buena parte de estos contenidos tanto en la *Disciplina de la razón pura* como en el *Canon de la razón* y en la propia *Lógica trascendental*. Cabe indicar que algunos de ellos son transversales al tratamiento de temas centrales de esta investigación como el del error y la objetividad, y que Kant echa mano de ellos explícita o implícitamente para elaborar sus explicaciones. Así, por ejemplo, la consideración de la 'analítica' como una 'lógica de la verdad' y la 'dialéctica' como una 'lógica de la ilusión' en la *KrV* recoge claramente elementos conceptuales muy presentes en el apartado sobre la *Perfección lógica del conocimiento según la relación* de la *Logik*. Del mismo modo, la distinción entre la conciencia subjetiva y la conciencia objetiva de la apercepción trascendental en la *Deducción trascendental,* así como el paso de la primera a la segunda o la diferencia de la perspectiva desde una u otra y lo que ello significa, no se terminan de entender en su génesis sin el apartado de la *Perfección lógica del conocimiento según la cualidad,* donde se aborda la cuestión de los grados en los que se puede incrementar el conocimiento de acuerdo con su contenido objetivo (Cf. *Log AA* 09: 64-65). Asimismo, la temática del 'tener por verdadero' que se aborda en la *Logik*, en el apartado de *La perfección lógica del conocimiento según la modalidad* (Cf. *Log*, AA 09: 66-72), será también tratada en el *Canon de la razón pura*, en algunos casos combinando incluso elementos tematizados en el apartado correspondiente a otra de las perfecciones lógicas del conocimiento. Por ejemplo, el 'criterio externo de verdad' tratado de acuerdo con la *perfección del conocimiento según la relación* (Cf. *Log*, AA 09: 57) es puesto en el *Canon* vinculado al 'tener por verdadero' del 'saber' (Cf. *KrV* A 820-821/B 848-849), tema correspondiente a la *perfección del conocimiento según la modalidad.* Estas dos cuestiones son explicadas en la *Doctrina del método* y a su vez forman parte de la dimensión intersubjetiva de la objetividad que fundamenta la deducción trascendental en la *Analítica trascendental*. El criterio externo de verdad es más evidente aún como un claro recurso que utiliza Kant para abordar la deducción de las categorías en los *Prolegomena*, como se apreciará en su momento. En este sentido, muchos temas que surgen del contacto con el *Auszug* de Meier se ven transformados en planteamientos novedosos por la reelaboración que el propio proyecto crítico de Kant ha impreso. Por dicha razón los siguientes apartados considerarán con más detenimiento algunos de los aspectos de las doctrinas no formales de la *Logik* más relevantes para este trabajo.

§ 4. LÓGICA GENERAL, LÓGICA APLICADA Y LÓGICA TRASCENDENTAL

La lógica trascendental es una disciplina nueva creada por Kant que se abre paso en su diferenciación con la lógica, tomada en un sentido amplio y con referencia a la larga existencia

de esta disciplina (Cf. *KrV* B VIII). Ella es repensada y depurada por Kant a partir de la lógica heredada de la filosofía escolar de su época, y redefinida en contraste con la lógica trascendental como lógica general o lógica formal[51]. Este proceso se daría, siguiendo a Vázquez Lobeiras, en un movimiento por el cual Kant desvincularía la lógica de su doble fundamentación en la ontología y en la psicología[52]. La *KrV* da cuenta de la diferencia entre ambos tipos de lógica, explicación a la que sigue el amplio desarrollo de la lógica trascendental; no así la *Logik*, en la que se encuentra una explicación más exhaustiva de la lógica general[53], pero apenas una sola referencia en toda la obra a la diferencia entre la lógica formal y la lógica trascendental[54]: "Como propedéutica de todo uso del entendimiento, la lógica general se distingue a la vez por otra parte de la *lógica transcendental*, en la cual el objeto mismo se representa como un objeto del mero entendimiento; la lógica en general concierne a todos los objetos" (*Log,* AA 09: 15). Dejando al margen esta referencia se puede constatar que, si bien muchos contenidos de la *Logik* no se ajustan a la temática de la lógica general o formal, tanto la *Logik* como el resto de ejemplares de lecciones conservados ponen de manifiesto que Kant no explicaba en el curso de lógica contenidos propios de su *lógica trascendental*, aunque parte de los mismos se encuentran en las páginas de las *Vorlesungen über Metaphysik*[55]. En este sentido es interesante notar que muchas de las cuestiones propias de la lógica heredada que Kant dejará de lado o resituará en

[51] Debe tenerse en cuenta que cuando se hace referencia a la 'lógica formal' se debe pensar solo en la 'lógica general pura' porque, como se verá en el desarrollo del apartado, Kant considerará también una 'lógica general aplicada'. En ese sentido es importante advertir que Kant no utiliza la expresión 'logica formal' en cuanto tal en la *KrV*. De este modo, en la división que Kant ofrece en esta obra, para distinguirla de la 'lógica particular', se refiere a ella como "*Logik des allgemeinen Verstandesgebrauchs*„ o "*Elementarlogi*k„ (*KrV* A 52/B 76), y para distinguirla de la 'lógica trascendental' utiliza la expresión "*allgemeine Logik*„ (*KrV* A 55-57/B 79-82). Hay más de una razón para que se opte aquí por usar 'lógica formal' como sinónimo de 'lógica general'. La más importante se debe al peso que tendrá el componente formal en la caracterización de la lógica general, y porque para efectos de ofrecer un contexto a los apartados que se desarrollarán en este trabajo, sobre los criterios de verdad de 'materia' y 'forma', interesa enfatizar desde ya esa dimensión formal de la lógica general pura. Otra de las razones para utilizar esta expresión es que, de acuerdo con R. Pozzo "no será hasta la *Crítica de la razón* pura cuando Kant elabore una delimitación pormenorizada entre *logica formalis et logica transcendentalis*" (2016: 220). Finalmente, se toma esta opción también en virtud de que la mayor parte de la literatura secundaria, muestra una preferencia por la expresión "lógica formal" frente a la expresión "lógica general" usada por el propio Kant. Sin embargo, es preciso aclarar, que ello no debe llevar a desconocer que los principios trascendentales del conocimiento, que pertenecen a la lógica trascendental, constituyan lo formal de toda verdad, si se toma en cuenta que esta, en sentido estricto, se constituye sobre una materia sensible dada.

[52] Estas disciplinas mantenían un estrecho vínculo con la lógica a partir del concepto de *notio y* de la *Merkmalslehre* (doctrina de las notas, que figura también, en la *Logik,* en el apartado de las perfecciones del conocimiento según la cualidad). Desde la perspectiva de la ontología, la *notio* representaba la cosa misma, mientras que desde la perspectiva de la psicología la *notio* era un contenido elemental de conciencia a tratar. La doctrina de las notas que las clasificaba al interior de una *notio* según el grado de claridad pierde su peso desde el punto de vista de la lógica formal cuando Kant establece una diferencia cualitativa entre sensibilidad y entendimiento desde 1770 (Cf. Vázquez Lobeiras, 2001: 371-372).

[53] Por dicha razón, se complementará la exposición que sobre la lógica general ofrece la *KrV* con la que proporciona la *Logik*.

[54] Al margen de esta única referencia a la lógica trascendental, el término 'trascendental' aparece varias veces solo en el *Prólogo* a la *Logik* escrito por Jäsche, pero solo se usa con referencia a la lógica en las líneas finales e indirectamente. En un caso aparece al mencionar el *Sistema del Idealismo Trascendental* (*System des transscendentalen Idealismus*) de Schelling; en otro, se alude a la cuestión trascendental (*transscendentale Frage)*; en un par de ocurrencias se hace referencia al filósofo trascendental (*Transscendental-Philosophen*) y al punto de vista transcendental (*transscendentalen Standpunkt*) (Cf. *Log*, *AA* 09: 7-9). Finalmente, en otras dos sí se hace referencia a la filosofía trascendental (*Transscendental-Philosophie)*. En ambas se hace una referencia indirecta a la lógica trascendental por cuanto Jäsche defiende a Kant de la crítica de Christoph. G. Bardili, autor del *Compendio de la lógica primera, purificada de los errores de las lógicas habidas hasta hoy, en especial de la kantiana* (*Grundriss der ersten Logik, gereigniget von der Irrthümmern bisheriger Logiker überhaupt, der Kantisches insbsondere*, 1800). En esta obra Bardili pretende establecer la posibilidad de encontrar un 'objeto real' por la mera lógica. En este contexto, Jäsche distingue la 'lógica general' como ciencia meramente formal de la 'filosofía transcendental' como ciencia de la razón 'material' o 'real pura' para indicar que nadie que haya entendido la diferencia trazada por Kant entre estas dos disciplinas puede encontrar razonables los experimentos de Bardili. Ciertamente, la filosofía trascendental no es equivalente a la 'lógica transcendental', aunque esta ocupa un lugar central es solo una parte de aquella, pues como Kant precisa en la Introducción a la *KrV* "la filosofía transcendental es la idea de una ciencia, para la cual la crítica de la razón pura tiene que trazar todo el plan *arquitectónicamente*" (*KrV* B 27). Jäsche termina su defensa sosteniendo que las objeciones más significativas de Bardili "no podrían afectar tanto al *Kant lógico* como al *Kant filósofo transcendental* y *metafísico*" (*Log*, AA 09: 9).

[55] Sobre este tema véase Vázquez Lobeiras (2007: 149-158).

la lógica trascendental o en la doctrina del método, forman parte de la temática de las perfecciones del conocimiento a la que ya se hizo referencia en el anterior apartado. El pasaje del *Prólogo* de la *KrV* que condensa mejor esa depuración de la lógica escolar tal como llega a Kant, dice:

> Pues si algunos modernos creyeron ensancharla introduciendo en ella, ya capítulos *psicológicos* acerca de las potencias cognoscitivas […]; ya [capítulos] *metafísicos* sobre el origen del conocimiento o de las diversas especies de certeza según la diferencia de los objetos [...]; ya [capítulos] *antropológicos* acerca de los prejuicios […], esto viene de su ignorancia de la naturaleza peculiar de esta ciencia (*KrV* B VIII).

La razón por la cual todas estas aproximaciones al tema del conocimiento están fuera del ámbito de la lógica radica en su delimitación. Al estar obligada la lógica a hacer abstracción de todos los objetos de conocimiento y de la diferencia entre ellos (Cf. *KrV* B IX, *KrV* A 55/B 79) se trata de una ciencia pura, o lo que es lo mismo, no empírica; y al ocuparse solo del entendimiento mismo y su forma (Cf. *KrV* B IX), es una ciencia formal y eminentemente racional[56] tanto como necesaria (Cf. *KrV* A 32/B 76), autofundante y demostrada[57]. Es decir, debe prescindir de todo contenido que no sea el de sus propios principios, por lo tanto, tampoco puede contener elementos empíricos y sus principios deben regir con validez total independientemente de las contingencias o condicionamientos en medio de los cuáles se dé el pensar. La lógica es pues definida así, en la *KrV,* como "la ciencia de las reglas del entendimiento" (*KrV* A 52/B 76) en contraste con la estética, como "la ciencia de las reglas de la sensibilidad" (Cf. *KrV* A 52/B 76). De forma un poco más amplia es definida en la *Logik* como la "ciencia de las leyes necesarias del entendimiento y de la razón en general, o lo que es lo mismo, de la mera forma del pensamiento en general […]" (*Log,* AA 09:13), e incidiendo sobre este carácter formal en la *KrV* se dice: "considera solamente la forma lógica en la relación de los conocimientos unos con otros" (*KrV* A 55/B 79)[58].

Algunos aspectos relacionados con la lógica general o formal salen a relucir con otras diferenciaciones de la lógica que presenta la *KrV*. Kant distingue primero entre una lógica del "uso universal del entendimiento [*allgemeinen Verstandsgebrauchs*]" (*KrV* A 52/ B 76) o "lógica elemental [*Elementarlogik*]" y una lógica del "uso particular del entendimiento [*besondern Verstandesgebrauch*]" (*KrV* A 52/ B 76) u *organon*. La segunda contiene las reglas para pensar los objetos de las ciencias particulares, mientras que la primera contiene las leyes absolutamente necesarias del pensar como condición de posibilidad de cualquier uso del entendimiento sin distinción de la diversidad de los objetos. Kant no ofrece mayor explicación más allá de lo expuesto aquí sobre la lógica del uso particular del entendimiento. No obstante, esta diferenciación ha originado entre los estudiosos de la lógica de Kant la discusión sobre si la lógica trascendental de Kant vendría a ser una lógica del uso particular del entendimiento o no. La posición que en este trabajo se adopta, siguiendo a T.J. Zinkstok[59], es que la lógica

---

[56] Es eminentemente racional porque tiene a la razón a su vez como principio y como objeto. (Cf. *Log AA* 09:14).

[57] En conexión con sus anteriores características, se trata de una ciencia que se basa en principios *a priori* a partir de los cuáles pueden deducirse y demostrarse todas sus reglas, a las cuáles debe adecuarse todo conocimiento racional (Cf. *Log,* AA 09:14-15).

[58] De estos pasajes es de donde proviene la denominación que recibe la lógica general en Kant como lógica formal, y que, como ya se indicó anteriormente, él mismo no utiliza.

[59] El autor realizó su tesis doctoral titulada *Kant`s Anatomy of Logic*, con el propósito de iluminar aspectos más amplios y ricos de la lógica de Kant que aquellos por los que se le ha considerado relativamente como el primero en plantear una visión moderna de la lógica como formal. En su trabajo le dedica algo más de un capítulo a la llamada lógica particular, donde discute la cuestión planteada por algunos referentes kantianos sobre el tema acerca de si la lógica trascendental es una lógica particular. El autor toma en cuenta las posiciones defendidas principalmente por G. Tonelli, M.J. Vázquez Lobeiras, y C. Tolley. Está en

trascendental no es una lógica particular sino también general, solo que con una restricción específica respecto a la lógica general o formal. Una cuestión de mayor interés ahora es esclarecer la concepción de *organon* para entender un aspecto de la división interna de la lógica general en analítica y dialéctica que se abordará en breve de manera general, pero más detenidamente en los capítulos 2 y 3. En la *KrV*[60], tal como Kant se refiere al *organon*, este cumpliría dos funciones en relación con una ciencia: 1) extender el conocimiento y 2) sistematizarlo. La primera aproximación de la que se desprenden estas dos funciones está en la *Introducción* a la *KrV* donde Kant explica por qué la 'crítica' de la razón pura solo puede considerarse una propedéutica y no un sistema de la razón pura (Cf. *KrV* A 11/B 24–25), y la otra, en el apartado *De la división general en analítica y dialéctica* (Cf. *KrV* A 61/B 86). En la parte que corresponde al apartado *De la lógica general*, Kant no incide en estas dos funciones explícitamente, pues lo que le interesa es asociar el concepto de *organon* a la lógica de las ciencias particulares. Por ello es necesario tomar su explicación con cierta cautela para no perder de vista las dos funciones principales con las que debe asociarse la concepción de *organon*, al menos en la *KrV*. Kant explica que en las disciplinas particulares el *organon* se presenta como una propedéutica de las ciencias, a lo que se llega "cuando la ciencia ya está acabada desde hace tiempo y solo necesita el último retoque para su corrección[61] y perfección" (*KrV* A 52/ B 76). Lo que se presta a confusión es que aquí Kant presente el *organon* como propedéutica cuando en la *Introducción* utiliza el mismo término en un sentido opuesto, es decir, opone el par de conceptos 'crítica de la razón pura-propedéutica' al par 'sistema de la razón pura-*organon*'. No obstante, si se toma en consideración la cautela y los matices con los que Kant expresa la idea en el pasaje citado[62] queda claro que para el caso de las ciencias

desacuerdo con Tonelli en considerar la lógica trascendental como una lógica particular para la metafísica. Por el contrario, está de acuerdo con Tolley en defender la idea de que la lógica trascendental no es una lógica particular para la metafísica, mientras que muestra su incomprensión ante la posición neutral que adopta Vázquez Lobeiras, al considerar que la lógica trascendental no es una ciencia particular ni general respecto a la metafísica (Cf. Zinkstok, 2013: 171, 185-188).

[60] Fuera de la *KrV* el uso que hace Kant del concepto de *organon* es menos unívoco y más oscilante en función del período de sus escritos. Así, por ejemplo, Pozzo muestra que a partir de 1772 tanto en las *Reflexionen* como en las *Vorlesungen* Kant equipara por momentos toda la lógica al concepto de un *organon* y, por otro lado, hace distinciones muy nítidas más compatibles con la idea que predomina en la *KrV* (Cf. 2016: 188-190). Por su parte, Zinkstok toma en consideración las tesis de Tonelli y las de Carboncini y Finster para arribar a una posición más próxima a la de los últimos, y de la que se hace eco la presente exposición. Mientras Tonelli defiende la idea de que en la *KrV* la función que Kant le asigna a un *organon* es la de ampliar el conocimiento y la de corregirlo, Carboncini y Finster defienden la idea de que la función del *organon* sería la de ampliación y sistematización. El matiz más destacado que introduce Zinkstok respecto a los últimos es que mientras estos plantean la ampliación y la sistematización del conocimiento en términos excluyentes, Zinkstok argumenta que se tratarían de funciones complementarias (Cf. 2013: 108-110).

[61] Es este punto del pasaje citado de la *KrV* además del pasaje de la *Logik* (AA 09: 13) y otros pasajes del *Nachlass*, los que han dado pie a Tonelli para sostener que el *organon* tendría para Kant también una función correctiva de la ciencia (Cf. 1994: 60, 80-90). Lo primero que habría que indicar es que si bien efectivamente, Kant dice en la *KrV*: "corrección y perfección", no se refiere a la función que de entrada y principalmente tenga el *organon*, sino como "último retoque" de una ciencia "acabada". En la *Logik*, después de explicarse por qué la lógica general solo puede ser propedéutica, se dice que es "en este sentido, el *organon* que, por supuesto no sirve para la *ampliación*, sino únicamente para el *enjuiciamiento* y para la *enmienda* de nuestros conocimientos" (AA 09: 13). Como se puede apreciar, lo que Jäsche parece decir es que al no poder atribuirle a la lógica general el carácter que tiene en sentido estricto *organon* como instrumento que sirve para la ampliación del conocimiento, se queda con la caracterización que sí corresponde a dicha disciplina, pero utilizando *organon* en un sentido negativo, es decir, apelando más bien a la función de un *canon*. Ciertamente es una caracterización que provoca confusión para quien pretende fijar y distinguir conceptos como propedéutica, *organon* y *canon* de la manera más coherente en la lógica de Kant como se verá más adelante. El propio Tonelli reconoce que en los pasajes del *Nachlass* donde se encuentran explicaciones afines, Kant pareciera identificar el concepto de *organon* con el de *canon*, es decir, con el conjunto de leyes para el enjuiciamiento del uso correcto del entendimiento, y que, entre los años 1775-1778, parece usarlo como equivalente de disciplina más *canon* (Cf. Tonelli, 1994: 82-83). Todas estas observaciones son importantes para estar prevenidos respecto al significado no unívoco del concepto de *organon* que emplea Kant en el conjunto de su obra, pero en este trabajo y de acuerdo con el significado que se desprende principalmente de su uso en la *KrV,* se adopta por todas las razones expuestas en esta nota y anteriormente, la función de ampliación y sistematización del conocimiento para el concepto de *organon*.

[62] Véase la nota anterior.

particulares, en los que se tiene un objeto específico, definido y acotado, un *organon* planteado como propedéutica debe contemplar ya un conocimiento bastante completo de la ciencia en cuestión, al punto de poder sistematizar su contenido y de acuerdo con él las reglas particulares de su método para asegurar su progreso. Algo que no sucedería con el autoconocimiento de la razón propio de la filosofía, no porque este no esté perfectamente acotado, pues en tanto autoconocimiento de la razón está completo y es una lógica trascendental, sino porque su conocimiento de la razón es puro y general. La lógica trascendental no determina verdades específicas de tal o cual ciencia sino los principios generales que hacen el conocimiento en general posible y el ámbito donde su aplicación es posible. En consonancia con lo explicado se entiende el pasaje de la *Doctrina del método* donde Kant afirma: "La utilidad mayor, y quizá la única, de toda filosofía de la razón pura, es por consiguiente solo negativa; a saber, ella no sirve, como *organon*, para el ensanchamiento, sino como *disciplina*[63], para la determinación de los límites; y en lugar de descubrir verdad, tiene solamente el silencioso mérito de descubrir los errores" (*KrV* A 795/B 823). De esta oposición entre *organon* y *disciplina* se desprende claramente que el primero no solo tiene una función de pretensión de verdad y de ampliación del conocimiento, sino que no tiene una función correctiva en la filosofía. La lógica en tanto que *disciplina* cumple en el pensamiento de Kant el cometido catártico de la filosofía de la razón pura y, por lo tanto, no puede concebirse como un *organon*. El hacerlo será, como se verá en lo que sigue, fuente de ilusión.

La lógica elemental que, como se ha visto, no es otra que la lógica general, se divide a su vez, en 'lógica pura [*reine Logik*]' o '*canon*' y 'lógica aplicada [*angewandte Logik*]' o 'catártico' (Cf. *KrV* A55/B77). Para adentrarse en el tema del error, esta división es especialmente importante. En este sentido vale la pena detenerse en estos dos conceptos, principalmente, en el de *canon*, que al ser identificado con la lógica tiene un papel más determinante incluso que el de *organon*, ya que al oponer estos dos conceptos Kant encontrará una pauta para la división interna de la lógica en analítica y dialéctica. La *Logik* ofrece una pista de la razón de la utilización que hace Kant del concepto de *canon*, que, como se sabe, tiene su origen en la lógica antigua, cuando dice: "la lógica, […], toda vez que en su calidad de propedéutica general de todo uso del entendimiento y de la razón no puede formar parte de las ciencias ni anticipar su materia, es solamente un *arte general de la razón* (*canonica Epicuri*) para adecuar conocimientos en general a la forma del entendimiento" (*Log*, AA 09: 13)[64]. De acuerdo con diferentes autores[65], el precedente antiguo que Kant habría tomado en cuenta para el contraste entre *canon* y *organon* se encontraría en el *Canon* de Epicuro, quien en lugar del *Organon* de Aristóteles que proponía reglas para lograr demostrar el conocimiento, propuso en su escrito un conjunto de reglas para hacer juicios correctos y criterios para distinguir los juicios falsos de los verdaderos (Cf. Caygill, 1995: 98). Como se desprende del pasaje de la *Logik* citado, en tanto propedéutica la lógica general es una ciencia previa a todas las demás que se

[63] Se utiliza disciplina en cursivas cuando este término tiene el sentido otorgado por Kant en la *Doctrina del método* para distinguirla del sentido que tiene cuando se utiliza esta expresión para referirse a una materia específica de estudio.

[64] Las cursivas de la expresión *canonica Epicuri* son propias. En el texto original y en la traducción de Vázquez Lobeiras (Cf. 2000: 82) es expresión latina aparece sin cursivas.

[65] Tonelli ofrece una exhaustiva indagación del origen de este término en el mundo antiguo y su adopción por diferentes autores tanto en la filosofía escolástica como en la del siglo XVII y XVIII hasta llegar a Kant. Concluye que al haber adquirido el término connotaciones relacionadas con la vieja metafísica, pero sin perder su asociación lógica con Epicuro, tal como llegó a Kant, este debe haberle resultado obsoleto y él habría optado por revitalizar un viejo concepto otorgándole un nuevo significado, pero recogiendo la dimensión correctiva que le dio Epicuro (Cf. 1994: 178-188). Pozzo, por su parte, además de reconocer que la postura de Kant no está muy alejada de los epicúreos respecto a la dimensión correctiva de la lógica, recoge y suscribe la tesis de Carboncini y Finster (1982) sobre la alta probabilidad de que haya sido Knutzen quien influyera en la génesis del concepto de *canon* de Kant. Explica Pozzo que en los *Elementa* de Knutzen, este habría anotado el doble sentido contenido en el concepto epicúreo de *canon*, porque según Knutzen la finalidad de la lógica consiste, por un lado, en la consecución de la verdad, considerando todas las facultades humanas y, por otro lado, en evitar el error (2016: 187-188).

ocupa de la "corrección formal" (Capozzi, 2002: 203) de las reglas a priori del entendimiento y de la razón. Anteriormente se había mencionado ya que el concepto de *canon* para caracterizar a la lógica es tardío y que es introducido según se ha podido determinar en el período entre 1773 y 1775. Para poder tener un marco de referencia más claro es importante recordar lo dicho anteriormente con ocasión de las referencias a la *Nachricht* acerca de la concepción de la lógica de Kant en la década de 1760 se plantea como una ciencia que tiene una dimensión crítica y una dimensión dogmática[66]. Pero la dimensión crítica en esa década, como se ha indicado también, dista todavía mucho de la que Kant sostendrá en la *KrV*. Cabe recordar lo dicho anteriormente, la introducción del concepto de 'crítica' en Kant se dio como resultado del análisis que realizó de la ciencia estética, de reciente fundación. Kant llegó a la conclusión de que el conocimiento que solo contase con principios empíricos no podría ser una ciencia sino tan solo una 'crítica' (Cf. Pozzo, 2016: 95). En relación con la lógica la dimensión 'crítica' de esta fue concebida como un 'catártico' durante mucho tiempo. Se ha establecido que entre los años 1773 y 1775 Kant concebía incluso la lógica general como un catártico. Entretanto, hasta antes de la aparición de la *KrV* en la que Kant tendrá una concepción bien definida de la pareja conceptual *canon*/*organon*, la cuestión de la naturaleza propia de la lógica se encuentra diseminada en una serie de complejas cuestiones que se resumen en:

> La lógica, entendida como arte *catártico*, contribuye a evitar errores; la lógica entendida como arte *dialéctico*, se ocupa de la 'propensión a la corrupción de la razón' que no es innata; la lógica entendida como *canónica* (*ars artium, scientia, scientiarum*) opera como guía de conocimiento; la lógica como *organon*, amplia nuestros conocimientos (Pozzo, 2016: 100-101).

La diferencia principal entre el concepto de catártico y de *canon*, como ya se indicado anteriormente[67] radica principalmente en la dimensión normativa del segundo. Si bien ambos tienen la función de corregir el error, solo el *canon* dicta preceptos. Prueba de ello, de acuerdo con Capozzi, es que cuando Kant introduce el concepto de *canon* para la lógica, la noción de catártico se emplea para caracterizar a la dialéctica más bien que a la analítica y para caracterizar a la lógica aplicada más bien que a la lógica pura (Cf. 2002: 204). Hecho este breve recorrido se entenderá mejor no solo la distinción entre analítica y dialéctica que se abordará aquí de manera muy general y con más detalle en subsiguientes apartados, sino también la función catártica que Kant le dejará reservada a la lógica aplicada.

Como se ha podido apreciar, la lógica general pura tiene que vérselas solo con los principios *a priori* del entendimiento y la razón sin consideraciones de tipo psicológico alguno y con independencia del tipo de objeto pensado. Por ello, "la lógica general descompone todo el negocio formal del entendimiento y de la razón en sus elementos, y los presenta a estos como principios de todo [enjuiciamiento] lógico" (*KrV* A 60/B 85)[68], constituyéndose esta lógica en una 'analítica' la cual contiene en sus principios el criterio negativo y formal de verdad. Aquí radicaría su dimensión normativa: la de proveer de criterios para enjuiciar. Por ello, la lógica pura no podrá comportarse como *organon*, el cual solo puede ampliar el conocimiento donde hay un objeto que conocer. Es decir, la lógica pura no puede pretender un conocimiento con alcance objetivo, como si tuviera un objeto fuera de sus principios formales que es su único asunto, sin incurrir en un falso saber o un saber aparente, porque en ese caso la lógica general

[66] Siguiendo a Pozzo, se dijo que en la década de 1760 la lógica tenía una parte doctrinal que contiene principios *a priori* de carácter demostrativo y una parte crítica que extrae las reglas de la experiencia (Cf. 2016: 96). El *Aviso* ofrece una clara evidencia tanto de la dimensión dogmática como de la dimensión crítica cuando al mencionar los dos géneros de lógica, la lógica del sano entendimiento y la del conocimiento erudito, considera en ambas un momento normativo y un momento crítico.
[67] Véase la nota 33.
[68] Lo introducido entre corchetes es propio. Caimi traduce „Beurtheilung" por "evaluación", aquí se ha modificado ese término por enjuiciamiento.

se convertiría en una 'dialéctica', es decir, en una 'lógica de la apariencia ilusoria' (Cf. *KrV* A61/B86). De esta comprensión de la lógica general o pura como un *canon* y no como un *organon* surge, pues, su división interna en analítica y dialéctica. Toda pretensión de la lógica formal de actuar como un *organon* es dialéctica y conduce al engaño. Kant introducirá en la lógica general esta división interna que se dará también a nivel trascendental. A este complejo tema se le dedicará en su momento una atención especial. Por ahora basta con señalar que el saber aparente que se produce con la dialéctica es una primera consideración que se aproxima al tema central del error. La lógica aplicada también lo hará, como se vislumbrará en su momento, pero a otro nivel.

A diferencia de la lógica general pura, la lógica general aplicada sí se dirige a las reglas subjetivas y empíricas del uso del entendimiento. Con dichas reglas no se debe pensar indica Kant, como ordinariamente se hace, en un conjunto de ejercicios cuya pauta la proporcione la lógica pura, sino en

> […] una representación del entendimiento y de las reglas de su uso necesario *in concreto*, a saber, bajo las condiciones contingentes del sujeto que pueden impedir o favorecer este uso, […] Trata de la atención, de lo que la obstaculiza y de las consecuencias de ella; del origen del error; del estado de la duda, de escrúpulo, de convicción, etc.; […] (*KrV* A 55/ B 78-79).

Al tratar sobre principios empíricos y psicológicos la lógica aplicada no puede considerarse una ciencia verdadera y demostrada como la lógica formal. En este sentido, en la medida en que sus principios se refieren a procesos esencialmente contingentes y subjetivos, esta lógica no puede ser un *canon*, pero por no ocuparse de conocimientos particulares tampoco puede ser un *organon*. Es por esa razón que Kant la considera también general, porque se refiere al uso del entendimiento sin distinción de objetos (*KrV* A 53/B 77). Se trata de un catártico que está vinculado con una función del pensar depuradora y preventiva del error. Como se vio en el apartado 3.1, la función catártica está orientada claramente a evitar los errores producidos por prejuicios y todo lo que obstaculiza a un pensar crítico. Desde una perspectiva no lógica sino más bien psicoantropológica se hace patente que la conexión con el tema del error radica en la pregunta por su origen. De acuerdo con lo anterior, es importante adelantar que al problema del error se puede hacer una aproximación tanto desde la lógica pura como desde la lógica aplicada. Cuestión que es inevitable pensar en la *KrV* cuando se analizan los pasajes que lo explican, más aún en el contexto de la analítica trascendental, por cuanto la tarea de esta no solo es probar que tenemos conocimientos *a priori* a través de una serie de síntesis de carácter psicológico que intervienen de la mano con la síntesis de carácter trascendental. Si se produce un error en la aplicación de la lógica trascendental, es decir, en el ámbito empírico, se hace necesario explicar y diferenciar los sentidos de lo subjetivo que concurre en el conocimiento, para distinguir lo subjetivo que proviene de la lógica trascendental de lo subjetivo que es materia de la lógica aplicada. En ese sentid*o*, es necesario primero dedicarle un poco más de atención al lugar que la psicología empírica ocupa en la concepción de la lógica en Kant y por qué es excluida en la *KrV*. La lógica aplicada alude claramente a contenidos que provienen de ella. La psicología empírica, en vista de que no puede establecer ningún conocimiento *a priori* se presenta como una ciencia "en un sentido muy débil del término" (Capozzi, 2002: 192)[69]. Tiene su sitio en el lugar que debe ocupar la "doctrina de la naturaleza" (*KrV* A 848-9/ B 876-7) que es propiamente empírica, es decir, "del lado de la filosofía *aplicada*, para la cual la filosofía pura contiene los principios *a priori*, la cual, por consiguiente, debe, por cierto, ser enlazada con aquella, pero no

[69] "in un senso molto debole del termino".

debe ser confundida con ella" (*KrV* A 848/B 876). En este sentido Kant sostiene que debe ser considerada ajena y estar fuera de la metafísica en la que en algún momento tuvo su puesto[70] como se vio al inicio de este apartado. No obstante, en vista de que la psicología no constituye todavía una ciencia robusta y dada la importancia que tiene, Kant considera que se le puede reservar un pequeño lugar en el ámbito académico solo como 'digresión' dada la afinidad que tiene con la filosofía, hasta que encuentre su lugar correspondiente en una antropología completa. En consonancia con esta afirmación, se puede constatar que muchos de los temas que conciernen a los principios subjetivos y condicionamientos empíricos del entendimiento se encuentran tratados en la *Anthropologie* donde la psicología, a la que pertenece la facultad del conocimiento inferior pasivo y que funda la experiencia interna, es definida como "la suma de todas las percepciones internas bajo leyes naturales" (*Anth*, *AA* 07: 141)[71]. Si se toma en la consideración esta definición, la psicología parecería haber encontrado la antropología un lugar no como ciencia en sentido fuerte, pero si un espacio donde puede ofrecer los mayores rendimientos. Sin embargo, es necesario profundizar más en las razones de Kant para no considerar la psicología como ciencia en sentido fuerte. Es el cuestionamiento de la cognoscibilidad de la experiencia interna en los *Anfangsgründe* lo que lleva a Kant a poner en duda, a su vez, su estatuto incluso como ciencia natural, como sigue:

> La Psicología empírica está todavía más alejada que la Química del rango de una ciencia natural propiamente dicha, principalmente porque las matemáticas no pueden aplicarse a los fenómenos del sentido interno y a sus leyes, ya que entonces debería tomarse en cuenta la *ley de la continuidad* en el flujo de sus modificaciones internas; pero esto sería una extensión del conocimiento que se comportaría de modo semejante a como lo hacen las matemáticas con respecto a la teoría en los cuerpos; aproximadamente como la teoría de las propiedades de la línea recta se relacionan con la totalidad de la geometría. En efecto, la pura intuición interior donde deben construirse los fenómenos del alma es el tiempo, que solo tiene una dimensión. Tampoco podrá compararse nunca con la Química como arte sistemático de análisis o teoría experimental, porque lo diverso de la observación interna solo se deja separar mediante una simple división en ideas, pero no pueden (las partes) conservarse en estado separado ni combinarse de nuevo a voluntad; además, no es posible someter a otro sujeto pensante a experiencias convenientes a nuestros fines ya que la observación misma altera y desfigura en sí el estado del objeto observado. Esta Psicología, pues, jamás podrá ser otra cosa que una teoría natural histórica del sentido interno, […], es decir, una descripción natural del alma, pero no una ciencia del alma, ni tampoco una teoría psicológica experimental [...] (*MAN,* AA 04: 471).

El pasaje citado permite hacerse una composición bastante clara del estatuto que para Kant tiene la psicología como conjunto de conocimientos. Tal como se puede apreciar en el texto, la psicología para Kant no puede considerarse ciencia natural básicamente por las siguientes razones: a) tener como objeto el flujo temporal de vivencias internas, b) no ser su objeto matematizable geométricamente al no tener la dimensión intuitiva espacial y con ello tampoco sus leyes, como se desprende de la analogía de la *ley de la continuidad* en el flujo de las modificaciones internas con las propiedades de la línea recta respecto a la geometría c) no poder ordenarse sistemáticamente por tener como elementos una simple división de ideas, d)

[70] En el *corpus* de la antropología de Kant confluyen buena parte de los desarrollos de psicología empírica de Wolff a través de A. Baumgarten. Kant organiza sus cursos sobre antropología tomando como guía los parágrafos correspondientes a la psicología empírica contenidos en la *Metafísica* de Baumgarten, texto que utilizaba Kant como manual en sus clases. En él se recoge, entre otros temas, la doctrina psicoempírica de las facultades como la sensibilidad, el entendimiento, la imaginación, el ingenio y la facultad de juzgar (Cf. Vázquez Lobeiras, 2005: 282).

[71] Se utiliza en este trabajo la edición bilingüe del Fondo de Cultura Económica cuya traducción al español ha sido realizada por M. Caimi (2014). Con leyes naturales Kant parece estar refiriéndose a las que provienen de la condición formal del tiempo en la experiencia interna (Cf. *Anth*, AA 07: 141).

no poder ser repetidas las experiencias internas, e) la dificultad que supone la observación de un estado interno sin que este sea afectado.

Ahora bien, lo expuesto en el punto e) no significa que las intuiciones empíricas del estado interno sean mera apariencia y que en tanto fenómenos no puedan a partir de la reflexión y del concepto del entendimiento que nace de dicha reflexión convertirse en "experiencia interna y con ello en verdad" (Cf. *Anth*, AA 07: 142). A mi juicio este es el argumento que daría soporte no a una ciencia, pero sí a una doctrina de la psicología, en la medida en que se asegura la posibilidad de referirse discursivamente con pretensión de verdad a nuestras experiencias internas. Esa justificación parece ser también la razón por la que la antropología de Kant incorpora como base, parcialmente, elementos heredados de la psicología que considera importantes. Para entender la forma cómo Kant transforma la aproximación a la psicología cabe destacar el trabajo de Sturm (2001, 2009), quien ha estudiado en profundidad las razones por las cuáles Kant niega la posibilidad de que la psicología pueda estar dentro del rango de las ciencias consideradas naturales[72]. La propuesta alternativa de Kant será el desarrollo de su antropología pragmática cuyo punto de partida será el estudio de la interconexión de las facultades mentales con la acción humana. El autor ha llamado la atención principalmente sobre el hecho de que en la década de 1780 mientras Kant va perfilando su crítica a la psicología introspectiva, ya declara que se pueden observar los estados de la propia mente a través de la atención a las propias acciones. Se trata de una cuidadosa observación del hombre en sociedad (Cf. Sturm, 2001: 175), tal como se puede apreciar en el enfoque que ofrece Kant en su *Antropología en sentido pragmático* [*Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*] de 1798 cuando distingue entre 'conocer el mundo' y 'tener mundo': en el primer caso se es observador del juego del mundo, mientras que en el segundo caso el que tiene mundo "ha entrado en juego con él" (Cf. *Anth*, AA, 07: 119-120). En ese sentido, el tratamiento de algunos aspectos vinculados al error que no se ciñan estrictamente a la lógica formal tendrán que ser considerados en este trabajo de acuerdo con los lineamientos que el mismo Kant establece como correspondientes a un saber histórico, es decir, descriptivo, cuando rocen con una aproximación desde la psicología empírica o la antropología, pero también muy probablemente pongan a prueba la consistencia de la lógica trascendental toda vez que en ella, a diferencia de la lógica

[72] El autor señala que Kant desarrolla esta posición teniendo a la vista un debate ya existente entre dos corrientes principales respecto a la psicología y a la antropología. De manera directa su posición tiene a la vista la concepción de la psicología introspectiva de Johannes Nikolaus Tetens, la cual, a su vez, había dirigido una severa crítica a los partidarios de una antropología fisiológica que pretendían hacer una aproximación a la mente humana a partir del estudio del cerebro. Entre ellos cabe mencionar a Ernst Platner, Charles Bonnet o David Hartley. De acuerdo con Sturm, la crítica de Tetens no cuestionaba la base neuronal de los estados psicológicos sino las endebles bases metodológicas apoyadas en especulaciones y meras hipótesis frente a las cuáles proponía la introspección como el método primero e indispensable para cualquier ulterior paso en la investigación. Si bien el argumento central en el que se apoya la posición de Kant reposa en la idea de que los objetos de las ciencias naturales deben construirse matemáticamente sobre una intuición pura espacio temporal, condición que no cumple la psicología, estoy de acuerdo con Sturm en que eso no significa que para Kant no se puedan aplicar las matemáticas a la psicología. Su argumento es que si, por un lado, la doctrina de las anticipaciones de la percepción es una muestra de cómo aspectos sensoriales y perceptuales son susceptibles para Kant de medición matemática, la doctrina de las analogías de la experiencia muestra que la primera analogía, la de la sustancia, está presupuesta en las de causalidad y acción recíproca. Por lo tanto, para que haya leyes en la ciencia natural, se requiere que se dé sustancia en sentido físico material y bajo esos presupuestos no puede haber para Kant leyes causales y de acción recíproca de los estados internos de la mente en la psicología. La utilización parcial que Kant hace de los planteamientos de Descartes en los *Träume*, tal como se muestra en el §19 de este trabajo, constituyen una razón más para suscribir la interpretación de Sturm. Por ello, si bien el autor reconoce que la condición que exige Kant es argumentalmente débil, se entiende mejor su posición a la luz de su crítica a la psicología racionalista y de las concepciones de la psicología empírica que estaban en pugna (Cf. Sturm, 2001: 163-184). Cabe también hacer referencia aquí a la posición de Scaglia (2020: 196) quien considera que cuando Kant hace referencia al lugar provisional de la psicología en la *KrV*, pareciera que esta yace como en el trasfondo como un ideal que no puede ser aún realizado, pero que no hay nada en contra para que la psicología pueda encontrar en su momento su propio método.

formal, sí se despliega en su complejidad la espontaneidad de un sujeto que tiene que vérselas con la experiencia.

Se aborda ahora la distinción más importante. La lógica general se diferencia de la lógica trascendental en que la primera solo considera la forma lógica de la relación de los conocimientos unos con otros (Cf. *KrV* A 55/B 79) sin distinción de qué tipo de contenidos van a ser relacionados, mientras que la lógica trascendental solo lo hace en tanto sus principios son *a priori* pero referidos a objetos (Cf. *KrV* A57/B82). En este sentido la lógica trascendental tiene un ámbito de estudio que, siendo general, por tratar también acerca de las leyes del entendimiento y la razón, es a su vez bastante específico por cuanto se aboca solo al conocimiento de los conceptos puros del entendimiento, que regirán como leyes de un conocimiento con alcance objetivo y no meramente formal. Esto supone que la lógica en tanto trascendental debe cumplir con tres exigencias. Se debe ocupar de: 1) el origen de los conceptos puros *a priori*, 2) su extensión y 3) su validez objetiva. Con relación a la primera exigencia, Kant advierte "no todo conocimiento se debe llamar trascendental, sino solo aquel por el cuál conocemos que y (cómo) ciertas representaciones (intuiciones o conceptos) solo se aplican *a priori* o solo *a priori* son posibles (es decir la posibilidad del conocimiento o el uso de él *a priori*)" (*KrV* A 56/B 80)[73]. Por ejemplo, el espacio no es un conocimiento trascendental a pesar de ser una intuición *a priori*, pero sí lo es el conocimiento de que su origen no es empírico y que puede ser aplicado a un objeto de la experiencia. La segunda exigencia concierne al alcance de la aplicación de los conceptos *a priori*, es decir, si pueden aplicarse solo a la experiencia o más allá de ella. Y la tercera, que se encuentra en estrecha relación con la anterior, se ocupa de saber cuándo la aplicación de este 'pensar puro del objeto' (Cf. *KrV* A 55/B 79) proporciona verdadero conocimiento. En este trabajo se sostendrá que esta última exigencia es la que en la *KrV* tiene un amplio despliegue, dado que Kant tiene que mostrar no solo que el sujeto dispone de unas formas *a priori* del entendimiento sino también explicar cómo es posible que estas formas o conceptos puros se apliquen a elementos tan heterogéneos como las intuiciones *a priori* para producir la experiencia en contacto con lo sensible dado y gracias a un conjunto de principios. Esta tarea es la que ofrece el marco de referencia para el tratamiento que hace Kant tanto del problema de la verdad como del error. De manera específica, la respuesta a las exigencias mencionadas la dará la analítica trascendental, pero una reflexión más profunda sobre la preocupación de Kant por el error en la metafísica y la necesaria pregunta por la verdad que dicha preocupación presupone, deben permitir iluminar no solo la división de la lógica trascendental en una lógica de la verdad y en una crítica de la lógica de la ilusión, sino también a la división equivalente que se da de forma paralela en la lógica formal. Por ello, en la parte final del primer capítulo se aborda a modo de tránsito y de balance, la relación entre las parejas conceptuales analítica/dialéctica y lógica formal/lógica trascendental.

Ahora bien, cabe tener en cuenta lo que Kant indica al inicio de su desarrollo, para adelantar concisamente, por un lado, la respuesta a dichas exigencias y, por otro, para concluir el desarrollo de una idea planteada al comienzo de este apartado: la lógica trascendental como una creación de Kant que se abre paso en paralelo con una reelaboración de la lógica formal, tomando distancia de la doble fundamentación wolffiana en la psicología y en la ontología. El modo cómo se traduce dicha reelaboración en la analítica trascendental es el siguiente:

> En una lógica trascendental aislamos el entendimiento (tal como antes, en la estética trascendental, la sensibilidad) y destacamos, de nuestro conocimiento, solo aquella parte

[73] Sobre este carácter reflexivo del conocimiento trascendental se trata en el tercer capítulo. Véase *infra* 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.

> del pensar que tiene su origen únicamente en el entendimiento. El uso de este conocimiento puro, empero, se basa en esta condición de él: que nos sean dados los objetos en la intuición, a los cuáles aquel pueda ser aplicado (*KrV* A 62/B 87).

Como se desprende de este pasaje, las exigencias de la lógica trascendental se cumplen solo si se sigue la condición de que el conocimiento puro del entendimiento se aplique a objetos dados en la intuición, lo que significa que su ámbito de aplicación y de validez objetiva es el de los objetos de la experiencia. Pero la forma cómo Kant habría llegado a distinguir la función de la lógica general y de la lógica trascendental es a través del procedimiento de aislamiento –"*isoliren (aislamos)*"– al que hace referencia el pasaje citado con relación al entendimiento y que en su momento también ha utilizado en la estética trascendental respecto a la sensibilidad. De acuerdo con Vázquez Lobeiras, quien ha reivindicado y actualizado la atención prestada por Heimsoeth al método de 'aislamiento artificial' de los químicos "*Scheidekünstler*", como modelo para la filosofía trascendental y las ciencias teóricas, Kant habría aplicado esta metodología ya desde la *Dissertatio* de 1770[74]. Si se toma como hilo conductor este 'método separativo' –expresión acuñada por la autora– se pueden visualizar mejor los aspectos que ya conducen desde esta obra a la prefiguración de una lógica trascendental. Para ello Kant vislumbra el terreno de un ámbito sensible puro radicalmente distinto al ámbito intelectivo, con principios propios, pero empleando un criterio para dar con ellos que será más tarde el mismo que se empleará para desarrollar la lógica trascendental. En esa línea, la introducción de la distinción de los criterios de materia y forma en la sensibilidad, expresada en la distinción entre "conocimientos sensitivos [*cognitiones sensuales*]" y "representaciones sensibles [*repraesentationes sensitivae*]" (*MSI*, AA 02: 8)[75], "fenómeno [*phaenomenon*]" e "intuición pura [*intuitus purus*]" (*MSI*, AA 02:13)[76] así como "intuición pura [*intuitus purus*]" e "intuición sensitiva [*intuitus sensualis*]" (*MSI*, AA 02: 13)[77] prefiguran respectivamente la distinción posterior de la *KrV* entre intuición empírica e intuición pura, la cual permite pensar por vez primera un tipo de conocimiento sensible puro que es el que hace posible la ciencia matemática. Se trataría de un primer paso en la aplicación del denominado método separativo, toda vez que se rompe con el dogma racionalista de que no se podía tener un conocimiento claro y distinto de lo sensible. Kant tiene la llave, entonces, para poner de manifiesto la "discontinuidad radical

[74] Cf. Vázquez Lobeiras (Cf. 2004b: 27-59). La autora ha recogido en esta contribución los lineamientos centrales de su tesis doctoral *Die Logik und der Spiegelbild. Das Verhältniss von formaler und transzendentaler Logik in Kants philosophischer Entwicklung* (1998). En las páginas que siguen se le prestará una atención más detenida a la aportación de esta tesis con relación a la lógica.

[75] "Así, pues, al conocimiento sensible pertenece una materia, que es la sensación, y por razón de la cual las representaciones aunque se den sin ninguna sensación, se dicen sensibles" (*MSI*, AA 02: 8). En el texto latino, solo *sensualis* y *sensitivae* aparecen en cursivas.

[76] "Todo lo que se comporta como objeto respecto de nuestros sentidos es un fenómeno, y lo que no tocando a nuestros sentidos contiene solamente la forma singular de la sensibilidad, pertenece a la intuición pura […]" (*MSI*, AA 02:13).

[77] Esta distinción se introduce en el §14 donde Kant trata el concepto de tiempo, y también vale para el de espacio que trata en el §15. "Por consiguiente, *la idea de tiempo es una intuición*, y puesto que es concebida previamente a toda sensación como *relación* de las condiciones dadas en las cosas sensibles, es una intuición, no **sensitiva**, sino pura" (MSI, AA 02: 13). Se ha resaltado la expresión sensitiva para llamar la atención sobre la corrección que se ha hecho de la traducción de Ceñal. Él traduce en este pasaje "*sensualis*" por "sensible" pero antes ha empleado sensible para "*sensitivae*" como se puede apreciar en una nota precedente. Es muy probable que la distinción entre '*sensualis*' y '*sensitivus*' que Kant utiliza en *La Dissertatio* se explique por la influencia de Baumgarten en Kant. Baumgarten no desarrolla una distinción entre forma y materia relacionadas a '*sensitivus*' y a '*sensualis*' respectivamente, como la que introduce Kant en La *Dissertatio*. Sin embargo, de acuerdo con Pimpinella, a diferencia de Wolff que estaba interesado en dar respuesta a cómo los conocimientos sensibles dan cuenta del mundo externo y utiliza el concepto de 'idea sensual' para hablar de representaciones simples y precisas de los compuestos sensoriales, Baumgarten que está interesado en entender la lógica que subyace al mundo del arte significa con '*cognitio sensitivae*' el conocimiento propio de la parte inferior de la facultad cognoscitiva en su conjunto y no el conocimiento de los sentidos en el sentido estricto. De ahí que utilice '*sensualis*' para las representaciones propias de los sentidos y '*sensitivus*' para las facultades inferiores en general (Cf. Pimpinella, 1996: 480, 486-496).

entre la metafísica y las ciencias" (Vázquez Lobeiras, 2004b: 41) a partir de la ya conocida división cualitativa entre el conocimiento sensible y el conocimiento intelectual que rompía a su vez con la idea racionalista de que la diferencia entre ambas modalidades de conocimiento era solo lógica y de grado, correspondiéndole al conocimiento sensible lo oscuro y confuso, y al intelectual lo claro y distinto. En la *Dissertatio* Kant distingue entre un 'uso lógico' y un 'uso real' del intelecto. Gracias a la actividad de comparación y reflexión del primero se puede convertir a la *apparientia* (*MSI*, *AA* 02:7) en experiencia, la cual tendrá un carácter objetivo, es decir científico. Por su parte, el 'uso real' quedaría exclusivamente destinado al conocimiento de las cosas como son en sí mismas, pues como bien señala Vázquez Lobeiras: "la ciencia crece en el dominio de la experiencia y no puede alcanzar el ámbito de la reflexión racional pura, que revierte exclusivamente sobre la condición racional del ser humano, es decir sobre la condición de posibilidad de la ciencia misma" (2004b: 50). Como se sabe, la confianza sobre la posibilidad de acceder a lo nouménico por vía intelectual será abandonada en la *KrV*, pero lo que el método separativo permite rescatar es la posibilidad de pensar la capacidad intelectual pura de manera completamente autónoma para generar conocimiento, es decir, independientemente de la sensibilidad y, por ende, en tanto 'conocimiento puro' convertirse en objeto de la indagación trascendental: "El postulado del uso intelectual real debe ser reconocido como el primer paso de Kant en el camino hacia un nuevo campo de investigación: el de la conciencia en tanto que pura, es decir, vaciada de todo contenido empírico y, sin embargo, cognoscente" (Vázquez Lobeiras, 2004b: 42)[78].

El 'uso real del entendimiento' en la *Dissertatio* si bien está todavía reservado a los "conceptos mismos de las cosas o de sus relaciones" (*DMI*, AA 02: 393), revela que Kant tiene ya una respuesta a la pregunta por el origen de los conceptos de la metafísica cuando afirma en el § 8 que ellos son 'adquiridos' y que se han de buscar en la misma naturaleza del intelecto puro "no como conceptos *innatos*, sino como abstraídos de las leyes connaturales de la mente (habida cuenta de su ejercicio con ocasión de la experiencia)" (*MSI*, AA 02: 395). Los conceptos a los que se refiere el pasaje son los de posibilidad, existencia, necesidad, sustancia, causa, etc. Como se sabe, estos conceptos formarán parte de la tabla de categorías que Kant establecerá en 1781 en la *KrV* y que allí serán concebidos como formas *a priori* del entendimiento o conceptos puros de este ya solo aplicables a la experiencia. De acuerdo con lo explicado, se puede observar que el otro motor decisivo, además del método separativo o del aislamiento de la razón para explicar del todo el alejamiento de la lógica de la doble fundación en la psicología y en la metafísica wolffiana, tiene que ver pues con la teoría de la adquisición originaria[79] que se aplica también para los conceptos de tiempo y espacio (Cf. *MSI*, AA 02: 406).

[78] La lectura de la *Dissertatio* siguiendo la pauta del método separativo permite apreciar en mayor medida la novedad y la mayor cercanía entre la concepción de metafísica en aquella obra y la lógica trascendental en la *KrV*. Por el contrario, la interpretación más común, que es la que enfatiza el interés de Kant por separar los ámbitos sensible e inteligible para que el sensible no contamine el inteligible acentúa la intención dogmática de Kant de encontrar un acceso racional a las cosas como son en sí.

[79] "Así, pues, no dándose en la metafísica principios empíricos, los conceptos en ella presentes no se han de buscar en los sentidos, sino en la misma naturaleza del intelecto puro, no como conceptos *innatos*, sino como abstraídos de las leyes connaturales de la mente (habida cuenta de su ejercicio con ocasión de la experiencia), y son por lo mismo *adquiridos*" (*MSI* AA 2: 395). Cabe indicar que la expresión literal "adquisición originaria" es utilizada por Kant en *La polémica con Eberhard*, en el marco del rechazo de la *KrV* a representaciones creadas o innatas, la cual explica la procedencia jurídica de este término para indicar que se trata de explicar el origen de algo donde antes no existía nada, que no pertenecía a nadie y que surge de una acción (Cf. *UE*, AA 08: 221-222). Al respecto, Vázquez Lobeiras considera que estamos ante una pieza fundamental del idealismo trascendental que con frecuencia pasa desapercibida, pues representa la superación del innatismo racionalista y una de las expresiones más logradas de la dessustancialización del *cogito* cartesiano operada por Kant (Cf. 2004: 79). Para profundizar sobre el tema de la adquisición originaria con un alcance más sistemático puede consultarse con provecho el estudio más completo que existe sobre el tema de Oberhausen (1997). Entre otros aportes, el autor ha propuesto entender la deducción

En esta línea y con algunos matices importantes para extraer algunas conclusiones respecto a la relación entre la lógica, la metafísica y la lógica trascendental en gestación, la reciente investigación de Rivero (2014)[80] ofrece un marco de referencia incluso algo más temprano que el de la *Dissertatio* para mostrar que en la fase *k*[81], período que comprende los años 1769-1770, Kant habría radicalizado la concepción de metafísica que ya sostiene en 1766 en *los Träume* y que define la metafísica como "la ciencia de los límites de la razón humana" (*TG*, AA 02: 368). Esta radicalización[82], que trae como novedad la preocupación de Kant por el origen de los conceptos, está expresada notablemente en la *Refl*exion *3946*:

---

de las ideas de la razón también como un proceso de adquisición originaria. En esa línea Caimi, recientemente ha intentado dar más consistencia a esa propuesta (2019: 458). Especialmente importantes son las interpretaciones de Longuenesse (Cf. 2000: 252-253, 2005: 26-29) y la de Rosales (2011). Este se ocupa de la adquisición originaria de las categorías en relación con el esquematismo. A su contribución se le hace una detenida referencia en el tercer capítulo. Sobre la adquisición originaria en relación con las categorías también es interesante la comparación con el innatismo de Leibniz que realiza Vanzo (Cf. 2018: 19-45).

[80] Esta publicación recoge la tesis doctoral del autor: *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklugsgeschichtliche Untersuchung*. Como se puede apreciar por el título, se trata de un estudio evolutivo del concepto de ontología. Sin embargo, en él se toma como punto de partida y marco de referencia los conceptos de 'arquitectónica' y de 'sistema'. Rivero establece tres momentos en la evolución de este concepto en Kant. El primero se sitúa en 1755 y corresponde a la etapa metafísica de Kant, con ese nombre se busca señalar que no hay aún ruptura en Kant con la tradición que le precede; el segundo corresponde al período 1762-1764 y lo denomina el momento metodológico. Los planteamientos de este período se dejarían notar aún en una obra como los *Träume* de 1766. El tercer momento lo sitúa entre los años de 1769-1772, en los que el autor encuentra que se produce una orientación hacia el sujeto (Cf. 2014b, p. 36). Se toma en cuenta aquí también un artículo que recoge los principales resultados de la tesis del autor (Rivero, 2014a). El autor concuerda con la interpretación de Vázquez Lobeiras en que la definición de metafísica de la *Dissertatio* introduce la novedad de restringir esta disciplina al conocimiento puro, pero uno de los aportes más interesantes de su trabajo consiste en haber profundizado especialmente en el carácter subjetivo del concepto de ontología a partir del análisis de las *Reflexionen* de la fase *kappa*. A partir de estos análisis concluye que la *Dissertatio* no tiene que ser vista como una obra dogmática sino cercana a la *KrV* en lo 'metodológico', es decir, respecto al uso real del intelecto. En realidad, Vázquez Lobeiras también pone bastante énfasis en el uso real del entendimiento y en la tesis de la adquisición originaria de Oberhausen como uno de los hilos conductores que conecta la *Dissertatio* con la *KrV*, pero al ver entre los *Träume* y la *Dissertatio* un movimiento de tipo pendular y no la radicalización del concepto de metafísica de la obra de 1766, no atiende a diferentes aspectos del giro subjetivo de los que trata Rivero entre otros análisis, concentrándose en la crítica pormenorizada de Kant a la metafísica de Baumgarten. Tanto el trabajo de Vázquez Lobeiras como el de Rivero ofrecen un importante soporte para los temas que se tratan en este apartado.

[81] Establecer una delimitación definitiva y precisa de esta fase es algo bastante delicado si se toman en cuenta los cuestionamientos de la datación de las *Reflexionen* de Kant proporcionada por Adickes. Conrad detectó un error correspondiente a la fase β del legado manuscrito de Kant que Adickes atribuyó con criterios meramente subjetivos al período 1752-1755/1756 (*HN* AA 14: xxxvi). Según Conrad habría que considerar esta fase en su totalidad como un año posterior (Cf. Conrad, 1994, 46-52). El trabajo de Conrad lógicamente propició que otras investigaciones en esa línea cuestionaran con fundamento la datación atribuida a otras fases. Tal es el caso de la fase *k* sobre la que hay un importante debate, debido a la proximidad de esta fase a la *Dissertatio*. Así, por ejemplo, Rivero hace referencia a una discusión previa al trabajo de Conrad, entre Hinske (1970) y Schmucker (1974), sobre la datación de la fase *k* que el segundo considera correcta mientras el primero ha criticado duramente. Rivero toma partido por el último, dado que los resultados de sus investigaciones concuerdan con el argumento de Schmucker a favor de la continuidad del pensamiento entre los problemas que reflejan las *Reflexionen* de la fase *k* y los de la *Dissertatio* de 1770 (Cf. Rivero, 2014a: 70). Por otra parte, Vázquez Lobeiras considera que el argumento de Conrad es irrefutable, porque tiene que ver con el descubrimiento del desconocimiento de Adickes de que Kant comenzó a utilizar el *Auszug* un año después que empezara a dictar su curso de Lógica y que estableciera la datación de las *Reflexionen* con un año antes de diferencia, lo cual, afecta toda la datación desde esa fecha en adelante (Vázquez Lobeiras: 2001). Dado lo problemático que resulta adoptar una posición sobre la cuestión de la datación, para las pretensiones de este trabajo es suficiente con indicar las dificultades que existen. Por la proximidad entre la fase *k* y la fase λ, lo más probable es que lo que se trate en ellas corresponda a un mismo estadio del pensamiento de Kant. En cualquier caso, la razón por la que se ha tomado en cuenta la investigación de Rivero se justifica por la línea de continuidad que el autor intenta mostrar entre los años de 1766-1769 y la *Dissertatio.*

[82] Karin de Boer también defiende esta interpretación, aunque sus argumentos se centran en la concepción de crítica, que de acuerdo con la autora debe ser vista como una tarea que busca determinar los aspectos de la metafísica alemana del siglo XVIII que deben ser abolidos y aquellos que deben ser preservados. Para la autora ni la búsqueda de objetividad ni de un conocimiento puro están reñidos con la posibilidad del sistema metafísico científico vislumbrado por Kant. A este argumento se añade el que tiene que ver con el hecho de que ya en los *Träume* está presente la idea de la necesidad una delimitación del conocimiento en relación con la capacidad del entendimiento, de modo que su voluntad ya no lo desvíe del ámbito que le es propio. Por encima de todo, se trata de buscar la preservación del interés por las cuestiones relativas a la sabiduría y a la destinación del género humano (Cf. De Boer, 2020: 1-20).

> La metafísica accede al conocimiento solo por medio de la razón, la lógica trata de todo [conocimiento]. Todos los conceptos de la razón son generales; la lógica muestra la relación de lo general con lo particular. Pero la metafísica [muestra] el origen de los conceptos generales, hacia los cuales todo conocimiento debe ser reconducido (*Refl*. 3946, AA 17: 359) [83] .

Este pasaje le permite extraer al autor, acertadamente, la interesante conclusión de que el criterio para determinar el conocimiento específico de la metafísica "se ha de llevar a cabo desde una doble perspectiva: por un lado, a través de la *limitación* del conocimiento al conocimiento racional y puro; por el otro, a través de la determinación del *origen* de los conceptos" (Rivero, 2014a: 114). Así mismo, el autor indica que en un conjunto de *Reflexionen* de esta fase *k s*e acentúa la dimensión subjetiva y crítica del origen del conocimiento, lo que deriva en la necesidad de una exploración de la razón humana (Cf. Rivero 2014a: 115). Rivero muestra que la introducción de la razón humana (Kant) en oposición al conocimiento humano (Baumgarten) como objeto de la metafísica se hace evidente también con las consideraciones de Kant sobre la filosofía subjetiva y la filosofía objetiva como lo muestra la *Reflexion 3952*:

> La metafísica es una ciencia de las leyes de la razón humana pura y, por tanto, subjetiva. La filosofía pura objetiva tiene o bien principios analíticos sin todos los axiomas empíricos, o bien sintéticos. La primera se basa en juicios generales según la regla de identidad y en la subordinación de lo particular a lo general [...] La segunda tiene por objeto lo más general del sentido externo e interno (*Refl* 3952, AA 17: 362-363) [84]

Frente a la metafísica concebida como ciencia subjetiva, la filosofía pura objetiva que contiene principios analíticos estaría conformada por la lógica y la moral, mientras que la que tiene principios puros sintéticos lo estaría por las ciencias de la naturaleza. Esta *Reflexion* así como la definición de metafísica de la *Reflexion 3946* que Rivero establece como la definición de la fase *k* –más allá de la controversia sobre la cuestión de la datación– muestra a mi juicio

[83] La traducción ha sido tomada de Rivero (2014a: 114). Es importante indicar que esta *Reflexion* si bien está datada en la fase *k* tiene una "s" (*de späterer Zusatz*) que indica que este pasaje ha sido añadido después. Sin embargo, la determinación de la cronología es un asunto mucho más complejo. De cualquier modo, esta constatación no invalida la conclusión del autor que remite a una serie de *Reflexionen* en las que se vuelve una y otra vez sobre la cuestión del origen de los conceptos. Por otro lado, aun cuando fuera posterior el contenido del pasaje es valioso porque revela el esfuerzo de Kant por deslindar la lógica y la metafísica. Con relación a las letras 'g' y 's' que aparecen en algunos pasajes de las *Reflexionen* es preciso indicar que forman parte de las abreviaturas que Adickes ideó para su edición de las *Reflexionen*, la abreviatura 'g' para *gleicher Zusatz* o añadido simultáneo y 's' para *späteren Zusatz* o añadido posterior. Rasgos como el tipo de tinta o la superposición de líneas y entrelíneas permitían distinguir claramente los añadidos de la primera versión de la anotación. Si bien su datación ha sido sometida a revisión, sigue siendo útil como orientación general, pero hay que tomarla con cautela.

[84] La traducción es propia. „Die Metaphysik ist eine Wissenschaft von den Gesetzen der reinen Menschlichen Vernunft und also subiectiv. Die obiective reine philosophie hat entweder analytische principia ohne alle Erfahrungsaxiomen oder synthetische. Die erstere beruhet auf allgemeinen Urtheilen nach der Regel der identitaet und auf der unterordnung des besonderen unter das allgemeine [...] Die zweyte hat zum obiect das allgemeinste des äusseren und inneren Sinnes". La *Reflexion* 3952 evidencia con bastante claridad que Kant distingue la metafísica como subjetiva, pura y formal en la medida en que solo se ocupa de los principios de la razón. En esta fase aún no se ha producido el viraje a la experiencia. Pero se puede apreciar cómo se va perfilando en sus rasgos esenciales una ontología de nuevo cuño, que serán también los de la lógica trascendental. Sobre la base de esta y un conjunto de *Reflexionen* Rivero (Cf. 2014b: 203) mostrará que la distinción que se da entre la metafísica como ciencia subjetiva y otra ciencia objetiva es compatible con la concepción de la metafísica tal como es presentada en *La arquitectónica de la razón pura*, como ontología que se distingue de la fisiología racional. La ontología en la *KrV* solo se ocupa de la razón y del entendimiento en un sistema de conceptos y principios, mientras que la fisiología se ocupa del conjunto de los objetos dados (*KrV* A 846/B 874). La oposición subjetivo-objetivo de las *Reflexionen* tendrá su equivalencia en la oposición principios-objetos de la *KrV*. Para el tema de esta investigación, sin embargo, es importante tomar en cuenta que respecto a la contraposición que aparece también en *La Arquitectónica de la razón pura* entre metafísica de la naturaleza y metafísica de las costumbres, como división del sistema de la razón pura, la ontología que forma parte de la primera debe entenderse de acuerdo con Rivero (Cf. 2004b: 203) como una parte no implementada del sistema.

de manera mucho más clara la meditación de Kant sobre la escisión de la Lógica respecto a la Metafísica en relación con el conocimiento que la definición de la *Dissertatio*: "la filosofía que contiene *los primeros principios* del uso del *intelecto puro* es la METAFISICA" (AA, *MSI* 02:395). A su vez, considero que la posición que Rivero defiende adquiere su mayor interés y fuerza cuando argumenta a favor de tomar como referencia la radicalización de la definición de la metafísica en los *Träume*, en el arco temporal que va de 1766 a 1769 y, en adelante, para entender la *Dissertatio* en el marco del proyecto de la restricción del conocimiento metafísico al simple conocimiento puro. El giro subjetivo que evidencian las *Reflexionen* de los años 1769-1770 de la concepción de metafísica de Kant como ciencia subjetiva tienen su explicación para el autor en la decisiva influencia de Hume, pero a diferencia de Lothar Kreimendahl (1990)[85], para quien es la antinomia la que sirve de impulso al desarrollo de la filosofía trascendental, para Rivero lo determinante es el método escéptico, al servicio de una ciencia acerca del hombre y del sujeto, tal como Hume propone en su *Investigación sobre el entendimiento humano*. La fuerte presencia en esta obra de afirmaciones referentes a los límites del conocimiento humano y la necesidad de estudiar seriamente la naturaleza de la mente humana para diferenciar una metafísica verdadera de una falsa se traducen en el pensamiento de Kant de los siguientes años en una suerte de inspección de la razón que explicaría que hacia 1769-1770 y siguientes, la metafísica se entienda a partir de la reflexión de lo subjetivo racional frente a lo objetivo lógico, moral o empírico como lo atestigua la *Refl* 3952, anteriormente citada y esta otra que dice: "La metafísica es […] una ciencia de los conceptos y principios de la razón humana y no del conocimiento humano en general, en el cual se incluye lo empírico y lo sensible" (*Refl* 3946, AA 17: 359, trad. Rivero 2014a). Tomando en consideración que uno de los objetivos centrales de nuestro trabajo es mostrar el papel que juega la preocupación de Kant por el problema del error metafísico en la división de la lógica en analítica y dialéctica, hay un aspecto aún más importante de este enfoque interpretativo que guarda relación con el problema del vicio de subrepción del que da cuenta la *Dissertatio* y al que nos referimos en breve. Se trata de la atención que tanto Kreimendahl como Rivero prestan a la importancia del método escéptico en el propio desarrollo del concepto de metafísica tal como lo revela la *Carta de Kant a Mendelssohn del 8 de abril de 1766* y de la cual nosotros queremos destacar de manera mucho más específica su función catártica:

> No encuentro nada más aconsejable que arrancarle a la [metafísica] su vestimenta dogmática y tratar escépticamente los conocimientos establecidos; ciertamente la utilidad de ellos es solamente negativa (*stultitia caruisse*) pero prepara para lo positivo, pues la simplicidad de un entendimiento sano pero falto de instrucción necesita para adquirir conocimientos solamente de

[85] Kreimendahl reavivó una vieja discusión en torno a la *Reflexion 5037*, donde Kant confiesa que el año 1769 le dio una gran luz. En su influyente a la vez que polémico trabajo, Kreimendahl defiende la idea de que Hume habría sido el inspirador de la doctrina de las antinomias basado en una serie de investigaciones sobre los años inmediatamente previos a 1769 (Kreimendahl, 1990: 139). Anteriormente, Hinske parecía haber zanjado el debate de los primeros kantianos abierto por Benno Erdmann en una línea similar a la de Kreimendahl, al observar que el origen de ella radicaba en el diferente significado de antinomia del que partían los intérpretes, y evidenció que hasta la *Dissertatio* de 1770 en lugar de antinomia Kant utiliza el concepto de "*labyrinth*" (Hinske, 1966: 485). En este punto, si bien Rivero acepta la influencia de Hume como determinante para lo que acontece en el pensamiento de Kant en el año de 1769, se diferencia de diversas interpretaciones que siguen ofreciendo razones alternativas a las de Kreimendahl, en la línea de señalar el vínculo entre la influencia de la obra de Hume y la antinomia como el desencadenador de la filosofía trascendental (Cf. De Boer: 2020, Moledo: 2014b).

> un *Organon*; pero el pseudoconocimiento de una cabeza echada a perder necesita, en primera instancia, una *Kathartikon* (*Br*, AA, 10: 70).

La intención de Kant de arrancarle a la metafísica su ropaje dogmático a través de un catártico de la razón, confluye en tiempo y en concepción con el *Nachricht* de 1765-1766, así como con la tarea que se le da a la primera parte de la lógica de ser una especie de cuarentena como un correctivo y preventivo del error. Cabe, sin embargo, señalar respecto a la idea de la limitación del conocimiento que el pensamiento de Locke, a través de Meier, parece también haber ejercido una importante influencia y es interesante observar cómo en la *Cart*a *a Mendelssohn*, Kant distingue entre los límites (*Schränken*) de la razón y los límites (*Grenzen*) de la experiencia, preguntando si la razón no por sus propios límites sino por los que le impone la experiencia, estará en capacidad algún día de responder sobre cuestiones como el nacimiento y la muerte en sentido metafísico. Dejando en suspenso por ahora la función catártica de la mirada escéptica que ha posibilitado Hume en Kant, lo importante al margen de las otras influencias que ha tenido Kant en este proceso y que también Rivero reconoce, es observar cómo la lógica está aquí a medio de camino de su transformación en filosofía trascendental, y va perfilándose como el brazo crítico propedéutico que terminará identificándose en gran medida con la ontología en tanto ciencia que ya no lo será de objetos empíricos o metafísicos sino del "objeto en general" (*KrV* A 247/B 303-304).

De acuerdo con lo explicado, considero que releer los *Träume* y pensar las definiciones proporcionadas por Kant en los años inmediatamente previos a la *Dissertatio* o inmediatamente posteriores bajo esa nueva clave interpretativa, no tiene que ver solo con los límites del conocimiento en el sentido de la finitud humana en términos generales, sino con una profundización en la reflexión sobre los límites en relación con las facultades y los medios con los que se pueden conocer los objetos de acuerdo con su naturaleza, es decir, con una consideración de carácter metodológico sobre las ciencias, que se concentrará en diferenciar, en particular, la actividad de la razón respecto a la metafísica. En consonancia con lo anterior, este trabajo ofrece un argumento adicional que refuerza esta línea de interpretación. Dicho argumento considera la explicación que ofrece Kant de la *Dissertatio* acerca del método:

> En todas las ciencias cuyos principios son dados intuitivamente o por intuición sensible [*sensualem*] (experiencia) o por intuición, ciertamente sensible [*sensitivum*], pero pura [(…)], es decir en la ciencia natural y en la matemática, *el uso da el método*. […]. Pero en la filosofía pura como es la Metafísica, en la cual el *uso del intelecto* acerca de los principios es *real*, […]; en tal filosofía *el método antecede a toda ciencia*. [...]; pues, la exposición de las leyes de la razón pura es la génesis misma de la ciencia (*MSI*, AA 02: 411).

Lo explicado y este pasaje señalarían que cuando Kant escribe la *Dissertatio*, está ya al menos en posesión de una consideración decisiva de carácter metodológico respecto a la delimitación de la metafísica, y solo porque ha podido distinguir finamente lo que la diferencia de las otras disciplinas es que puede ofrecer una nueva definición del concepto de metafísica. Toda esta reflexión presente en Kant así como las definiciones comentadas, reflejan claramente una crítica directa a la concepción de la metafísica de A.G. Baumgarten[86], cuya definición al referirse a ella como la ciencia de los principios del conocimiento humano, según lo observó en

[86] "*METAPHYSICA est scientia primorum in humana cognitione prinicipiorum*" (Baumgarten: 1757, *AA* 17: 23). Esta definición de Baumgarten tal como lo documenta Vázquez Lobeiras, estaría ligada a la concepción de metafísica de Wolff en tanto la concibe como ciencia fundante de todas las ciencias. Esa vocación sistemática y arquitectónica la heredará Kant, pero la replanteará poniendo por encima a la razón y su capacidad de pensar su función en el conocimiento sobre los fundamentos de las ciencias, cuyo progreso está abierto y asegurado en el ámbito de la experiencia. (Cf. Vázquez Lobeiras, 2014: 50).

su momento Vázquez Lobeiras (Cf. 1998: 167) y recientemente Rivero (2014b) en una discusión pormenorizada sobre los diferentes aspectos de la metafísica de Baumgarten, al no dar cuenta de un conocimiento puro, resultaba demasiado amplia y no era posible distinguir en ella la especificidad de la metafísica ni de la lógica. En este punto cabe destacar la aportación de la primera. En su *Die Logik und ihre Spiegelbild* Vázquez Lobeiras realiza un exhaustivo estudio del desarrollo de la noción kantiana de metafísica en su diferenciación con la lógica, tomando como eje el programa de "aislamiento de la razón (*Vernunftisolierung*)" (172), que le permitirá a Kant ir perfilando las bases estructurales de lo que será su lógica trascendental desde el período que ronda la *Dissertatio* de 1770 al de la *KrV*. Sobre la base de un análisis de un conjunto de textos del *Nachlass* entre los que destaca la *Reflexion 4154*[87] –sobre los conceptos de materia y forma tanto en lo sensible como en lo intelectivo– Vázquez Lobeiras explica el modo cómo la lógica se relaciona con el conocimiento puro: "el entendimiento en su uso lógico puede, por supuesto, también referirse a conceptos 'puros', pero solo si cumple una función de ordenamiento lógico formal. En tal caso, los conceptos puros se presentan al entendimiento como el material de sus operaciones: Ellos le son 'dados'. El entendimiento opera con ellos independientemente de su origen y, en consecuencia, independientemente de si son puros o empíricos" (172)[88]. Es claro que aquí la autora destaca que en el 'uso lógico' del entendimiento los conocimientos puros le son "dados", para contrastarlo con el hecho de que en el 'uso real' y, por ende, en la metafísica, estos son adquiridos. Por otro lado, aunque Vázquez Lobeiras no situó este programa en un arco temporal más antiguo dentro del proyecto de la limitación del conocimiento al conocimiento puro como lo propone Rivero, su estudio sí da cuenta de la preocupación que Kant comparte con Feder respecto a la limitación del conocimiento de la metafísica en relación con las otras ciencias (Cf. Vázquez Lobeiras, 1998: 268), aspecto que refuerza la consideración metodológica de la Sección V de la *Dissertatio* sobre la que se dio cuenta anteriormente y que, como se expone en el tercer capítulo[89] de este trabajo, introduce una consideración también programática en la *Dissertatio* sobre el tema de la verdad y el error, aspecto que suele pasar desapercibido.

La consideración del método y el programa del aislamiento de la razón en el marco de una idea de la metafísica como limitación del conocimiento al conocimiento puro, que se acaban de explicar, se pueden confirmar en la correspondencia de Kant. Lu-Adler (2018: 128) ha llamado la atención sobre un aspecto de la muy conocida y referida *Carta del 2 setiembre de 1770 de Kant a Lambert*. Se trata del 'tiempo' y el 'motivo' por el cual Kant se ha tomado cuatro años en responder la misiva de aquel de febrero de 1766. En ella, Lambert coincide con Kant respecto a la verdadera filosofía como aquella que debe investigar la forma de proceder del entendimiento y no los objetos por sí solos sino en relación con el entendimiento, como el único método posible para la metafísica. Sin embargo, lo más importante de su misiva es que añade un extenso comentario en el que entre otras consideraciones se refiere a la importancia de distinguir entre la forma y la materia: "en metafísica lo que concierne a la forma es lo único que ha permanecido indiscutido […] Si bien la forma no determina materia alguna, sí que determina la ordenación de la misma […]" (*Br*, AA 10: 63). En su tardía respuesta Kant reconoce haber

[87] "Dado que hay materia sensible y forma, ¿no debería haber también forma y materia intelectual? La forma de la sensibilidad es doble: espacio y tiempo. La forma de la razón es doble: lógica y real. general y especial Razón y consecuencia". Traducción propia [„Da es beym sinnlichen materie und Form giebt, soll nicht auch im intellectualen materie und Form seyn? Die Form der Sinnlichkeit ist zweifach: Raum und Zeit. Die Form der Vernunft ist zweifach: logisch und real allgemein und besonderes | Grund und Folg"] (*Refl* 4154 AA 17: 436).

[88] Traducción propia „Der Verstand in seinem logischen Gebrauch kann sich freilich auch auf 'reine' Begriffe beziehen, aber nur wenn dieser eien formallogisch ordnende Funktion erfüllt. Die reinen Begriffe werden dem Verstand in einem solchen Fall als Materie seiner Operationen vorgelegt: Sie werden ihm 'gegebenen'. Der Verstand operiert mit denselben abgesehen von ihrer Herkunft und dementsprechend ungeachtet dessen, ob sie rein oder empirisch sind".

[89] *Véase infra* § 23. Error judicativo, subrepción y reflexión trascendental.

quedado impactado por la propuesta de Lambert y haber asumido la dificultad de elaborar todo ese tiempo un boceto de cómo vislumbra la configuración de la metafísica, así como del método[90] que le es propio (Cf. *Br*, AA 10: 96-97). Fruto del trabajo de esos años es la *Dissertatio* que le envía con dicha misiva a Lambert. Respecto al corto período entre 1769 y 1770 resulta muy reveladora la siguiente afirmación de Kant: "desde hace aproximadamente un año, me precio de haber llegado a conceptos que no temo tener que cambiar alguna vez sino ampliar; conceptos con los cuáles se podrá someter a examen toda clase de cuestiones metafísicas" (*Br*, AA 10: 63, trad. 2005). Como se puede apreciar, esta correspondencia muestra que, la metafísica, entendida en los *Träume* como la ciencia de los límites de la razón humana, ha encontrado el camino de la restricción al conocimiento puro en conexión con la meditación acerca de la distinción entre la forma y la materia. De acuerdo con lo explicado previamente, dicha distinción no solo se dará con relación a lo inteligible y lo sensible, sino también a aquello que en lo inteligible actúa como materia y como forma. Ahora bien, siendo la pareja conceptual forma/materia absolutamente esencial para la reflexión crítico trascendental, al referirse Kant en plural a conceptos, podría pensarse en algunos otros además de los de materia y forma, entre los cuáles perfectamente podría estar el de subrepción. Pero esta idea se formula aquí solo como una hipótesis plausible. En el tercer capítulo se ofrecerá un mayor sustento al mostrar que Kant vincula muy estrechamente este concepto con el de prejuicio y que este se ofrece también por Kant como fundamento en el que descansa la antinomia de la razón.

Tanto el programa del aislamiento de la razón como la redefinición de la metafísica, dentro del marco de la limitación del conocimiento metafísico al conocimiento puro, sustentados en la obra publicada de los *Träume* y de la *Dissertatio*, la *Carta a Mendelssohn de 1766*, el *Nachricht* de 1765-1766 así como en algunas *Reflexionen zur Metaphysik* y la correspondencia de Kant, ayudan a comprender también el nacimiento de la nueva disciplina de la lógica trascendental, donde la posibilidad de la metafísica tendrá su fundamento. No obstante, para dar cuenta del momento que la lógica trascendental en ciernes tiene en esta fase, respecto a su posterior doble papel en la *KrV* de presentar una lógica de la verdad y una crítica de la lógica de la ilusión, es necesario tomar en consideración que en la *Dissertatio* Kant establece como "*criterium veritatis*" (*MSI*, AA 02: 411)[91] de la metafísica, la distinción de las leyes puras de la razón de las leyes subrepticias. Se trata de un aspecto que suele pasar desapercibido tanto en los estudios sobre la verdad en Kant como en los estudios sobre la subrepción.

Rivero y Moledo son los autores que más se han aproximado al núcleo de este problema, aunque sin atender propiamente a la cuestión del 'criterio de verdad'. El primero muestra la concordancia que tiene el giro subjetivo del pensamiento de Kant en su definición de la metafísica de esta etapa con el tema de la subrepción de las leyes de la razón y hace un muy buen análisis de los axiomas de subrepción, pero no se detiene en el criterio. El segundo toma en cuenta el precepto metodológico que se basa en el *criterium veritatis*, pero tampoco se

[90] De acuerdo con Lu-Adler, entre los *Träume* y la *Dissertatio*, Kant pasa de la determinación de la metafísica entendida como los límites de la razón humana a la determinación de una ciencia que ya no es metafísica sino propedéutica (2018: 129). La autora desarrolla su interpretación mostrando que la transformación de la ontología en analítica trascendental, supone necesariamente una crítica de la razón pura, pues la ontología ya no podrá ser más un sistema del conocimiento de los objetos en general (Cf. Lu-Adler, 2018: 133). En este punto se puede apreciar un interesante contraste entre las interpretaciones de De Boer y Lu-Adler respecto a su posición sobre la metafísica. Mientras la primera considera que la metafísica se preserva si se toma en consideración la concepción de esta, de ser una ciencia sistemática gracias al trabajo crítico de delimitación, establecimiento de conocimiento puro y búsqueda de objetividad; la segunda, ve justamente en el estrechamiento del ámbito sobre el que puede darse un sistema del conocimiento, la transformación de la metafísica en crítica como propedéutica. Sobre este punto es preciso tener en cuenta las explicaciones que Kant ofrece sobre su idea de filosofía trascendental y de analítica tanto general como trascendental. Por ello, sobre la caracterización de la crítica de la razón y del conocimiento como propedéutica véase *infra* 9.1. La analítica como lógica de la verdad formal.

[91] Véase *infra* 23. 1. Distinción de la subrepción como criterio de la verdad en la *Dissertatio*.

detiene en el criterio mismo y vincula la explicación del ejemplo del problema cosmológico en la *Dissertatio* con la búsqueda de Kant de un método propio para la filosofía, cuyo resultado propedéutico más importante considera, siguiendo a Vázquez Lobeiras, es la definición del concepto de la metafísica en ese escrito (Cf. Moledo, 2014b: 53). Complementando estas aproximaciones, cabe enfatizar que solo si se toma en consideración que Kant introduce una suerte de *criterio catárticode la verdad*[92], que hace coincidir el 'recto uso de la razón' con 'los principios que surgen de la razón pura' cuya exposición es la génesis de la ciencia, se entiende que el precepto metodológico que consiste en "evitar cuidadosamente *que los principios domésticos del conocimiento sensible traspasen sus límites y afecten a lo intelectual*" (MSI, AA, 02: 30) valga para todos los problemas de error metafísico y que la redefinición de la metafísica en la *Dissertatio* dé origen a una futura lógica trascendental como propedéutica en todo su alcance.

> […] siendo así que en nuestro tiempo no está difundido para esta ciencia, otro método sino el que prescribe la Lógica en general para todas las ciencias, y siendo así plenamente ignorado el que es conforme al peculiar espíritu de la Metafísica, por esto no es extraño que los que se ocupan con esta investigación, dando vueltas eternamente a su piedra de Sísifo, parezca que hasta ahora apenas han logrado hacer un progreso (*MSI*, AA, 02: 29).

Kant está pues plenamente montado en los carriles que le permitirán alumbrar su lógica trascendental en los años que transcurren en la década de 1770: la limitación del conocimiento metafísico al conocimiento puro, la doctrina de la adquisición originaria y el criterio de la verdad y el error en la metafísica. Pero aún le queda por distinguir la función propia de la razón y el entendimiento, explorar más a fondo la subjetividad del sujeto y la interrelación de los conceptos puros entre sí, así como con las intuiciones para dar el vuelco definitivo hacia la experiencia. Los planteamientos de Kant sobre las cuestiones tratadas en la *Carta a Marcus Herz de 1772* relativas a la relación de los conceptos con el objeto, así como los problemas que Kant busca resolver en sus anotaciones de la llamada 'década silenciosa' no son objeto de estudio en este trabajo, pues la aproximación al problema del error con relación al conocimiento objetivo se trata aquí tomando como eje temático: el juicio. Por el contrario, la doctrina de la adquisición originaria es de especial interés, dado que en el tercer capítulo de este trabajo se establece un vínculo entre esta y la deducción metafísica de las ideas. Por tal razón amerita una explicación con la que se cerrará este apartado. Antes de pasar al punto anunciado, cabe señalar que una de las conclusiones a las que se puede arribar para el objetivo de este apartado es que la lógica trascendental surgirá de una diferenciación progresiva entre la lógica como ciencia subordinativa –de la relación de lo general con lo particular– y la metafísica –como ciencia que busca explicar el origen de los conceptos generales y fundamentales al que todo conocimiento debe reconducirse con independencia de lo sensible empírico, es decir, desde el ámbito del conocimiento puro, pero también de los principios de la razón y su 'recto uso' como fundamento del criterio de verdad. Cabe señalar que, si bien la posibilidad de la metafísica encontrará su respuesta en la lógica trascendental, la primera no se restringirá a ser lo que Vázquez Lobeiras

[92] Esta denominación es propia. En el apartado 23.1 se justifica ampliamente ese nombre. Si bien la investigación de Rivero (2004b) no menciona este criterio, considero que su enfoque es plenamente concordante con él.

ha denominado una "ontología de la experiencia"[93], esta continuará en un proceso de redefinición incluso en el período tardío del pensamiento de Kant[94].

Con el giro subjetivo moderno, muchos de los conceptos metafísicos de la filosofía tradicional pasan a ser vistos como *representaciones* del sujeto (Cf. Rosales, 2009: 39) y una de las cuestiones a resolver es la de la relación de dichas representaciones con el sujeto, así como el origen de ellas[95]. La respuesta de Kant a la pregunta por el origen de esos conceptos fundamentales a partir de la teoría de la adquisición originaria puede rastrearse no solo reconstruyendo la influencia de John Locke[96] y el innatismo de Gottfried Leibniz, sino también en la atención que recibió el problema aristotélico del *habitus* en la filosofía escolar alemana. En su trabajo *Kant and Aristotle. Epistemology, Logic and Method* (2016), Sgarbi ha realizado un estudio orientado a evidenciar la influencia de dicho concepto en la posición de Kant, cuyo resultado conviene exponer por tratarse de un tema muy poco explorado desde la influencia aristotélica en la filosofía alemana. Según el autor, fue Wolff quien le dio un gran impulso al estudio del *habitus* en conexión con el estudio de las facultades cognitivas humanas. De allí que su *Psicología empírica* se convirtiera en la disciplina de la lógica de las facultades[97]. Aunque Wolff se aparte notablemente del tratamiento que hace Aristóteles del *habitus*, mantiene la diferencia entre disposición y hábito, pues la primera es natural mientras que el hábito es una disposición adquirida que se obtiene con el ejercicio. Así mismo, considera que la facultad de conocer *a priori* caracterizada por la operación del razonamiento es un hábito, es decir, obtenida con el ejercicio. Pero lejos de ser relegada la doctrina del *habitus* a la lógica de las facultades, Wolff define la misma lógica como un *habitus*. La lógica para Wolff no es solo la ciencia que dirige las facultades cognitivas al conocimiento de la verdad sino el hábito de la demostración que lleva a cabo esa dirección, es decir, el medio. Más relevante aún es la distinción que hace Wolff entre la 'lógica natural' y la 'lógica natural adquirida'[98]. La segunda se refiere a la estructura cognitiva de la mente que es casi siempre adquirida por medio de su uso real o

[93] Con esta expresión la autora denomina al conocimiento puro *a priori* de las cosas en cuanto fenómenos, junto a la cual se perfila en el prólogo a la *KrV* también el fundamento de la metafísica de la libertad como un doble resultado del giro copernicano (Cf. Vázquez Lobeiras, 2004: 82-92).

[94] Este tema escapa los límites de este trabajo, pero una vez más vale la pena tomar en consideración las aportaciones sobre el tema de Vázquez Lobeiras y Rivero. La primera ha mostrado que algunas *Reflexionen* de la época de la *Dissertatio* permiten vislumbrar como se va perfilando el concepto de 'mundo inteligible', noción que ya no guardaría relación con un proyecto de la metafísica entendida como conocimiento teorético de las cosas tal como son en sí mismas, sino que queda restringida al ámbito práctico de la libertad y de la razón práctica. Sin dejar de considerar lo anterior, Rivero ha mostrado que la concepción de metafísica de Kant de 1787 coincide con la de 1793. Es decir que la metafísica se puede fundamentar y unificar por medio de la idealidad de la doctrina de espacio y tiempo, presente en la primera *Crítica*, y la realidad de la libertad defendida en la segunda *Crítica*, haciendo más estricta la división entre el uso teórico y práctico de la razón, y rechazando con ello la crítica de Pistorius de una transposición inconsecuente de sus principios (Cf. Rivero, 2014: 117-128).

[95] Esta pregunta guía parte de la obra del autor en su libro *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*.

[96] Sobre este punto véase la nota 28.

[97] Sgarbi defiende la tesis de que la lógica de las facultades proviene de *Sistema Logicae* (1601) de Bartholomeus Keckerman donde la lógica fue definida como "el arte de dirigir la mente en el conocimiento de las cosas" en particular en el entendimiento, conocimiento y en el pensamiento. Dicha lógica es a su vez derivada de los aristotélicos del Renacimiento, en particular de Jacobo Zabarella. La tradición aristotélica en la que Sgarbi propone contextualizar la lógica de las facultades supone considerar conceptos en lugar de términos, juicios en lugar de proposiciones, razonamientos en lugar de silogismos. El autor sostiene así que la lógica de las facultades emergió de la combinación de psicología y lógica a fines del siglo XVI partiendo de la silogística escolástica. La lógica de las facultades se diferenciaría así de la lógica epistémica y de la lógica de las ideas. De esta dos, la primera no cubre la dimensión psicológica, solo trataría de las condiciones universales y suficientes del conocimiento, así como de las relaciones inferenciales que envuelven actitudes epistémicas y proposicionales. De modo distinto, la lógica de las ideas se ocuparía de la combinación de una variada multiplicidad de contenidos mentales. La lógica de las facultades se ocupará, en cambio, del origen y uso lógico de las facultades naturales de la mente en el conocimiento de un objeto. Según Sgarbi, esta lógica habría nacido de la discusión sobre la teoría del *habitus*, específicamente del *habitus* del entendimiento (Cf. 2016: 20).

[98] Sgarbi sostiene que la lógica trascendental de Kant está fundada en la lógica de las facultades que es una lógica natural adquirida, la cual no es parte de la investigación crítica pero sí su real presupuesto (2016: 17).

efectivo[99] (Cf. Sgarbi, 2016: 42-44). El autor hace una aproximación a este tema en otros wolffianos como Baumeister, Baumgarten y Meier. Concluye que tal como se desarrolló en el wolffismo la doctrina del *habitus*, Kant habría estado familiarizado, entre otras concepciones, con las tres siguientes: 1) la existencia de un *a priori* no innato, sino adquirido en la forma de un hábito, 2) la relación del hábito con la formación de las estructuras lógicas del entendimiento en su uso y 3) la correspondencia entre hábito y subjetividad (Cf. Sgarbi, 2016: 47).

Realizadas estas explicaciones se puede apreciar mejor cómo convergen en un momento de inflexión para la filosofía crítica, en primer lugar, una concepción de la metafísica, que por una parte se diferencia de la lógica, pero por otra parte se aproxima a ella hasta convertirse en 'lógica trascendental'. Se separa porque los principios de la lógica general o formal no son suficientes para fundamentar la metafísica. Y se aproxima porque es concebida en completa independencia de elementos empíricos, al igual que la propia lógica. Este doble movimiento de diferenciación y aproximación se alcanza en la fase *k* y se plasma en la *Dissertatio de 1770*. En segundo lugar, el programa del aislamiento de la razón, con su correspondiente método separativo que parte de la distinción entre materia y forma, hace factible el llevar a cabo en la *Dissertatio* el proyecto de la *limitación* del conocimiento metafísico al conocimiento racional y puro. Dicha limitación no se mantiene de esa forma, claro está, en la versión madura de la *KrV*, porque en esta si bien se muestra que hay conocimiento puro del entendimiento, para que este proporcione conocimiento efectivo deberá estar referido a la experiencia, pero sigue intacta y se radicaliza más aún la limitación que implica la decisiva tesis que niega la posibilidad de una intuición intelectual en el ser humano y que es la que explica que en la *Dissertatio* Kant solo reconozca la posibilidad de una *cognitio symbolica* de lo inteligible. A su vez, se mostraría la diferencia cualitativa y no solo de grado entre el conocimiento sensible y el inteligible. En tercer lugar, la familiarización de Kant con la doctrina del *habitus* del wolffismo y su influencia en su doctrina de la adquisición originaria, en confluencia con su concepción de la intuición humana, pero sobre todo la expresa influencia de Hume en relación con la función catártica de la mirada escéptica, dejarán marcada la ruta para una progresiva mayor exploración de la subjetividad. Pues una vez que Kant abandone la posibilidad del acceso al mundo inteligible de las cosas en sí, la única vía posible que le quedará, en concordancia con las líneas previamente trazadas, será la de explicar la objetividad del conocimiento desde las propias estructuras y condiciones subjetivas del sujeto, lo que dará origen a su lógica trascendental. Es decir, esta se encaminará sobre la base de la conexión del uso puro del entendimiento con la dimensión pura de la sensibilidad.

Llegados a este punto es posible comprender lo que al inicio de este apartado se señaló siguiendo de cerca los planteamientos de Vázquez Lobeiras sobre la desvinculación de la lógica de la doble fundamentación wolffiana de la misma en la psicología y en la ontología. El que la intuición humana no pueda ser concebida como intelectual y el origen de los conceptos del 'uso real' del entendimiento se sitúe en las leyes connaturales de este, socava en sus fundamentos la idea de una ontología que concebía la *notio* (véase n. 52) como representación de la cosa misma, para aproximarla a una filosofía de los principios del uso del intelecto puro, que más de diez años después darán lugar en la *KrV* a la plasmación de su lógica trascendental, aunque ciertamente en una clave distinta, ya no nouménica sino fenoménica. Esta lógica trascendental en clave fenoménica es a la que Herbert Paton (1936: 78) se refiere en su *Kant's Metaphysics of Experience* tomando como sustento la afirmación de Kant de que el nuevo método inaugurado por la *KrV* promete a la "metafísica en su primera parte" (*KrV* B XVIII), es decir,

[99] El autor utiliza la expresión en inglés "*real use*" pero no se trata del *usus realis* en el sentido kantiano de la *Dissertatio*.

la de los conceptos puros *a priori* a los que pueden adecuarse los objetos de la experiencia, la marcha segura de la ciencia.

Sin embargo, la lógica trascendental no como ontología sino como propedéutica y catártico, es dirigida y configurada en su división interna por la reflexión sobre el error metafísico al que ya se hizo referencia en los apartados previos. Por ende, este apartado pretende llamar la atención, dentro del horizonte más amplio de lo que Rivero denomina una 'radicalización' de la metafísica como ciencia de los límites del conocimiento en los *Träume* y que conducirá los siguientes años al giro subjetivo: a la referencia en la *Dissertatio* a un *criterium veritatis*, como discriminación de las leyes de la razón respecto a las leyes subrepticias, en tanto criterio para conjurar el error metafísico. Sobre este criterio se funda el precepto que ordena evitar la confusión de lo sensible con lo inteligible y aunque solo se puede tener como plausible que dicho 'precepto metodológico' sea el resultado de la solución al problema cosmológico como propone Moledo, lo que sí se puede decir, y se evidenciará en el tercer capítulo, es que en torno a dicho problema hay una serie de aspectos que permiten aproximarse mejor a la génesis de la lógica trascendental en el marco de la preocupación de Kant por la metafísica. Si bien el *criterium veritatis* que funda el 'precepto metodológico' no vuelve a reaparecer con ese nombre posteriormente en la obra de Kant, le dará forma propia a la crítica de la apariencia ilusoria y con ello también a la misma futura división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales. Por dicha razón, se le denomina en este trabajo *criterio catártico de la verdad* y constituye uno de los hilos argumentales centrales para evidenciar la compatibilidad de la DIET con la lógica trascendental.

§ 5. El descubrimiento del error y la pregunta por la verdad

Si se quiere entender la respuesta que Kant ofrece a la pregunta por la verdad en su lógica trascendental, con todas sus implicancias, es necesario tomar en consideración primero su preocupación central por el descubrimiento del error. Como ya se adelantó en el §1 de este capítulo, Kant hace referencia en el *Prólogo* a la primera edición de la *KrV* a unos 'errores ocultos' en el 'fundamento', que la metafísica no ha podido descubrir (Cf. *KrV* A VIII). Esta consideración está relacionada con la preocupación de Kant por el problema de la 'ilusión' como 'fuente del error' y se convertirá en el problema central de la metafísica como lo hace constar en la *Logik*:

> […], para evitar el error, en suma, hay que procurar descubrir y explicar la fuente del mismo: la ilusión. Han hecho esto, sin embargo, los menos entre los filósofos. Han intentado solamente refutar los errores, sin denunciar la ilusión en la que se originan. Este descubrimiento y la disolución del error es un mérito mucho mayor en relación con la verdad de la refutación directa de los errores mismos, mediante la cual no se puede obstruir su fuente y no se puede impedir que la misma ilusión, porque no se la conoce, induzca de nuevo a error en otros casos (*Log*, *AA* 09: 569).

En consonancia con lo expuesto, afirma Leo Keeler en su *The Problem of Error from Plato to Kant: A Historical and Critical Study*, que Kant tiene la profunda convicción de que toda la metafísica descansa en un vasto tejido de ilusión, y que lo que se propone es una minuciosa investigación de la naturaleza del conocimiento, que a la vez que acota los límites en los que la verdad puede ser alcanzada, pone en evidencia dos cuestiones. Por un lado, por qué la razón tiende más allá de esos límites, y por otro, por qué cuando esta los transgrede inevitablemente se enreda en un tejido de error y engaño (Cf. 1934: 236). En este sentido la aproximación a la lógica trascendental desde la preocupación de Kant por el problema del error, pone en evidencia

de qué modo su reflexión sobre la verdad y el error subyace a la propia división entre la analítica y la dialéctica trascendentales, al mismo tiempo que arroja luz tanto sobre aspectos de la estructura interna de esta división como sobre los niveles de reflexión que alcanza la razón en la *KrV*. Es preciso tener muy en cuenta esta última cuestión para saber si el problema de la verdad en el pensamiento de Kant debe abordarse tomando como punto de partida el problema del conocimiento, o si, al contrario, hay que explicar el conocimiento tomando como marco de referencia el examen del problema de la verdad y el error. En esta línea ha afirmado también Sturm, en un reciente artículo, que para aproximarse al tema de la verdad en Kant podría ser equivocado no tomar en consideración la propia división de la lógica trascendental en una 'Analítica' y 'Dialéctica' caracterizadas como una 'lógica de la verdad' y una 'lógica de la ilusión' (Cf. Sturm: 2018: 114-115). Desde esta aproximación no es necesario ni prioritario pronunciarse o tomar posición respecto al debate existente sobre la concepción de la verdad en Kant, pues las posiciones defendidas por los diferentes intérpretes son tan variadas que hasta los trabajos recientes más documentados[100] deben adoptar criterios bastante específicos y cada vez más numerosos, para poder ofrecer orientación útil a quien quiera aproximarse a las posiciones en contienda en dicho debate. Lo que sí es necesario, es acercarse a los pasajes en los que Kant plantea la pregunta por la verdad tomando en consideración los diferentes contextos en los que esta se constituye en un problema o tema de reflexión, tal como lo han hecho Capozzi, Prauss, Vázquez Lobeiras, Straulino o Sturm. La primera ofrece una aproximación bastante exhaustiva al tema de la verdad en la lógica general, sin perder de vista que el objetivo de Kant es introducir una concepción de verdad trascendental de inspiración wolffiana como fundamento de toda experiencia, pero que debe superar las dificultades presentes en la concepción de verdad que predomina en la filosofía escolar alemana. Kant busca combatir, pues, que en algunas versiones de dicha filosofía, por un lado, la fundamentación de la verdad descanse en supuestos ontológicos, y, por otro lado, que en el plano lógico se incurra en el vicio de circularidad. Por su parte, Gerold Prauss llamó en su momento la atención en su influyente artículo *Zum Wahrheitsproblem bei Kant* sobre el sentido de la pregunta por la verdad y la necesidad de Kant de darle un adecuado alojamiento en el contexto de la lógica trascendental (Cf. Prauss, 1969: 175). Más de dos décadas después, Vázquez Lobeiras dio cuenta del problema de los criterios formal y material de la verdad en el marco de la discusión sobre la relación entre la lógica formal y la lógica trascendental en Kant, haciéndose eco principalmente de las posiciones de Prauss y Wagner (1977). Frente a la postura de Prauss, según la cual, el criterio de verdad formal en Kant no tiene valor alguno, y que, en consecuencia, la lógica formal sería una ciencia superada a través de la lógica trascendental, Hans Wagner ha defendido la idea de la complementariedad de los criterios de verdad formal y material, así como la necesidad de ambos en el proceso cognitivo (Cf. Wagner, 1977: 71-76). Recientemente, Straulino (2018) en discusión con Prauss, ha considerado que el sentido y objetivo de la pregunta en Kant no es la diferenciación entre la lógica general y la lógica trascendental como se desprende de la lectura de Prauss, sino la diferenciación entre una analítica y una dialéctica trascendental (Cf. 2018: 37). A diferencia de los dos anteriores, Sturm no entra propiamente en la discusión sobre la relación entre el problema de la verdad y la

[100] Sturm sostiene que sobre la base de la distinción entre la cosa en sí y el fenómeno, la distinción entre cualidades primarias y secundarias, el concepto de la carga conceptual de la experiencia (*concept-ladenness of experience*), la explicación sobre la unidad del juicio, la relación entre las condiciones de posibilidad del conocimiento y las condiciones de posibilidad del objeto, los filósofos han atribuido a Kant una asombrosa variedad de teorías (Cf. Sturm, 2018: 113). Ellas van desde la concepción epistémica, dentro de la que consigna a Posy, Putnam, Hacking y Moran; la teoría coherentista, en la que consigna a Walker y a Mensch; la teoría correspondentista suave, en la que incluye a Clark, Abela, y Van Kleve; la teoría semántica de Tarsky, en la que consigna a Prauss y a Hanna, y la posición que compara la concepción de verdad de Kant con el pluralismo, en la que ubica a Sher y a Vanzo (Cf. 2018: 113).

distinción entre la lógica formal y la lógica trascendental, pero como ya se anticipó anteriormente, ha llamado la atención sobre la necesidad de no perder de vista la división de la lógica trascendental en una 'lógica de la verdad' y en una 'lógica de la ilusión'. En este punto está más cerca de la posición de Straulino[101], pero mientras este último considera que "la pregunta misma por la posibilidad de la verdad es subsidiaria de las cuestiones sobre la posibilidad del objeto y del conocimiento" (2015: 17), Sturm considera que la comprensión de la verdad en Kant es conceptualmente independiente de su explicación del conocimiento y que, en parte, incluso lo guía y lo restringe (Cf. Sturm, 2018: 119). La orientación del enfoque de Sturm se hace más clara cuando afirma, tanto en relación con Lambert como a Kant, lo siguiente: "Su principal preocupación está en la explicación de la diferencia entre la verdad, la falsedad, y el sinsentido o el absurdo […], la comprensión de Kant sobre la verdad nos informa sobre el objetivo de los límites de la Analítica trascendental. Cualquier discusión en relación con estos asuntos debería empezar desde aquí" (Sturm, 2018: 132-133)[102]. Respecto a estas dos lecturas si bien considero que la posición de Sturm es acertada desde un punto de vista sistemático y de la motivación de Kant, ello no significa que en la evolución del pensamiento de Kant la reflexión sobre el problema de la verdad no se haya determinado mutuamente con el problema del conocimiento, como ha mostrado Straulino[103] al indagar sobre el tema de la verdad desde el Kant precrítico. Es más, en la *Logik*, el tema de la verdad es considerado como la 'perfección del conocimiento' según la categoría de relación y en el apartado donde Kant aborda este tema se trata también el de la falsedad y el error.

La pregunta por la verdad en el contexto de la lógica trascendental desde la preocupación por el error encuentra, ciertamente, respaldo en las declaraciones de Sturm, aunque con ciertas atingencias. Porque cuando Kant habla de errores en el fundamento de la metafísica y de ilusión como fuente de error, el error que realmente le preocupa cuando opone la 'lógica de la verdad' a una 'lógica de la ilusión' es el error de la metafísica. En este sentido, para hablar con precisión, no es la falsedad de tal o cual juicio, sino la 'disolución del error' (Cf. *Log*, *AA* 09: 569) en la metafísica[104], en función de la cual Kant piensa tanto la lógica trascendental como su articulación en una 'lógica de la verdad' y en una 'lógica de la ilusión'. Por ello, se podría decir que el interés de Kant en distinguir la verdad de la falsedad, tanto como el sinsentido y el absurdo, está supeditado incluso a esa preocupación por extirpar el error de la metafísica. Por otro lado, Sturm pone en relación el pensamiento de Kant y Lambert en torno al tema de la

[101] Coincidentemente ambos defienden una concepción correspondentista de la verdad en Kant, aunque en el caso de Sturm, se trata de un correspondentismo suave afín con el pluralismo (Cf. Straulino, 2015), (Cf. Sturm, 2018: 132).

[102] Traducción propia. "Their primary concern is with explaining the possibility of the difference between, truth, falsehood, and meaninglessness or absurdity […], Kant`s understanding of truth informs us about the aim and the limits of the Trascendental Analytic. Any discussion of related issues should start from here".

[103] El autor ha mostrado que en una fase temprana el pensamiento de Kant ofrece una fundamentación del conocimiento metafísico bajo una concepción analítica de la verdad. En un segundo momento, el descubrimiento de los juicios sintéticos ponen de manifiesto la necesidad de buscar una concepción distinta de verdad aunque los planteamientos de la primera fase aún se mantienen. Finalmente, establece un tercer momento, que se gesta desde la admisión en la *Dissertatio* de dos facultades cualitativamente distintas, sensibilidad y entendimiento, y que dos años después darán con la pregunta sobre la posibilidad de la referencia de una representación puramente intelectual a un objeto dado empíricamente. El período inicial de esta fase, en la que no hay una tematización expresa de la verdad, y que se extiende a la llamada década silenciosa, constituye el preludio de lo que el autor considera el aporte crítico de Kant a la pregunta por la verdad, la cual se plantea como la pegunta por la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, que no es otra que la pregunta por la verdad trascendental (Cf. Straulino, 2015: 151-5, 403-4). El único aspecto que Straulino parece haber dejado de lado en su estudio evolutivo del concepto de verdad en Kant, es la consideración del *criterium veritatis* presente en la *Dissertatio,* que en este trabajo según se ha indicado anteriormente, se denomina criterio catártico de la verdad y responde a la preocupación de Kant por el problema del error en la metafísica.

[104] En el apartado 3.1. se hizo referencia a los pasajes en los que Kant opone la verdad a la falsedad en el ámbito de la lógica general y en los que distingue el error como el tener algo falso por verdadero. Estando ya expuesta en el primer capítulo la definición lógica del error, en el segundo capítulo, se distinguirá el con más detenimiento el error epistémico del error metafísico.

verdad. No obstante, si bien el autor tiene justificados elementos para referirse a los temas del sinsentido y absurdo[105] como cuestiones que ambos pensadores distinguen de la verdad, por momentos su explicación parece solapar los planteamientos de Kant con los de Lambert de una forma muy directa. Si bien el lenguaje que utiliza es muy sugerente, la referencia al sinsentido y al absurdo sin una explicación de estos conceptos en Kant, podría dar pie a interpretar erróneamente[106] que la 'dialéctica trascendental' entendida como una 'lógica de la ilusión' puede ser pensada en términos de sinsentido y absurdo frente a la 'analítica trascendental' entendida como una 'lógica de la verdad' en cuyo ámbito tanto la verdad como la falsedad se hacen posibles[107]. Lo segundo sería, sin duda, correcto, pero no lo primero. Felizmente, Sturm aclara a continuación que los planteamientos de Lambert parecen estar restringidos a las cuestiones relativas a la verdad científica y no estar comprometidos con las consideraciones de Kant sobre el posible valor de verdad de los objetos suprasensibles, a los cuáles Kant no les niega ese valor sino el que pueda ser conocido (Cf. Sturm, 2018: 131). No es posible saber si esa es la razón por la que Kant critica a Lambert, señalando que analiza la razón pero que le falta la crítica (Cf. *Refl 4866, ca* 1776-8*)*. Como quiera que fuese*,* lo que no hay que olvidar es que la dialéctica trascendental, como ya se ha indicado anteriormente, tiene como tarea el develamiento de la ilusión trascendental, pero también la crítica de dicha ilusión, que terminará por reivindicar, bajo una clave distinta a la del conocimiento objetivo, el sentido y la significación para el pensar y la razón de temas como los de alma, mundo y Dios. En esta línea Vanzo afirma: "[…] si los juicios carentes de validez objetiva fueran absolutamente sinsentidos, extensas secciones de la Dialéctica trascendental de la *Crítica de la razón pura* y de la Dialéctica de la *Crítica de la razón práctica* no serían inteligibles" (2012: 17)[108].

El ámbito de mayor significación y el objetivo principal de la *KrV* siempre será el dejar un lugar filosóficamente viable para dichos temas. Por ello, para evitar generar cierta posible malentendido con las expresiones de 'sinsentido' y 'absurdo' empleados por Sturm, aunque no sin fundamento[109], aquí se preferirá hablar en el caso de la 'lógica de la verdad' como el ámbito

[105] Sturm muestra que para Lambert no se puede explicar la verdad independientemente de su contraparte, la falsedad, y tampoco puede ser explicada sin un contraste con lo absurdo o la falta de sentido (2018: 120-121). Esta explicación la provee Lambert en su *Architectonic*, donde dice: "Y si el predicado no puede aplicarse al sujeto en sí bajo ninguna condición, luego la aserción es simplemente impensable. En este caso, la oración no es solamente falsa sino completamente absurda" La traducción es propia „Und kann das Prädicat dem Subjecte an sich oder keinen Bedingung so zukommen: so ist die aussage des Satzes schlechtin nicht gedankbar. In diesen Falle ist der Satz nicht nur flasch, sondern vollends ungereimt" (Lambert, 1781: § 295)").

[106] Por supuesto, no considero que Sturm piense así, mi énfasis está puesto en que la forma de expresar su postura puede llevar a un equívoco. En Kant el uso del término significado está predominantemente ligado al conocimiento objetivo y, por ende. a la lógica de la verdad, pero no exclusivamente (véase *infra* nota 109). Por otro lado, no hay una relación de oposición entre la verdad y lo absurdo sino de esta con la falta de consideración de los límites del conocimiento (véase *infra* 6.4. La ignorancia, el absurdo y el error).

[107] Esta es la posición mayoritaria de los intérpretes de Kant tal como lo señala Vanzo, pero a su vez, él defiende la posición de que es posible hablar de juicios no objetivos que, sin embargo, pueden tener valor de verdad. Más allá de esta diferencia con los autores a los que Vanzo hace referencia, él concuerda con algunos de dichos autores en descartar la identificación de la crucial noción de validez objetiva con la posibilidad de tener valor de verdad, y con ello, la idea de que Kant haya sido un verificacionista respecto a la verdad o al significado. (Cf. Vanzo, 2012: 1-2, 8-11)

[108] Traducción propia. "[…] if judgments lacking objective validity were uterly meaninglesss, long sections of the Trascendental Dialectic of the *Critique of the Pure Reason* and of the Dialectic of the *Critic of Practical Reason* would be not inteligible".

[109] El fundamento radica en que, si se atiende en la *Dialéctica trascendental* al hallazgo de la ilusión trascendental que se revela en ella, efectivamente, la determinación de los errores que se originan a partir de dicha ilusión pasa por una consideración previa de la verdad y del error, así como de las condiciones para la significación objetiva (ver nota anterior). Ciertamente, en diferentes pasajes de la *KrV* Kant emplea los términos sentido (*Sinn*) y significación (*Bedeutung*) como sinónimo de realidad objetiva (Cf. *KrV* A 155-156/ B 194-195) y asocia el uso del entendimiento desligado de la intuición sensible a la pérdida de toda significación (Cf. *KrV* A 241/ B 300) al punto de considerar a los conceptos imposibles sin que les sea dado un objeto sin considerar la forma cómo estos pueden ser dados (*KrV* A 139/B 178). Sin embargo, Kant utiliza también la expresión "significación imaginaria (*eingebildete Bedeutung*)" (*KrV* A 84/B 117 para referirse a cuestiones que no tienen un fundamento

de lo que tiene sentido y significación objetiva frente a lo que no tiene 'sentido y significación objetiva' y constituye el ámbito de la 'lógica de la ilusión', es decir, frente a lo que –no tiene fundamento "*grundlos*" (*KrV* A 64/B 88")[110]– pero cuyo trasfondo bajo ciertas consideraciones críticas tendría un sentido y una significación teleológica o regulativa.

Ahora bien, en la medida en que uno de los objetivos de este trabajo es explicar no solo el error en Kant, sino la coherencia de la lógica trascendental con la doctrina de la imposibilidad del error total, en la que lo que se pone en juego es la concordancia de la razón y el entendimiento con sus propias leyes, se intentará mostrar que si bien tal como señala Straulino, la pregunta por la verdad en el contexto de la lógica trascendental tiene como objetivo específico introducir la distinción entre analítica y dialéctica, esta constatación no obsta para que se entienda también como un objetivo más general de la pregunta por la verdad, pero no menos importante, la distinción de la lógica trascendental de la lógica formal. Pues para dar cuenta del error como contraparte de la verdad en la dialéctica trascendental, no solo se deben tener en cuenta los principios de la 'lógica de la verdad' o analítica trascendental a los que contradicen los errores de la metafísica, sino también al mismo uso de la lógica formal como si fuera un *organon*[111] y, a ese nivel, el papel que cumplirán los criterios de verdad de la lógica formal para la evaluación de los errores en la metafísica. En esta dirección es posible adelantar que el principio de contradicción como principio lógico operativo de una razón que exige conformidad consigo misma, se erigirá en piedra de toque fundamental de la corrección del pensar para informar de un conflicto dialéctico en la propia razón y con ello como síntoma de un error. Así mismo, debe tomarse en cuenta a los otros criterios de la verdad formal, cuyas reglas apagógicas asociadas al principio de razón suficiente y tercio excluso serán empleadas por Kant para construir los dilemas que le permitirán evidenciar el conflicto de la razón consigo misma, así como su disipación. Por último, en el trasfondo de todo este conflicto la constatación de la propia actividad inferencial tanto del juicio como de la razón como base de su dialéctica entre otras razones, revelan junto con lo anterior, que aquello de lo que da cuenta la lógica formal tendrá su propia aportación al trabajo crítico de Kant y a la misma pregunta por la verdad, la cual no puede considerarse del todo respondida si no se toma en cuenta la solución al problema dialéctico[112]. Para cumplir con los objetivos mencionados, se continuará en el siguiente apartado con el análisis y comentario del famoso pasaje de Kant sobre la cuestión de la verdad, con el que se introduce la división de la lógica general en analítica y dialéctica en la *KrV*; cuestión sobre la que también se ofrece una explicación muy similar en la *Logik*, en el

---

objetivo o un fundamento racional, por ejemplo, términos como 'suerte` o 'destino'. Así mismo, utiliza también la expresión "significado lógico (*logische Bedeutung)*" para referirse a las categorías del entendimiento cuando no se aplican a un objeto de conocimiento (*KrV* A 147/B 186) o significación trascendental (*transscendentales Bedeutung*) (*KrV* A 248/B 305). Por otro lado, hace uso de la palabra 'significado' desde la consideración estrictamente lingüística cuando se muestra favorable a consolidar el significado de palabras antiguas antes que forjar palabras nuevas cuando se tienen dificultades para expresar un concepto (Cf. *KrV* A 312/B369). Sin embargo, la observación más relevante en relación con lo que se viene argumentado es que Kant considera que para el uso práctico de la razón uno está autorizado a aplicar conceptos intelectuales de acuerdo con la "significación analógica" (*analogischen Bedeutung)* (Cf. *KrV* A 406/B 432) en el uso teórico, a la libertad y al sujeto de ella. Sobre este último punto puede consultarse Capozzi, la autora no se ocupa específicamente del problema del significado, pero sí del tema del esquematismo analógico (Cf. Capozzi, 1987: 126-130). Sobre el tema del significado objetivo puede consultarse a Leserre (Cf. 2003: 207-225).

[110] En este sentido Prauss afirma que los juicios que son ilusiones trascendentales no son verdaderos ni falsos, sino simplemente carentes de sentido (*sinnlos*) porque Kant los llama sin fundamento (*grundlos*). (Cf. Prauss, 1934: 182). El autor remite al final del pasaje del apartado que se ocupa justo de la división en analítica y dialéctica trascendentales, donde Kant se refiere a la dialéctica trascendental como una crítica del entendimiento y la razón "para poner al descubierto la falsa apariencia ilusoria y las presunciones infundadas [*grundlosen*] de ella" (*KrV* A64/B88). Lo puesto entre corchetes en la cita es propio.

[111] Véase *infra* § 8. División de la lógica en analítica y dialéctica según los conceptos de *canon* y *organon*.

[112] Estas razones están desplegadas en el tercer capítulo. Véase *infra* 17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo, 22.2. La solución de la antinomia de la razón pura y 22.3. El papel regulativo de la idea cosmológica y la concordancia de la razón consigo misma.

apartado donde se aborda la perfección del conocimiento según la relación. En los subsiguientes apartados se complementará el comentario del pasaje mencionado tratando aspectos relacionados con el error y la verdad tal como están expuestos en la *Logik*, para poder abordar posteriormente la división clave entre analítica y dialéctica tanto en la lógica general como trascendental. Ello se hará tomando en consideración no solo los conceptos de *canon* y *organon* ya tratados anteriormente, sino también lo que pueda aportar toda la conceptualización sobre el tema del error que, como ya se indicó, está expuesto de manera más orgánica en la *Logik* y en algunas *Reflexionen.*

§ 6. CUATRO CONSIDERACIONES ACERCA DE LA PREGUNTA POR LA VERDAD

Como ya se dijo anteriormente Kant plantea la pregunta por la verdad al inicio del apartado donde introduce la división de la lógica en analítica y dialéctica. Vale la pena citar el pasaje *in extenso* para poder comentarlo.

> La antigua y famosa pregunta, con la que se pretendía poner en aprietos a los lógicos y se procuraba llevarlos a un punto en el que o bien tenían que dejarse sorprender en un miserable *dialexe*[113], o bien tuvieran que reconocer su ignorancia y, por tanto, la vanidad de todo su arte, es esta: *¿Qué es la verdad?* La definición nominal de verdad, a saber, que ella es la concordancia del conocimiento con su objeto, se concede aquí y se presupone; pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento. Es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que razonablemente se ha de preguntar. Pues si la pregunta es en sí absurda y exige respuestas innecesarias, tiene a veces también la desventaja —además de la vergüenza de quien la plantea— de que induce a quien descuidadamente la escucha a dar respuestas absurdas y a dar el irrisorio espectáculo de que uno (como decían los antiguos) ordeña al chivo y el otro sostiene debajo un colador" (*KrV* A 58/ B 82).

Este conocido pasaje se puede analizar respecto a cuatro cuestiones: 1) Sobre un dialelo o círculo vicioso al que conduce la pregunta ¿qué es la verdad?, que puede entenderse también como una petición de principio (*petitio principii*); 2) Sobre la definición nominal de verdad como concordancia del conocimiento con el objeto que se da como concedida y presupuesta; 3) Sobre la cuestión central de saber si existe o no un criterio universal y seguro de verdad; Finalmente, 4) sobre la ironía y el saber sobre el horizonte del conocimiento humano que se requiere para plantear adecuadamente la pregunta, si se quieren evitar respuestas absurdas, sin fundamento o fuera del alcance del intelecto humano.

6.1. El círculo vicioso

La cuestión del dialelo o círculo vicioso al que conduce la pregunta por la verdad solo puede ocurrir, lógicamente, bajo la suposición de la exigencia de dar cuenta de aquello que tiene lugar en la relación de correspondencia entre el conocimiento y su objeto, en la medida en que se presentan dos dificultades insalvables: i) la externalidad del objeto de conocimiento, ii) la condición del conocimiento de ser juez y parte para garantizar la fiabilidad del conocimiento sin una instancia dirimente externa a él mismo. Dicho en términos de la *Logik*:

> Ahora bien, solo puedo comparar el objeto con mi conocimiento en tanto que lo conozco. Mi conocimiento debe ratificarse a sí mismo, lo cual, empero, ni con mucho es suficiente para la

[113] El traductor indica que en la primera edición aparece el témino *Dialele* y *Diallele* en la edición de la AA (Cf. Caimi: 104, XCn270).

> verdad. Puesto que como quiera que el objeto está fuera de mí y el conocimiento en mí, solo puedo juzgar si mi conocimiento del objeto coincide con mi conocimiento del objeto. […] Este error fue achacado a los lógicos siempre por parte de los escépticos (*Log*, AA 09: 50).

El problema de la autorratificación del conocimiento presenta dos facetas: a) La primera tiene que ver con la comparación del conocimiento del objeto con el propio conocimiento, el cual revela que está atrapado, tal como señala Palacios, empleando una expresión husserliana en su estudio *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad*: en "la inmanencia de la conciencia, que de ningún modo puede salir de sí misma, para verificar si sus conocimientos coinciden con las cosas que existen fuera de ella" (1979: 30). Palacios considera que esta cuestión es la que merece la mayor atención y del mismo modo Straulino, quien sostiene que este constituye el aspecto central del problema (Cf. 2015: 179). De acuerdo con la interpretación de Straulino, el idealismo trascendental de Kant, en el que el objeto no puede ser pensado independientemente del sujeto del conocimiento, se plantea como un marco lógico trascendental para las cuestiones que son incapaces de superar el problema de la circularidad; b) La segunda y más importante faceta, a mi juicio, tiene que ver con la cuestión del criterio como instancia necesaria y legítima de ratificación. Desde el punto de vista metodológico, considero que esta última faceta en tanto 'exigencia' es independiente del problema anterior, pues, al margen de que se asuma una concepción de dependencia o no dependencia del objeto respecto del sujeto cognoscente, la comparación solo es posible con un criterio que en ese sentido opera como una instancia de validación objetiva. La posibilidad del conocimiento de verificar la correspondencia de sus conocimientos consigo mismo no sería tampoco suficiente para ratificar legítimamente su verdad sin un elemento de juicio para ello. De acuerdo con lo dicho, si bien el idealismo trascendental de Kant muestra que es en el ámbito de referencia espaciotemporal donde el conocimiento genera su objeto como fenómeno y con ello ofrece un marco para pensar la posibilidad de la verdad objetiva, para dicho fin no es determinante la superación de la radical exterioridad del objeto respecto al conocimiento, el cual pensado como cosa en sí al margen de nuestras representaciones es problemático; sino la condición *sine qua non* de que al entendimiento le sea dada una intuición sensible y que su síntesis obedezca a unos principios universales y necesarios. Así mismo, el problema del criterio de verdad trasciende en Kant al problema del conocimiento objetivo, en la medida en que fuera de este ámbito, hablar de un error o de los errores a los que conduce la ilusión trascendental y la forma de explicarlos, más allá de su relación con la transgresión que puedan suponer de las reglas que rigen el conocimiento objetivo – requiere distinguir y dar importancia muy probablemente a más de un criterio de verdad. Por lo tanto, si bien es innegable que la preocupación por la verdad en Kant y el problema del conocimiento parecen codeterminarse mutuamente, el problema del criterio de verdad y el error parece trascender el ámbito del conocimiento en la lógica trascendental como se tratará de evidenciar en los siguientes apartados.

Otro de los problemas del famoso pasaje de la *KrV* citado al inicio, sobre el que se ha debatido mucho, es cómo interpretar la afirmación de Kant de que la definición nominal de verdad se da como 'concedida' y 'presupuesta'. A partir de las respuestas ofrecidas, en tanto dicha definición nominal es identificada por Kant con la concepción de la verdad como correspondencia del conocimiento con el objeto, se ha dado pie a defender o a combatir en Kant una concepción correspondentista de la verdad en disputa con la concepción coherentista y con otras interpretaciones intermedias o menos restrictivas. Si bien algunas de estas interpretaciones ofrecen análisis muy interesantes cuya orientación en su momento se tomará en cuenta para aspectos puntuales de este trabajo, dicho debate no será materia de desarrollo aquí, porque no es relevante para el objetivo de este apartado. No obstante, para ubicarse en dicho debate y en general para el tema de la verdad en Kant, el trabajo de Straulino (2015) es sumamente

orientador. El autor diferencia tres grupos de estudiosos tomando como criterio el que defiendan una interpretación de la verdad en Kant como correspondencia[114]; o consideren que la definición nominal de la verdad es utilizada por Kant para trivializarla y rechazarla[115]; y finalmente, según adopten una interpretación menos restrictiva. En este tercer grupo[116] se encuentran quienes consideran que dicha definición nominal ofrece una explicación genuina del significado de 'verdad', pero que no compromete necesariamente con una teoría concreta, puesto que se presenta insuficiente para dar un criterio adecuado y para dar cuenta de todas sus características (Cf. Straulino, 2015: 166).

6.2. La definición nominal de la verdad

La referencia a la definición nominal en el pasaje sobre la verdad remite la distinción kantiana entre definiciones reales y definiciones nominales. Ello exige detenerse en la teoría de la definición de Kant, que está expuesta en la *Doctrina general del método* de la *Logik* y de la *KrV*. De acuerdo con esta teoría "*definir*, como la expresión misma lo indica, debe significar propiamente solo exponer originariamente el concepto detallado de una cosa, dentro de los límites de él" (*KrV* A 727/B 755). Cuando dice que su exposición debe ser originaria se refiere a que no debe ser derivada de otro concepto. El que el concepto sea detallado dentro de los límites de él alude a que se debe entender "como un concepto suficientemente distinto y determinado" (*Log*, AA 09: 140). Por cumplir con las dos perfecciones más importantes del conocimiento que son la distinción y la completitud se trata de un "concepto lógicamente perfecto" (*Log*, AA 09: 140). Del carácter de perfección de la definición se extrae como consecuencia para Kant que no puedan ser definidos en sentido estricto, ni los conceptos empíricos, ni los conceptos dados a priori al entendimiento, ni los conceptos arbitrarios, sino solamente los conceptos de las matemáticas (Cf. *KrV* A 729/B 757). En el primer caso porque el concepto empírico "nunca está encerrado en límites seguros" (*KrV* A 728/B 756). Por ejemplo, si se tiene el concepto de oro, alguien puede ignorar la característica de que no se oxida y pensar en él solo las notas distintivas de amarillo, metal, maleable. En este caso se está ante una 'denominación' de la cosa. En el segundo caso, el de los conceptos dados al entendimiento *a priori* como, por ejemplo, sustancia o equidad, dichas representaciones se mantienen oscuras salvo cuando se sabe que ellas son adecuadas a un objeto. Es decir, estos pueden "contener muchas representaciones oscuras que nos pasan inadvertidas en el análisis" (*KrV* A 729/B 757). Por ello, más que definición Kant prefiere utilizar el término 'exposición' para dichos conceptos. Finalmente, tampoco pueden definirse los conceptos arbitrarios, por los cuáles se puede proyectar, por ejemplo, la construcción de un barco-reloj. Este tipo de conceptos se basan en condiciones empíricas y no se tiene siquiera un objeto de él. En este caso se está más bien ante la 'declaración' de un proyecto. Sin embargo, son definiciones en sentido estricto los conceptos matemáticos en los que existe una síntesis arbitraria que puede "ser construida *a priori*" (*KrV* A 729/ B 757). Lo arbitrario en este último caso no debe asociarse en Kant con el capricho o azar sino con la plena correspondencia entre lo exhibido en la intuición y lo pensado en el concepto, en la medida en que este no ha deducido nada de otra parte. En el caso del concepto arbitrario se trata de algo fijado de antemano como un esbozo, pero cuya completud dependerá siempre de lo empírico, mientras que los conceptos matemáticos son los únicos en los que con la sola construcción del concepto se puede lograr la completud y la

[114] En este grupo son incluidos Martin Heidegger (1979), Hiltscher (1988), Höffe (2010), Susan Neiman (1994) y Underwood (2003).
[115] En este grupo se incluye Walker (1983), Esterhuyse (1972) y Hofmeister (1972).
[116] Capozzi (2001), Vanzo (2010), Cicovacki (1995), Nenon (1986) y Hanna (2000).

precisión en el conocimiento, porque se efectúa *a priori*. La arbitrariedad de su síntesis radica pues, en que estos conceptos están limitados por las condiciones necesarias fijadas en la intuición (Cf. L. Beck, 2013: 190-191). Esta afirmación se entiende mejor si se toma en cuenta que resulta del contraste que hace el autor de la definición matemática con la de los conceptos empíricos, mientras estos últimos se sintetizan según los límites impuestos por el contenido actual y el orden de los datos empíricos, en los conceptos matemáticos esa limitación está –tal como entiendo a Beck– prefijada en la intuición por el mismo concepto. Lo necesario proviene pues de esa delimitación previa o *a priori*.

Como se ha visto, a partir de la concepción de 'perfección de la definición' Kant extrae la consecuencia de que las matemáticas tienen definiciones perfectas, pero no la filosofía. Por lo tanto, esta última no debe imitar a las matemáticas anteponiendo las definiciones, "excepto solo a la manera de mero ensayo" (*KrV* A 730/B 758). Para Kant, en la filosofía, la definición como distinción precisa debe concluir la obra más que iniciarla, "se pueden emplear con mucho provecho también las definiciones defectuosas, es decir, las proposiciones que no son todavía propiamente definiciones, pero que por lo demás son verdaderas, y que son por tanto aproximaciones a ellas" (*KrV* A731/ B 759 n). Conviene ahora pasar a exponer la distinción entre definiciones reales y nominales para saber si la definición nominal de verdad puede quizás tomarse como una definición defectuosa utilizada por Kant al inicio de su lógica trascendental solo a manera de ensayo y de forma aproximativa.

Las definiciones nominales son meras explicaciones de nombres que "contienen el significado que se ha querido dar arbitrariamente a un cierto nombre y que designan […] la esencia lógica de su objeto o que sirven meramente para la diferenciación del mismo de otros objetos" (*Log*. AA 09: 143). Mientras que "*explicaciones de cosas* o definiciones reales son, por el contrario, las que son suficientes para el conocimiento del objeto por lo que respecta a sus determinaciones internas puesto que muestran la posibilidad del objeto a partir de notas internas" (*Log* AA 09: 143). En la definición nominal la esencia lógica no es más que el primer concepto fundamental de todas las notas necesarias de una cosa. Por ejemplo, si pensamos en cuerpo, no se requiere buscar sus rasgos en la naturaleza, se puede pensar en un objeto de tres dimensiones, que ocupa un lugar en el espacio, con un determinado tamaño y forma. Para entender el complicado concepto de definición real en Kant será oportuno remitirse a la propia *KrV*, dado que es allí donde el fundamento cognoscitivo se pone en relación claramente con la realidad objetiva del concepto, y este puede referirse, al menos, en ese marco teórico solamente a lo que posee realidad efectiva, es decir, a algo que exige ser mediado necesariamente por las intuiciones sensibles puras. Antes de proseguir es importante retener del pasaje de la *Logik* acerca de las definiciones reales, que este habla de determinaciones internas. En el apartado de la *Analítica trascendental* que está dedicado a la distinción entre noúmeno y fenómeno, Kant explica que las categorías no pueden ser objeto de definición real, es decir, no pueden hacer comprensible la posibilidad de sus objetos sin descender a las condiciones sensibles (Cf. *KrV* A 241/ B 300). Confiesa Kant así que antes no las definió al exponerlas en la tabla de las categorías, por no haber sido necesario en ese momento para el objetivo de su uso sintético, y por prudencia, para no precipitar una definición imprecisa, pero que, en realidad, el fundamento de esa precaución yace más hondo, razón por la cual, aunque se hubiera querido no se hubiera podido hacer. Introduce en este contexto una nota que dice:

> Me refiero aquí a la definición real, la cual no solamente acompaña al nombre de una cosa […] sino que contiene una *señal distintiva* clara por la cual el *objeto* (*definitum*) puede ser conocido siempre de manera segura, y por la cual el concepto definido se torna apto para la aplicación. La definición real sería, por consiguiente, aquella que no solamente hace distinto a un concepto, sino también, a la vez, a la *realidad objetiva* de él. Las definiciones matemáticas, que exhiben

en la intuición al objeto, de acuerdo con el concepto, son de esta última especie (*KrV* A 242n/ B 300).

El carácter seguro del conocimiento en las definiciones matemáticas descansa no solo en que se trate de conceptos construidos ni en la distinción del concepto sino en que al exhibirse el objeto *a priori* en la intuición, este no contiene ni más ni menos que su concepto y en ello radica su realidad objetiva.

Como se ha podido apreciar, la explicación de la distinción entre definiciones nominales y reales confluye con la conclusión a la que se arribó al exponer las razones por las cuáles no hay propiamente definiciones en la filosofía sino solo en las matemáticas. Pero en este caso, se puede apreciar, además, que el concepto de definición real escapa al marco de la lógica general. Si se retoma el pasaje de la *Logik* en el que se hace referencia a las definiciones reales como aquellas donde se dan determinaciones internas de las cosas, adquiere mucho sentido la explicación de Beck: "Debe haber en el *definiens* alguna determinación o compuesto de determinaciones que pueda ser 'capitalizado' en una posible experiencia sensible (intuitiva)" (Beck, L.W. 2013: 184). La definición real conlleva un elemento epistemológico del que la lógica general o formal prescinde porque abstrae de todo contenido. En esta dirección, el objetivo de esclarecer el sentido de la pregunta por la verdad en el marco *De la división de la lógica general en analítica y dialéctica* encuentra de especial interés la siguiente reflexión de Beck: "la lógica general no tiene en cuenta la diferencia trascendental entre un predicado y una determinación, y el abandono de esta diferencia es, por último, la razón por la cual la lógica, cuando se utiliza como un *organon* de la metafísica, se convierte en dialéctica" (Beck, L.W. 2013: 185).

Si se recuerda ahora la afirmación de Kant de que la filosofía no debe imitar a la matemática empezando por definiciones sino solo a modo de ensayo (Cf. *KrV* A 730/B 758), se puede señalar que una forma de interpretar la inserción de la definición nominal de la verdad en el pasaje que se viene analizando, es la de ser un ensayo que va a ser puesto a prueba. La definición nominal que consiste en la correspondencia del conocimiento con su objeto se da por 'otorgada' y 'presupuesta' no porque se suscriba la definición nominal como satisfactoria, ni para trivializarla porque de entrada se la desdeñe, sino como punto de partida y para someterla a análisis y a crítica. No obstante, dadas las exigencias que ofrece el concepto de 'definición' en sentido estricto, que se identifica a fin de cuentas con la 'definición real', y que toma como referencia modélica a los conceptos matemáticos, es evidente que Kant no estaría buscando que un análisis y crítica de la definición nominal de la verdad proporcione ulteriormente una definición real de ella, pues algo así es imposible. No obstante, cabe recordar lo que ya se dijo anteriormente, que en filosofía la definición precisa debe concluir la obra más que iniciarla. Sobre este punto, cabe llamar la atención sobre algo que se visualizará mejor en el desarrollo de lo que sigue. La distinción de la lógica general en analítica y dialéctica en la *KrV* no va del todo en paralelo con esta misma distinción en la lógica trascendental, cuando se trata de caracterizar su división en una lógica de la verdad y en una lógica de la ilusión. La analítica caracterizada como una lógica de la verdad es solo exclusiva de la lógica trascendental, mientras que la dialéctica como una lógica de la ilusión es válida tanto para la lógica general como para la lógica trascendental, así como la respectiva crítica de esta en sendos niveles. Queda claro que cualquier intento de definición de la verdad que aspire a salir de la mera definición nominal necesita de un marco de referencia distinto al de la lógica formal, además, también de un replanteo de la pregunta.

Una vez aclarado lo que es una definición nominal queda por explicar lo más importante: la identificación que hace Kant de la definición nominal de la verdad con la concepción de esta como la adecuación del conocimiento con el objeto. Para hacerlo vale la pena tener en cuenta

el contexto histórico filosófico en el que Kant piensa este problema. Kant pretende conservar con su revolucionaria concepción de verdad trascendental, por un lado, la función que cumple la concepción wolffiana de una verdad metafísica *trascendentalis* como garante de toda verdad y posibilitadora de toda experiencia, para cuyo objetivo propone un cambio de método que supone la explicación de la posibilidad de un conocimiento *a priori* porque quiere evitar que dicha concepción descanse en última instancia en fundamentos ontológicos como en el caso de Wolff y otros pensadores de la filosofía escolar alemana (Cf. Capozzi, 2002: 427-428). Pero, por otro lado, Kant quiere evitar la circularidad en la que incurre la concepción de la verdad en Crusius, quien en su intento de distanciarse de los lineamientos de Wolff plantea, sobre la base de una concepción de la verdad como adecuación –la 'verdad lógica' compartida por toda esta tradición[117]– el principio de cogitabilidad (Cf. Capozzi, 2002: 289-290). Dicho principio pretende establecer el criterio de lo verdadero y de lo falso a partir del mero pensamiento, como queda claramente expresado en el siguiente pasaje de su *Abhandlung*:

> La verdad es la concordancia de los pensamientos con las cosas mismas. Pero no se puede determinar ninguna otra característica natural de la verdad, más que la esencia del entendimiento mismo o la posibilidad de pensar (*cogitabilitas*) lo cual no significa que todo lo que se deja pensar sea cierto, sino más bien de esta forma, que todo lo que no se deja pensar, sea falso, y a la inversa, que todo lo que no puede ser pensado como falso, sea verdad (Crusius, 1744: § 27) [118].

Como se ha explicado previamente, lo que es de uso corriente en la época de Kant es el concepto de 'verdad lógica' como adecuación. Pero las referencias, por un lado, a la 'verdad metafísica' en Wolff apoyada en un fundamento ontológico, y por otro, al principio de 'cogitabilidad' en Crusius, validando un criterio de verdad desde el propio pensamiento, permiten visualizar los dos extremos del problema que representa para Kant dar una explicación satisfactoria de la verdad como adecuación, es decir, de cuál es la fuente de certeza de dicha adecuación. En las concepciones que recurren a Dios como garante de la verdad se evita la circularidad que en el extremo opuesto afecta a la autoratificación del conocimiento, pero se apela a un fundamento ajeno a toda evidencia objetiva. En una explicación como la de Crusius se evidencia un intento por prescindir de todo criterio que no provenga más que del pensamiento, pero no solo se incurre en el vicio de circularidad, Kant critica su concepción de verdad también por ser tautológica y por introducir la verdad como una cualidad oculta[119]. En

[117] Capozzi hace un breve repaso de las definiciones de verdad ofrecidas por filósofos como Wolff, Knutzen, Crusius, Meier y Baumgarten en las que se pone en evidencia que en el uso corriente de la época la 'verdad lógica' consiste en la adecuación. Por ello, considera que el punto de partida de la fundación de la concepción de verdad en Kant tiene como presupuesto la verdad como adecuación del conocimiento con el objeto, y es la que denomina definición nominal (Cf. Capozzi, 2002: 428-29). Llama la atención que entre los pensadores mencionados por Capozzi no aparezca Lambert. La razón de por qué Kant denomina definición nominal a esta concepción de verdad se explica más adelante.

[118] La traducción es propia. „Die Wahrheit ist die Überesinstimmung der Gedanken mit den Dingen selbst. Es kann aber kein anderes naturliches Kennzeichen der Wahrheit bestimmet werden, als das Wessen des Verstandes selbst, oder die Möglichkeit zu denken (*cogitabilitas*) welches nicht also zu verstehen, dass alles, was sich denken lässt, wahr seh, sondern vielmehr auf diese Weise, das alles, was sich nicht denken lässt, falsch sey, und umgekehrt, dass alles, was nicht als falsch gedach werden kann, wahr sey".

[119] Kant hace constantes alusiones en sus *Vorlesungen* a estos problemas de la concepción de la verdad de Crusius negando que el principio de cogitabilidad pueda tomarse como un auténtico criterio de verdad (Cf. *V/Lo-Blomberg*, AA 24:82, *V/Lo-Philippi*, AA 24: 468, *V/Lo-Bussolt*, AA 24: 669). Capozzi ha comentado en diferentes apartados de su obra la constante referencia de Kant al pensamiento de Crusius, con quien se muestra sumamente crítico. Cabe indicar que la más temprana de las lecciones aquí citadas está datada en torno a 1770. En relación con este dato, es importante tomar en cuenta que, en muchos otros aspectos, Kant estuvo muy próximo al pensamiento de Crusius y a su crítica a los planteamientos de Wolff, así como a los seguidores de Leibniz. Así, por ejemplo, respecto al problema del principio de razón suficiente (Cf. Schonfeld, 2000: 137-149). Pero antes de ello, en los escritos de 1755 y 1763 Kant mantiene una concepción de verdad cercana a la de Wolff. Es decir, una concepción

líneas generales se puede decir que Crusius representa un intento de tomar distancia del método matemático wolffiano como método modélico para la filosofía y, en ese intento, pretende instalar la lógica en un marco de referencia psicológico[120], sin llegar del todo a prescindir del recurso a Dios[121] en su explicación, pero evidenciando los problemas que surgen de la pretensión de ofrecer un criterio de verdad a partir de inferencias inmediatas del entendimiento sin otro elemento que el razonamiento. El problema de la llamada por Kant definición nominal de la verdad alcanza en Crusius una circularidad clamorosa. La forma en que Kant plantea la pregunta por la verdad en el famoso pasaje ya citado, y la identificación de la concepción de verdad como adecuación del conocimiento con el objeto con la definición nominal de verdad se entiende mucho mejor si se toma en cuenta el contexto referido. A propósito de ello, es importante tomar muy en cuenta algo sobre lo que ha llamado la atención Capozzi. A diferencia de los pensadores de la época, Kant considera que la verdad como adecuación concierne a la

analítica de la verdad (Byrd, 2004: 22-26) o lo que Schonfeld denomina un concepto de verdad como identidad nocional (Cf. 2000:134). Esta concepción de verdad que Kant tendrá como base en el período referido se encuentra expresada de manera clara en la *Nova dilucidatio*. El principio supremo de la metafísica para Kant es un principio según el cual la verdad radica en el doble principio simple y supremo de la identidad "lo que es, es; lo que no es, no es" (*PND*, AA 1: 389). De acuerdo con dicho principio, en toda proposición verdadera del tipo que sea, el predicado está contenido en el sujeto. Sin embargo, a pesar de esa fuerte analiticidad, Kant deja entrever que las notas que permiten identificar el concepto del predicado como incluido en el concepto del sujeto deben corresponder a cualidades existentes. Con relación a este aspecto, como indica Straulino, si bien Kant no desarrolla el aspecto existencial en sus escritos, la explicación que ofrece del principio de razón suficiente, pone en evidencia que su concepción de verdad en esta época es pensada con un necesario correlato ontológico. Para Kant, la verdad requiere de una razón determinante y, en un juicio, el sujeto está determinado por el predicado, lo que significa que este excluye lo opuesto. Se trata pues de buscar la razón no solo de la identidad nocional de sujeto y predicado, sino también de la exclusión de otros predicados (Cf. Straulino, 2015: 35-42). Por ello, Kant distingue dos tipos de determinación, un antecedente que explica el porqué, es decir, la causa del nexo entre sujeto y predicado, y, otra consecuente, que explica en qué consiste el nexo del conocimiento. Es decir, en una proposición no basta la razón determinante de carácter lógico que explica por qué a un sujeto le corresponde un determinado predicado, es necesaria una razón determinante antecedente que explique la causa o razón por la cual se da dicho predicado (Cf. (*PND*, AA 1: 392). En este sentido si bien la razón de conocer (*ratio cognoscendi*) es la razón de verdad, la razón de ser (*ratio essendi*) es la fuente de la verdad.

[120] Para Crusius la noción general de inferencia no solo no se reduce a la inferencia subsumtiva, sino que se adecúa a otros modos de inferir. Por ello propone indagar el intelecto mismo, su modo de actuar y sus modificaciones, pero lleva a cabo tal indagación en términos completamente psicológicos y a veces completamente introspectivos. Desde su posición de un psicologismo lógico extremo concluye que el silogismo no es la inferencia primaria ni la más natural. De este modo, considera la consecuencia inmediata, la inducción y la inferencia asilogística como ejemplos de razonamiento objetivo al mismo nivel que la inferencia subsumtiva. (Cf. Capozzi, 2002: 83-4). El núcleo de la crítica a Crusius sobre esta cuestión, se encuentra ya en el *Preischrift*, donde Kant se pronuncia sobre la insuficiencia de tomar la certeza como único criterio de verdad, es decir, que se ofrezca como fundamento de la verdad la imposibilidad de considerar una determinada cosa de otro modo que como verdadera. Kant distingue claramente entre lo que es una razón demostrativa y el sentimiento de convicción. La inmediatez del principio de cogitabilidad crusiano está reñida con la razón demostrativa en la medida en que esta última requiere de la mediación del análisis de los conceptos. Solo los principios indemostrables tendrían el carácter de inmediatez, Por lo tanto, el principio de cogitabilidad de Crusius sería indemostrable y no podría erigirse como el fundamento de la verdad de ningún conocimiento. Si bien la posición de Kant es clara al respecto, no parece muy consecuente con sus propios planteamientos como lo ha puesto en evidencia Straulino. El autor ha señalado que la crítica que hace Kant de la indemostrabilidad del principio de cogitabilidad es algo a lo que no parecen sustraerse tampoco sus propios planteamientos sobre los principios indemostrables de la metafísica. No obstante, indica que para Kant habría un fundamento de la verdad distinto a la mera convicción que sería el de la identidad de los términos en el juicio, es decir, habría un criterio lógico además del criterio subjetivo de la convicción. (Cf. Straulino, 2015: 80-83). En esta crítica Kant concuerda, no obstante, con Crusius en la necesidad de distinguir unos principios materiales además de los principios meramente formales, para que otorguen contenido proposicional a estos últimos. Sin embargo, la forma en la que Kant hace depender en última instancia la correspondencia de los términos del juicio de los principios indemostrables de identidad y contradicción o en la medida que exigen una explicación sobre la experiencia que no se da, evidencian, nuevamente, de acuerdo con Straulino, que su propuesta adolece de la misma debilidad que el criterio subjetivo de la convicción, es decir, de aquello que no se puede pensar de otra manera, y con ello, también de la insuficiencia de la certeza derivada de la necesidad lógica (Cf. Straulino, 2015: 83-84). .

[121] Para Kant, Crusius, pese a querer oponerse a Wolff termina también apelando a un supuesto ontológico. En este caso la verdad subjetiva o lógica entendida como adecuación entre las representaciones de un intelecto singular y el objeto, descansa en una verdad objetiva o metafísica en la que se da una adecuación de grado superior, que consiste en la cognoscibilidad de la posibilidad o de la realidad del objeto de parte de un intelecto cualquiera. Es decir, Crusius trata de la misma manera la verdad metafísica solo que poniéndola a un nivel superior. De hecho, para Dios que es la fuente de toda verdad y certeza la verdad subjetiva y la verdad objetiva coinciden (Cf. Capozzi, 2002: 85, 426)

verdad en general y no solo a la verdad lógica. En la *Reflexion 2145* datada en la primera mitad de la década de 1770, Kant afirma lo siguiente: "La verdad lógica radica en la concordancia del predicado con la representación que se ha tomado del objeto. [La] real: con la relación de la representación al objeto efectivo. La última es la verdad de las intuiciones. […]" (*Refl* 2145, AA 16:251)[122]. El que Kant denomine posteriormente el concepto de verdad como adecuación a la 'definición nominal de la verdad' revelaría que el concepto de verdad lógica va a experimentar en el pensamiento de Kant una "silenciosa y singular transformación" (Capozzi, 2002: 429). La diferenciación entre un plano representativo de la adecuación en la verdad lógica de un plano efectivo de la adecuación en la verdad real, como se puede apreciar en la *Reflexion 2145*, pasará a dejar la verdad lógica en su forma definitiva, en el plano estrictamente formal de la verdad, como la adecuación del entendimiento consigo mismo[123] y a pensar la definición nominal de la verdad como el *definiens* de la verdad real entendida como adecuación del conocimiento con el objeto. Las dos consecuencias más importantes de esta transformación que, de acuerdo con Capozzi, se pueden extraer son: 1) la verdad real y no la verdad lógica es la que va a necesitar de un soporte y una fundamentación en la verdad trascendental, pues la segunda se funda a sí misma, y 2) frente a la imposibilidad de establecer un criterio universal y material de la verdad –tal como se mostrará en lo que sigue– Kant sostendrá con mucho vigor un criterio de verdad formal por lo que se incurrirá en circularidad cuando se quiera hacer de este el criterio material de la verdad (Cf. Capozzi, 2000: 431). Esta última consecuencia tiene especial relevancia para entender que, si bien la pregunta por la verdad y el problema del criterio de verdad están pensados en Kant en última instancia para distinguir entre una analítica y una dialéctica trascendentales, esta división es indesligable de la división entre una lógica formal y una lógica trascendental. De modo que ambas distinciones son igualmente importantes, pues la dialéctica trascendental no puede ser pensada sin una lógica general cuya verdad formal se pretenda usar como criterio material. Desde el supuesto que introduce la DIET, que rige el principio según el cual la razón y el entendimiento no pueden contradecir sus propios principios, se puede plantear que este va a adquirir una especificación propia en el criterio de verdad de la lógica formal, del mismo modo que respecto a la lógica de la verdad en la analítica trascendental y de manera análoga en la dialéctica trascendental. Las dos primeras afirmaciones se terminarán de poner en evidencia en este capítulo y en el siguiente. Lo relativo a la dialéctica trascendental solo se podrá apreciar al final del tercer capítulo.

6.3. El criterio de verdad

Después de afirmar que la definición nominal de la verdad se da por asumida y presupuesta en el pasaje ya citado de la *KrV,* Kant prosigue con la afirmación "pero se quiere saber cuál es el criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento" (*KrV* A 58/ B 82)[124]. El desplazamiento de la pregunta por la verdad a la pregunta por el criterio de verdad –"porque tal es el sentido de la pregunta por la verdad" (*Log*, AA 09:50)– es el camino que encuentra Kant para hacer frente al intento de mantener el proyecto wolffiano de una verdad trascendental pero que se pueda fundar en la razón sin incurrir en algún tipo de vicio lógico o epistemológico y que busca evidenciar qué es aquello con lo que se puede contar y aquello que se debe abandonar

[122] Traducción propia. „Logische Warheit b esteht in der Übereinstimung der praedicate mit der angenommenen Vorstellung vom obiect. reale: [mit] die [Übereinsti] Beziehung der Vorstellung auf ein Wirklich obiect. Die letztere ist die Warheit der Anschauungen [...]". Esta *Reflexion* se ha estimado con más probabilidad entre los años 1773 y 1777 pero la fecha de datación posible podría abarcar incluso el período de 1770 hasta 1778.

[123] Al entenderse la verdad lógica como la adecuación del predicado con una representación asumida del objeto, esta consistirá básicamente en el acuerdo de la conciencia contenida en el juicio con las reglas formales del pensamiento (Cf. Capozzi, 2002: 430).

[124] En la *Logik* se dice "un criterio de verdad seguro, universal y útil en la aplicación" (*Log*, AA 09: 50).

si se pretende dar una respuesta a la posibilidad de la verdad real o efectiva a la que se ha aludido anteriormente.

Kant expone la dificultad o aporía que significa buscar un criterio universal y suficiente de la verdad en la exigencia de diferenciación de los objetos que supone la verdad entendida como adecuación de un conocimiento con su objeto, como se pone de manifiesto en el siguiente pasaje:

> Si la verdad consiste en la concordancia de un conocimiento con su objeto, ese objeto debe distinguirse, por ello, de otros; pues un conocimiento es falso cuando no concuerda con el objeto al que se refiere, aunque contenga algo que quizá pueda valer para otros objetos. Ahora bien, un criterio universal de verdad sería aquel que fuese válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos. Pero está claro que, puesto que en tal criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (referencia a su objeto), y la verdad concierne a ese contenido, […] no es posible dar una característica suficiente y a la vez universal de la verdad (*KrV* A 58-59/B 83)

La condición de distinción de un objeto de otros no es tan diferente a la exigencia de la temprana concepción nocional de la verdad a la que se hizo referencia anteriormente, que consiste en la determinación del sujeto por el predicado como la posición de algo con la exclusión de su opuesto, es decir, respecto a la necesidad de diferenciación de sus notas (véase *supra* nota 119). No obstante, allí se pensaba en una concepción analítica de la verdad cuyo ámbito de referencia de contenido no va más allá del conceptual mientras que en la *KrV* la piedra de toque de esta será el contenido empírico. Por otro lado, la alusión que hace Kant a la falsedad como la no concordancia del conocimiento con su objeto para enfatizar que el conocimiento falso pueda valer para otros objetos, se puede leer en dos sentidos, el primero, que el conocimiento falso corresponda por algún tipo de error a otro objeto sin más; el segundo, que el conocimiento falso aunque no contenga el elemento que lo haga válido para corresponder de pleno derecho al objeto de cuyo conocimiento es falso, posea algún tipo de elemento básico que lo haga válido aunque de modo insuficiente para otros objetos incluido el objeto del cual es un conocimiento falso. Es importante reparar en esta afirmación de Kant porque en la segunda plausible lectura, lo que contenga el juicio con el que se exprese el conocimiento falso, aun cando no sea adecuado a un objeto de manera específica, no perdería posible validez para otros objetos –validez que bien podría ser solo formal, dado que se habla de muchos otros objetos. Ciertamente, hay una cierta ambigüedad en esta afirmación, pero que parece intencional, en la medida en que le permite a Kant enfatizar, por un lado, por vía negativa la necesidad de la diferenciación de los objetos, para poder determinar tanto la concordancia como la no concordancia, y, por otro lado, sugerir la limitación de un conocimiento que tuviese validez para muchos si es que no puede dar cuenta de modo suficiente y específico sobre uno en concreto. Es decir, con esta rauda alusión a la posibilidad de la validez de un conocimiento falso para otros objetos, busca hacer evidente, por contraste, la imposibilidad de un criterio universal de la verdad en tanto este hace abstracción de los objetos. El que un conocimiento sea válido para uno no lo hace válido para otros y el que un conocimiento falso de un objeto sea válido para muchos otros conocimientos no es suficiente para que sea válido para todo el conocimiento. El fondo de esta cuestión es que la diferenciación del objeto que exige un criterio de verdad donde esta se entiende como concordancia del conocimiento con el objeto, debería conjugar lo universal y lo particular a la vez. Si el mismo criterio de verdad pretende satisfacer lo primero deja de satisfacer lo segundo. Pero si no satisface lo universal deja de ser un criterio y si no satisface lo particular deja de ser suficiente. La respuesta a la pregunta por el criterio de verdad es pues negativa. No es posible según Kant establecer un criterio de verdad que sea a la

vez universal y suficiente. No obstante, ello no implica que sea imposible pensar en varios criterios de verdad bajo los cuáles pueda darse una explicación de esta como concordancia del conocimiento con el objeto.

La forma cómo Kant enfrenta la imposibilidad de obtener un criterio universal y a la vez suficiente de la verdad lo conduce a distinguir el criterio formal y el criterio material de la verdad, los cuáles son esenciales para entender el alcance de la pregunta por la verdad en la lógica general y en la lógica trascendental, así como la división interna de estas en analítica y dialéctica. En la *KrV* la exposición de estos criterios está orientada más directamente a dicho objetivo mientras que en la *Logik* hay una exposición de tipo más conceptual, donde se precisan más algunos aspectos de dichos criterios, que a pesar de no ser expuestos en la *KrV* junto a la explicación de los criterios de verdad tendrán un lugar y una función específica en ella. Este es el caso, por ejemplo, de las pruebas apagógicas. En la *KrV* son tematizadas en la *Disciplina de la razón*, mientras que en la *Logik* son puestas en relación con el principio de razón suficiente, uno de los principios del criterio formal de la verdad. Asimismo, junto a la exposición de este tema aparece también en la *Logik* la tematización del error en su versión más completa desde el punto de vista de la lógica general y a la vez explícitamente asociado al objetivo del proyecto crítico kantiano de eliminar la fuente de los errores de la metafísica, como ya se indicó anteriormente. Por dicha razón, conviene complementar las explicaciones de sendos textos.

Kant distingue lo que pertenece a la materia del conocimiento y se refiere al objeto, es decir, a su contenido, de lo que concierne a la mera forma cómo la condición sin la cual un conocimiento no podría ser considerado tal y que está asociado al sujeto del conocimiento. El primero viene a ser, entonces, el componente objetivo, material y el segundo el componente subjetivo, formal. Las condiciones de lo objetivo y lo subjetivo se asocian aquí respectivamente al componente de lo dado desde fuera al conocimiento y al componente de lo provisto por el sujeto racional. En este contexto, tenemos, por un lado, lo material, objetivo, externo y, por otro lado, lo formal, subjetivo, interno. En concordancia con esta distinción Kant afirma: "En general uno puede decir, la verdad objetivamente es el acuerdo con el objeto; verdad subjetiva es acuerdo con las leyes del entendimiento y la razón" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 833)[125]. De acuerdo con estos dos criterios se afirma en la *Logik* que la cuestión del criterio de verdad se escinde en las preguntas sobre si existe un criterio universal material de la verdad y si existe un criterio universal formal de la verdad. "Para dilucidar esta importante cuestión hemos de distinguir bien lo que pertenece en nuestro conocimiento a la *materia* del mismo y se refiere al *objeto* de lo que concierne a la *mera forma cómo* aquella condición sin la cual un conocimiento no sería en lo absoluto conocimiento" (*Log*, AA 09:50). Para situarse mejor respecto a estos dos criterios de verdad, se puede adelantar que Kant defenderá la existencia de principios formales y a la vez universales de verdad, pero no la existencia de un criterio material y universal de verdad en el ámbito de la lógica general. No obstante, de acuerdo con Vázquez Lobeiras (1998: 104-105), en la medida en que la tarea de la lógica trascendental estudia la referencia material objetiva que se da entre los conceptos puros y los objetos en general cuando los primeros realizan la síntesis que hace posible los objetos de conocimiento, esta constituye legítimamente una 'lógica de la verdad'. Sin embargo, es preciso aclarar que esta referencia material no debe entenderse en sentido empírico, aunque, ciertamente, lo fundamenta. Se da la paradoja de que para la lógica trascendental lo 'material' es 'formal', es decir, lo material es el 'objeto en general', como 'posibilidad de objeto'. El objetivo de Kant es en este punto más modesto, se limita a señalar que, si bien no es posible establecer un criterio material de verdad en sentido empírico, se requiere una lógica que pueda explicar cómo la verdad pueda ser

[125] Traducción propia. „Generaliter kann man sagen, Wahrheit objectiv ist Uebereinstimmung mit dem Gegenstand; subjective Wahrheit ist Uebereinstimmung mit den Gesetzen des Verstandes und der Vernunft".

pensada como correspondencia del conocimiento con el objeto y las condiciones bajo las cuáles pueda ser determinado un objeto como tal. A continuación, se expondrán por separado cada uno de estos criterios con especial énfasis en el criterio formal de verdad que por ahora es el que se relaciona más estrechamente con los problemas vinculados al tema del error.

6.3.1. El criterio formal de verdad y la contradicción del objeto

Antes de pasar a explicar el tema de este apartado se hace necesario justificar el epígrafe utilizado, dado que Kant solamente habla del criterio de verdad formal y no de un criterio del error que es con el que se puede asociar la expresión 'contradicción del objeto'. La razón de esta denominación obedece, por tanto, a la interpretación que en este trabajo se propone: el criterio de verdad formal como criterio de la lógica general está al servicio de una doble función. Por un lado, acompañar con sus principios formales el trabajo de la lógica trascendental en su parte analítica, en tanto estos rigen formalmente el pensar en general, y, por otro lado, acompañar el trabajo de la dialéctica trascendental para evitar y/o para detectar el error metafísico. Por ahora basta con adelantar que esta bivalencia proviene de la naturaleza constitutiva y a la vez limitativa de la concepción de verdad trascendental en Kant. Estas afirmaciones ciertamente requieren una exposición escalonada de los argumentos, pero quedarán fundamentadas y clarificadas en el transcurso de la exposición de este capítulo.

Para Kant los criterios universales de verdad formal no son otra cosa que "características lógicas universales de la concordancia del conocimiento consigo mismo o lo que es lo mismo –con las leyes universales del entendimiento y de la razón" (*Log*, AA 09:51). La lógica formal es para Kant la que expone estas reglas universales y necesarias del entendimiento y, por lo tanto, presenta en estas mismas reglas criterios de verdad que descansen en el siguiente fundamento:

> pues lo que las contradice a estas es falso, porque el entendimiento se opone allí a sus reglas universales del pensar; y, por lo tanto, [se opone] a sí mismo (*KrV* A 59/B 84).

He aquí una primera manifestación del principio de la DIET en la *KrV*. La verdad de los principios formales de todo pensar queda ratificada por la imposibilidad de que el entendimiento se oponga a sí mismo. Esta idea recuerda la explicación en una *Logikvorlesung* que rechaza la posibilidad de un juicio completamente errado, porque allí: "el entendimiento se aparta de sus propias reglas" (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 395 [1772])[126]. Para profundizar en el significado de estos pasajes conviene tomar en consideración los siguientes tres elementos de análisis: 1) La afirmación de Kant en el §17 de la *KrV* de que incluso 'toda la lógica' está supeditada a la unidad sintética de la apercepción que se erige en el punto más alto de todo pensar y que "esa facultad, es en verdad, el entendimiento mismo" (*KrV* B 134); 2) La sutil diferencia entre la idea de un entendimiento que se opone a sí mismo y la de un entendimiento que se aleja de sus reglas; 3) La tesis de Vázquez Lobeiras[127] sobre la dessustancialización en Kant del *cogito* cartesiano y la de Fernando Moledo (2014b: 102-115) sobre el tránsito en Kant de una concepción sustancialista del alma a una concepción formal del yo en el período de la década silenciosa. De acuerdo con esta última investigación hacia el año 1775 Kant ya está en posesión de una concepción de la autoconciencia como unidad sintética de la apercepción en virtud de la cual todas las representaciones se pueden reunir en un todo de acuerdo con reglas que corresponderán a las categorías. Si bien no hay mayor información sobre la relación de la apercepción con los principios lógicos formales del pensar como el principio de contradicción

[126] Traducción propia. „So gehet der Verstand ganz von seinen Gesetzen ab".
[127] Véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

o de tercio excluido en el *Legado Düisburg*, parece posible plantear la hipótesis de que el supuesto de la DIET a nivel de la lógica general también fue adquiriendo forma en los contenidos de la lógica de Kant presente en la *KrV*. Entre el entendimiento que no se puede alejar de sus leyes y el entendimiento que no se puede oponer a sí mismo también parece consumarse o al menos explicitarse la idea de una absoluta identificación del entendimiento con sus propias leyes. Sin embargo, la manifestación de la DIET en la *KrV*, tal como se intentará mostrar a lo largo de este trabajo tiene un alcance aún mayor.

Ahora bien, aunque el criterio formal de la verdad es la condición *sine qua non* de esta, no es un criterio suficiente para la verdad objetiva "pues aunque un conocimiento fuera enteramente conforme a la lógica, es decir, no se contradijera a sí mismo, siempre podría todavía, sin embargo, contradecir al objeto" (*KrV* A 59/B 84). Con esta afirmación Kant no se refiere solo a la insuficiencia del criterio formal de la verdad para determinar cuándo el conocimiento es falso, sino también al uso ilegítimo de los principios de la razón y el entendimiento, es decir, a su pretensión de conocimiento efectivo del objeto como si la lógica fuera un *organon*. De qué modo eso supone una contradicción del objeto requiere una explicación más detenida, por lo que será retomada posteriormente[128] para explicar en qué sentido un principio perfectamente concordante con el entendimiento puede contradecir al objeto (véase *infra* §10. División de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales).

Con relación al criterio formal de la verdad es importante reparar en lo que dice la *KrV* respecto a que, al ser solo la condición negativa de toda verdad, el error que no atañe a la forma sino al contenido no puede ser descubierto por la lógica (Cf. *KrV* A 59-60/B 84). De esta afirmación se desprenden dos consecuencias importantes. La primera es que la 'verdad objetiva' de la que se ocupa la 'lógica trascendental' a diferencia de la 'lógica formal' debe contemplar junto al criterio formal, el criterio material de la verdad, pues el criterio formal por sí solo no sirve para detectar el error[129]. La segunda consecuencia es que si bien la lógica no puede descubrir el error que atañe al contenido, sí estaría en condiciones de descubrir el error que atañe a la forma. Si esto es así, cabe preguntar ¿cómo se determina el error que atañe a la forma en la lógica general?[130] ¿Se podría hablar de error en cuanto a la forma también en la lógica trascendental? Antes de abordar la cuestión del error formal en el pensamiento de Kant es preciso dar cuenta de cada uno los criterios formales de la verdad, pues, por ellos se rige como se evidenciará posteriormente también la doctrina de la imposibilidad del error total, especialmente, por el primero.

6.3.1.1. Criterios formales, pruebas apagógicas y error

Los tres criterios de verdad formales que Kant distingue corresponden a los tres principios de la lógica formal. Ellos son:

i. El principio de identidad y contradicción
ii. El principio de razón suficiente
iii. El principio de tercio excluso

Antes de pasar a exponer cada uno de estos principios lógicos es importante tener en cuenta la explicación de la modalidad de los juicios de acuerdo con los cuáles Kant distingue, en la

[128] Véase *infra* §10. División de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales.
[129] Más adelante se verá con más claridad que no se trata solo de distinguir lo verdadero de lo falso sino de poder explicar cuándo se da el error.
[130] Ver *infra* 7.1. Error formal y la apariencia lógica.

Logik, los juicios problemáticos, asertóricos y apodícticos. Ello en razón de que los principios lógicos en su versión más sistemática serán puestos en relación con la modalidad de estos juicios. Al respecto, cabe señalar que en la *Logik* se presentan en un primer momento solo dos principios lógicos: el de contradicción y el de razón suficiente. En la misma sección, pero hacia el final se expone nuevamente, además de estos dos principios, el principio de 'tercio excluso'. Capozzi hace referencia a estas dos presentaciones como listas[131]. Acá utilizaremos las expresiones 'primera exposición' y 'segunda exposición' cuando sea necesario referirse a una de ellas. Pues bien, es en la segunda exposición donde los principios lógicos se presentan vinculados a un tipo de juicio en función de la relación de modalidad. La modalidad es el momento a través del cual se "determina la relación del juicio total con la facultad cognoscitiva" (*Log*, AA 09: XX). De acuerdo con esta relación los juicios problemáticos van acompañados de la conciencia de la mera posibilidad, los asertóricos de la conciencia de la realidad y los juicios apodícticos de la conciencia de la necesidad del juzgar.[132] En lo que sigue se podrá apreciar primero de modo general y luego de forma pormenorizada cómo Kant establece la correspondencia entre los tres criterios lógicos enunciados y la modalidad de los juicios. Así mismo, se podrán ver los alcances de cada criterio lógico en relación con la función que cumple la lógica formal de detectar la falsedad en cierto tipo de inferencias. Este es sin duda un aspecto importante como medio que Kant utilizará para al esclarecimiento posterior del problema del error en la metafísica, específicamente para el caso de la antinomia[133]. Pero la cuestión previa no es un asunto menor, dado que la explicación de los criterios lógicos en relación con la modalidad de los juicios ayudará a esclarecer más adelante el problema que plantean los textos de Kant, acerca de si solo es posible hablar de error en el ámbito acotado de la experiencia posible. Es decir, dichos criterios permitirán establecer hasta qué punto Kant piensa los problemas de la verdad, el error, el sentido y el significado más allá del ámbito de los juicios que poseen validez objetiva, y con ello, si la misma concepción de verdad como correspondencia convive con una concepción más general o simplemente distinta, pero, a fin de cuentas, más decisiva para el fin esencial de la *KrV*. Me refiero a la concepción de verdad formal y su alcance en la crítica de la ilusión trascendental. Para poder abordar lo que sigue se debe tener en cuenta que para Kant el conocimiento se expresa a través de juicios en la medida en que tanto la verdad como el error tienen su lugar en el juicio (Cf. *Logik*, AA 9: 53).

El principio de contradicción determina la 'posibilidad lógica' del entendimiento o la 'posibilidad intrínseca' de un conocimiento, es decir, que sea posible en tanto no implique una contradicción, para juicios problemáticos. El juicio, de acuerdo con el principio de contradicción se expresa como una mera posibilidad, por ejemplo: el alma puede ser inmortal.

El principio de razón suficiente determina la 'realidad lógica', es decir, el que algo esté lógicamente fundamentado como materia para juicios asertóricos. Como se puede apreciar el vínculo entre el principio de razón suficiente y los juicios asertóricos se da para algo que esté

[131] Sobre el análisis y la comparación detallada de las *Reflexionen* y las *Vorlesungen* que presentan estos dos diferentes listados o enumeraciones se puede consultar la obra de Capozzi (2002: 432-456). La autora sostiene que estas dos aproximaciones no están en desacuerdo y que la inclusión del tercer principio está directamente relacionada con las consideraciones sobre la modalidad del juicio (Capozzi, 2002: 446).

[132] Respecto al principio de los juicios apodícticos Capozzi considera que si no se hicieran las consideraciones sobre la modalidad del juicio con los cuáles viene expresado un conocimiento, se podría dejar al margen el principio del tercio excluso por cuanto un conocimiento puede ser verdadero sin ser apodíctico (2002: 446). A dicho comentario se puede añadir que la filosofía trascendental sería inconcebible sin esa consideración, pues, la apodicticidad es lo que distingue la validez objetiva de los principios universales y necesarios del entendimiento y la razón.

[133] La aplicación de estos principios se evidencia claramente en el análisis del dilema que plantea la antinomia de la razón, véase *infra* 22.2. La solución de la antinomia de la razón pura.

determinado. De acuerdo con ello ya no solo se piensa, siguiendo el ejemplo anterior que el alma puede ser inmortal, sino que se afirma: el alma es inmortal.

El principio de tercio excluido, es el que determina la 'necesidad lógica' de un conocimiento, es decir, el que se tenga que juzgar necesariamente así y no de otro modo, o lo que es lo mismo, que lo contario sea falso y, por ende, que una tercera opción quede excluida, para juicios apodícticos. El carácter de necesidad se expresa, entonces, modificando el enunciado del ejemplo anterior como sigue: el alma tiene que ser inmortal.

Ahora bien, la determinación de la verdad como meramente posible, o real o necesaria solo afecta al juicio y no a la cosa acerca de la cual se juzga, porque se trata de modalidades lógicas del conocimiento. Sobre esta cuestión vale la pena subrayar que la diferencia entre el principio de contradicción –rigiendo la modalidad de los juicios según la posibilidad– y el principio de razón suficiente –rigiendo la modalidad de los juicios según la realidad– no debe llevar al equívoco de pensar que en un caso se puede tratar de objetos inexistentes y en el otro de objetos existentes. Es decir, no es lo mismo que alguien juzgue una relación de un sujeto con un objeto como real a que juzgue una relación de estos elementos sobre un objeto existente. Sobre este punto, Capozzi ofrece una explicación bastante detenida, que se tomará en cuenta cuando se exponga a continuación el principio de contradicción y su relación con el juicio analítico, así como al exponer el principio de razón suficiente. Por ahora, basta con enfatizar la importancia que tendrá para Kant el no identificar el principio de razón suficiente con la existencia (Cf. Capozzi, 2002: 449).

En la *Logik* se afirma que la verdadera diferencia entre juicios y proposiciones tiene su fundamento en la diferencia entre juicios problemáticos y asertóricos. En los primeros se piensa la relación de las distintas representaciones con la unidad de la conciencia como problemática, mientras que en las proposiciones se piensa dicha relación como asertórica (Cf. *Log*, AA 09: 109). Esta distinción efectuada por Kant plantea algunas preguntas: 1) ¿Solo los juicios asertóricos son juicios portadores de verdad? 2) ¿Por qué Kant realiza esta distinción? 3) ¿En qué medida es definitiva? Vanzo se ha hecho cargo del problema y su posición al respecto es que los juicios asertóricos obedecerían a la intencionalidad de querer afirmar solo lo que uno cree que es verdadero y discute el que se trate de una posición definitiva en Kant. (Cf. Vanzo: 2012: 26). Por su parte Capozzi toma muy en serio la distinción y ofrece una interesante respuesta a la segunda pregunta relacionada con el problema del error (véase *infra* 6.3.1.2. "El ámbito predicativo del error y la distinción entre juicio y proposición"). La discusión en torno a estas cuestiones ofrece pues importantes luces para esclarecer el vínculo entre la posibilidad de un criterio formal y universal de la verdad o verdad formal y el problema del error, así como respecto a la amplitud del ámbito de sentido y significación en Kant a los que ya se hizo referencia anteriormente. Por ahora se dejará en suspenso, para volver sobre estas cuestiones después de la exposición de los criterios lógicos formales.

i. Principio de identidad y de contradicción

El principio de contradicción es ante todo el principio rector de todo pensar, como se pone de manifiesto en la *Polémica contra Eberhardt*[134]:

[134] El título original de este escrito es: *Über eine Entdeckung, nach der alle neue Kritik der reinen Vernunft durch eine ältere entbehrlich gemacht werden soll*. Fue publicado por Kant en 1900 como respuesta a las críticas dirigidas por el filósofo y teólogo Johan August Eberhard (1739-1809) a la *Crítica de la razón pura*, en el *Philosophiches Magazin* (1788) creado por Eberhard básicamente como canal de su crítica. Aunque en un inicio Kant no desea entrar en una polémica directa con Eberhard, en algún momento cambia de opinión y decide hacerlo. No se sabe exactamente qué lo hizo cambiar de parecer, pero una de las hipótesis más plausibles tiene que ver con el hecho de que los contenidos y el método de ataque le parecieran a Kant más importantes y dignos que en un inicio. Entre dichos contenidos se encuentran: el problema de los juicios sintéticos, el problema de las antinomias como impulso decisivo a la filosofía crítica, el principio de razón suficiente y la imposibilidad de conocer lo

> Ahora bien, está claro que el principio de contradicción es un principio que vale para todo lo que se nos ocurra pensar, ya sea un objeto sensible y le corresponda una intuición posible, o no lo sea; porque él vale para el pensar en general, sin atender a un objeto. Por tanto, lo que no puede ser compatible con este principio evidentemente no es nada (ni siquiera un pensamiento) (*ÜE*, AA 08: 195, trad. 2002).

Cuando Kant afirma que lo que no es compatible con este principio no es nada, ni siquiera un pensamiento, no está diciendo que no se pueda representar, sino que se trata de un absurdo, de un pensamiento sin sentido, de algo contrario al pensamiento racional. Menos aún debe entenderse esta afirmación como un argumento para desechar todas las cuestiones que aparezcan al pensar como contradictorias si no es evidente la razón de la contradicción, pero sí debe tomarse como principio primero de todo recto pensar. Por eso, dado que para Kant todo pensar se expresa a través de juicios, será presentado en la *KrV* como principio lógico de todo juzgar.

El principio de contradicción es la condición universal negativa de todos nuestros juicios en general y es el principio universal y suficiente de la verdad de todos los juicios analíticos. Es negativo para los juicios en general, a excepción de los analíticos, porque aunque un juicio no cumpliera con la condición de no contradecirse podría realizar una conexión falsa o carente de fundamento. En el caso de los juicios analíticos sí es suficiente porque no es necesario salir fuera de la relación de sus términos para conocer su verdad o falsedad. En los juicios analíticos este principio puede cumplir una función positiva porque puede servir no solo para excluir la falsedad y el error sino también para conocer la verdad, ya sea el juicio analítico afirmativo o negativo, puesto que, al estar pensado el conocimiento del objeto en el concepto, se afirmará necesariamente este y se negará correctamente lo contrario de este. Sin embargo, respecto a los juicios en general, aunque el principio de contradicción es la condición *sine que non* de todo pensar, es incapaz de ofrecer el fundamento de determinación de la verdad de un conocimiento. Esta resumida caracterización del principio de contradicción tal como es presentado en la *KrV* requiere ser complementada con algunas de las explicaciones de la *Logik* para poder arribar a la discusión que se anunció previamente.

La primera cuestión amerita una precisión es que, si bien desde el principio se ha hecho referencia a su presencia en la *Logik* con la denominación 'principio de identidad y de contradicción', cabe indicar que tanto en la *primera* exposición que se ofrece en la *Logik*, como en su explicación en la *KrV*, solo se refiere a él como al principio de contradicción. Ello no supone una diferencia de fondo pues se trata del mismo principio que es más comúnmente denominado principio de contradicción. Como indica Capozzi, cuando Kant denomina a este principio solo principio de contradicción en la primera enumeración de la *Logik*, busca referirse al criterio formal de la verdad lógica interna y de la posibilidad lógica, por lo tanto, lo que importa es la no contradictoriedad del conocimiento. Todo juicio idéntico es ciertamente no contradictorio, pero no todo juicio no contradictorio es idéntico, lo es solo en el caso de un conocimiento analítico (Cf. Capozzi, 2002: 456). Ahora bien, la posición madura de Kant presenta como planteamiento original la conjunción del principio de identidad y de contradicción, y también la 'unificación' de estos dos principios respecto a lo que sostenía en su obra pre-crítica[135] (Cf. Capozzi, 2002: 455). Por ello no es necesario usar siempre la

suprasensible. (Cf. Caimi, 2002:19-20). "Pero también y sobre todo, el *método* usado por Eberhard, o mejor el no usado, importaba mucho a Kant: la idea *crítica* fundamental, según la cual era necesario que una investigación sobre la posibilidad de un conocimiento *a priori* precediese a toda cuestión de contenido" (Caimi, 2002: 20).

[135] Capozzi destaca que la posición del pensamiento maduro de Kant supone un vuelco respecto a la que tenía en la *Nova dilucidatio* en 1755, donde el principio de identidad se escindía en dos, tanto para las verdades afirmativas como para las

formulación principio de identidad y contradicción. Basta con referirse al principio de contradicción para saber que él implica el de identidad.

Sobre la relación que Kant establece entre el principio de contradicción y la modalidad de los juicios según la 'posibilidad lógica' o la 'posibilidad intrínseca' en la *Logik*, si bien no hay una referencia directa en el apartado donde Kant aborda el principio de contradicción en la *KrV*, sí hay una referencia al inicio de la *KrV* que muestra y precisa mejor la perfecta coherencia con el sentido de este vínculo no solo en lo que se refiere la noción de 'posibilidad lógica' sino al conjunto de la lógica trascendental:

> Para conocer un objeto se requiere que yo pueda demostrar su posibilidad (ya sea por el testimonio de la experiencia, a partir de la realidad efectiva de él, ya sea *a priori* por la razón). Pero *pensar* puedo lo que quiera, con tal que no me contradiga a mí mismo, es decir, con tal que mi concepto sea un pensamiento posible, aunque yo no pueda asegurar que en el conjunto de las posibilidades a este le corresponde, o no, un objeto. Pero para atribuirle a tal concepto validez objetiva (posibilidad real)[136], ya que la primera era solamente la lógica, se requiere algo más (*KrV* B XXVI n).

Por lo visto hasta aquí se puede decir que el principio de contradicción en Kant está expuesto en la enseñanza conjunta y complementaria de la *KrV* y la *Logik*, como principio negativo de todos los juicios en general y como principio universal y suficiente de los juicios analíticos. Así mismo, este principio ha sido asociado según la modalidad a la posibilidad lógica de los juicios problemáticos, lo que es absolutamente coherente con la primera caracterización en la *KrV*, dado que la posibilidad lógica radica en la no contradictoriedad de cualquier juicio en general, que no solo es el medio a través del cual se expresa todo conocimiento sino también todo pensar en general. Este último punto está en estrecha relación con la decisión de Kant de restringir la predicación de la verdad y la falsedad y con ello también del error en sentido estricto a los juicios asertóricos. Finalmente, se puede afirmar también, aunque no esté expresamente señalado, que es una de las características lógicas decisivas en la tesis de la imposibilidad del error total por cuanto esta descansa en la imposibilidad de la contradicción de las leyes del entendimiento y de la razón o lo que es lo mismo en la absoluta concordancia de las leyes del entendimiento consigo mismo. No obstante, si bien la tesis de la imposibilidad del error total hace uso explícito del principio de contradicción en su formulación, no se refiere solo a él sino al conjunto de principios lógicos que rigen la razón y también a los principios que rigen el conocimiento. En su momento se analizará dicha tesis en el contexto completo donde aparece formulado en la *Logik* y donde se explica el error en la *KrV* para sustentar esta interpretación.

ii. Principio de razón suficiente

El principio de razón suficiente (*der Satz des zureichenden Grundes*) exige que un conocimiento esté debidamente fundamentado, es decir, que posea 'realidad lógica' (*logische*

---

verdades negativas respectivamente, y donde el principio de identidad tenía preponderancia sobre el principio de contradicción. Posteriormente, además de mantener los dos principios separados en las obras de 1762, pasó a concebir el principio de identidad gobernando solo a los juicios afirmativos y el de contradicción solo a los juicios negativos (Cf. 2002: 455). Respecto a la evolución del pensamiento de la obra pre-crítica que va desde 1755 a 1762, Straulino señala con relación al tema de la verdad, que Kant se hace consciente de la insuficiencia de los principios de identidad y de contradicción para dar cuenta de las fuentes del conocimiento, pero sigue manteniendo una concepción nocional o analítica de la verdad que descansa en el concepto y el análisis de sus notas, así como en la convicción de que las relaciones reales descansan en los principios de identidad y contradicción. La estructura judicativa de los juicios analíticos representaba pues una concepción ontológica que empezaba a resquebrajarse y que lo hará definitivamente cuando Kant postule la existencia de juicios sintéticos (Cf. 2015: 48-49, 151).

[136] Es importante no confundir el concepto de posibilidad real con el de realidad lógica que es el que caracteriza al principio de razón suficiente como se indicó anteriormente. El primero tiene que ver con la existencia de una cosa pero el segundo no.

Wirklichkeit) o razonabilidad[137] (*Razonabilität*). Ello significa que tenga causas y no tenga falsas consecuencias, es decir, que exista un enlace racional. Se trata de un criterio de verdad extrínseco y positivo en contraste con el principio de contradicción que se atiene solo a la relación entre el conocimiento y el juicio y en ese sentido es interno, mientras que el de razón suficiente busca saber "si puede estar en relación con otro juicio" (Capozzi, 2002: 434). Puede llamar la atención que, tratándose de un criterio formal de la verdad, es decir subjetivo, el principio de razón suficiente se considere extrínseco y positivo. Lo es, sin embargo, porque se relaciona con la función inferencial de la razón y puede conducir al reconocimiento de la verdad de un conocimiento cuando está relacionado con otro cuya verdad está demostrada y le sirve de fundamento. Pero en su condición de principios formales los tres criterios son negativos, tal como se expresa en la *Reflexion 2162*:

> Nosotros podemos indicar en la lógica solo criterios formales de la verdad, es decir, las condiciones de concordancia del conocimiento como conocimiento en general sin relación con el objeto (en cuanto materia); estos criterios son negativos, vale decir, que no se encuentra ninguna incorrección en la forma. Si también se habla del conocimiento en general, no se puede hablar más que de la forma […] (*Refl*, AA 16: 256)[138].

En el principio de razón suficiente son válidas dos reglas para inferir la verdad de las causas a partir de la verdad de las consecuencias. La primera es la que permite inferir el valor de verdad de la causa solo si la consecuencia es falsa, pero no si esta es verdadera. Porque si la consecuencia de un conocimiento es falsa, es claro que la causa también lo es. Un juicio falso nos remite como causa a otro juicio falso necesariamente. No es así en el caso inverso, pues siempre se pueden extraer consecuencias verdaderas de una causa falsa, es decir, si tenemos un juicio verdadero este no necesariamente nos remite como su causa a otro juicio verdadero. Por lo explicado, este tipo de inferencia solo puede ser un criterio suficiente de verdad negativo e indirecto. Se le conoce como apagógico (*modus tollens*). Kant pone el ejemplo de cómo se prueba por este medio que la tierra no es plana. Para dicho efecto no se necesitan fuentes directas y positivas, basta con constatar que la estrella polar no está siempre a la misma altura para mostrar que la proposición la tierra es plana es falsa y su contradictoria verdadera. Con relación a este ejemplo, indica Capozzi que Kant no solo distingue con él el *modus tollens* de la prueba directa, sino que hace uso indirecto de él. La autora propone visualizar mejor la secuencia con los siguientes pasos:

1) Se toma la contradictoria de lo que se quiere probar: la tierra es plana
2) Se pone como consecuencia que la estrella polar está siempre a la misma altura
3) Se indica la falsedad de 2.
4) Se concluye por *modus tollens* que 1 es falsa
5) Se concluye por el principio del tercio excluido que la tierra no es plana (Cf. Capozzi, 2002: 438).

La segunda regla del principio de razón suficiente es la que establece que si todas las consecuencias de un conocimiento son verdaderas, la causa es también verdadera, pues, de haber algo falso en el conocimiento de la causa, se daría también una consecuencia falsa. Este

[137] Sobre los aspectos terminológicos e historiográficos de este concepto, véase: (Capozzi, 2002: 435-436).
[138] Traducción propia. „Wir können in der Logik nur formale *Criteria* der Warheit angeben, d.i. die Bedingungen der übereinstimung der Erkentnis als Erkentnis überhaupt ohne Beziehung auf das obiect (als Materie); diese criterien sind negativ: daß man nemlich in der Form keine Unrichtigkeiten finde. Wenn man auch von der Erkentnis überhaupt spricht, so kan von nichts weiter als der Form die rede seyn".

procedimiento, conocido como *modus ponens*, a diferencia del anterior es positivo y directo, pero tiene el inconveniente de que nunca se pueden establecer la totalidad de las consecuencias y por lo tanto, por este procedimiento solo se llega a un conocimiento probable e hipotéticamente verdadero. Como bien señala Palacios, esta regla no tiene más valor que la anterior por cuanto el propio Kant señala en la *Reflexion 2139*[139] que en la otra regla al menos se tiene la seguridad de la falsedad del conocimiento.

En la *Disciplina de la razón* Kant señala que las pruebas de la metafísica no deben ser nunca *apagógicas* como en las matemáticas sino *ostensivas.* Estos pasajes tienen una relevancia especial para el tema central de este trabajo por cuanto el argumento que ofrece Kant señala que mientras en las matemáticas no hay riesgo de la subrepción de lo subjetivo con lo objetivo, la metafísica está muy expuesta a ella (Cf. *KrV* A 791/B 819). El tema de la subrepción será abordado en el tercer capítulo de este trabajo. Basta con adelantar por ahora que se trata de un vicio por el cual se obtiene un falso conocimiento a causa de un error oculto. Los términos subjetivo y objetivo nada tienen que ver en este contexto con la caracterización previa que se hizo, según la cual los criterios formales eran internos y subjetivos frente a los criterios materiales que eran externos y objetivos. En el contexto de la subrepción los conceptos de subjetivo y objetivo más allá de que se puedan hacer corresponder en algunos casos con unas determinadas fuentes de conocimientos como, por ejemplo, la sensibilidad y el entendimiento, deben entenderse sin un referente fijo pues hay diferentes formas de subrepción, aunque Kant se centrará en algunas muy específicas. Sobre la importancia de la verdad formal en conexión con su carácter subjetivo y el uso de pruebas apagógicas ligadas al principio de razón suficiente en las matemáticas, se dice en la *Logik Blomberg* lo siguiente:

> Incluso los matemáticos tomaron prestada la proposición, y la certeza triunfante e insuperable en sus pruebas y convicciones apodícticas no tan bien desde esos criterios de verdad objetivos, sino más bien subjetivos, porque en este conocimiento hay algo que está en armonía con toda razón (*V-Lo/Blommberg*, AA 24: 93)[140].

Respecto a la prohibición de Kant de que la metafísica haga uso de pruebas apagógicas, es importante señalar que Kant ha meditado el problema del error en la metafísica también desde el nivel lógico formal y normativo, es decir, tomando en consideración el principio de contradicción y de razón suficiente junto a sus reglas. Ello se traduce notablemente en un pasaje de la *Disciplina* donde se refiere a lo que sucede cuando se hace uso de estas pruebas, afirmando lo siguiente:

> Pero allí donde predomina esto último, debe ocurrir con frecuencia que lo contrario de cierta proposición, o bien contradiga meramente a las condiciones subjetivas del pensar, pero no al objeto, o bien que ambas proposiciones se contradigan una a la otra solo bajo una condición subjetiva que erróneamente es tenida por objetiva; y como la condición es falsa, entonces ambas [proposiciones] pueden ser falsas, sin que se pueda inferir de la falsedad de una la verdad de la otra (*KrV* A791/ B 819).

---

[139] "Podemos concluir con más facilidad apagógicamente de las consecuencias a los fundamentos que *directe*, porque una consecuencia falsa hace ya falso a un conocimiento" (*Refl*. 2139, AA 16: 249). La traducción ha sido tomada de Palacios (Cf. 1979: 80).

[140] „Selbst die Mathematic entlehnet den Satz, und die triumphirende und unüberwindliche gewißheit in ihren Apodictischen Beweisen, und überzeugungen, nicht so wohl aus denen objectiven, sonderen vielmehr Subjectiven Criterien der Wahrheit, weil in dieser Wißenschaft etwas ist, welches übereinstimmet mit jeglicher Vernunft".

Este pasaje de la *Disciplina* remite a dos formas de subrepción y contradicción (Cf. Birken-Bertsch, 2006: 103-104), una relacionada con los paralogismos y la otra con la antinomia de la razón. El tema será retomado en el tercer capítulo de este trabajo, de manera específica en lo que concierne al problema de la antinomia. Por ahora es importante advertir y retener que el enfoque de la *Disciplina de la razón pura* para explicar la subrepción y el error en el que incurre la metafísica es lógico normativo y busca prevenir el error, mientras que el de la dialéctica es más bien metafísico, en la medida en que allí se dará cuenta de la necesaria búsqueda de la razón de lo incondicionado como elemento central para explicar el origen de la ilusión trascendental. Finalmente, cabe señalar que el uso de las pruebas apagógicas será rechazado también por Kant en el marco de su crítica a la identificación de la dialéctica con el *arte de la disputa* y con una lógica de la probabilidad, cuestión que será tratada en los apartados dedicados a estos dos temas.

iii. Principio de tercio excluido

Como ya se ha señalado anteriormente, en el apartado de la *Perfección del conocimiento según la relación* se enuncian los principios lógico-formales del conocimiento en dos momentos. Una de las más importantes diferencias es que en la primera exposición no se menciona ni explica el principio de tercio excluido, mientras que en la segunda sí, además de ser vinculado con la modalidad de la 'necesidad lógica' de los juicios. La escueta explicación que se ofrece en esta sección de la *Logik* sobre el principio del tercio excluso (*principium exclusii medii inter duo contradictoria*) debe ser complementada con lo que Kant explica en el apartado *De las inferencias*. Ahí distingue las inferencias del entendimiento en relación con la cualidad de los juicios por oposición. La oposición puede ser triple y, por lo tanto, se obtienen tres formas de inferir de forma particular inmediata, las cuáles son: por juicios opuestos contradictorios, por juicios contrarios y por juicios subcontrarios. Los juicios que son opuestos entre sí contradictoriamente, que son los que aquí interesan, constituyen la pura y auténtica oposición, pues se deduce la verdad de uno de los juicios opuestos contradictoriamente a partir de la falsedad del otro, y viceversa. La regla que rige aquí es la del 'tercio excluso', según la cual no pueden ser verdaderos ambos principios contradictorios, pero tampoco pueden ser ambos falsos (Cf. *Log*, AA 09: 116-117). A diferencia de lo que ocurre con los razonamientos donde se da la oposición de los contrarios y en los que los dos juicios no pueden ser ambos verdaderos, pero sí ambos falsos, en los razonamientos donde se da la oposición de los contradictorios la disyunción es absoluta, es decir, o uno es verdadero y el otro falso, o uno es falso y el otro verdadero. La inferencia de los juicios subcontrarios opuestos, es aquella en la que no pueden ser ambos falsos, pero sí pueden ser ambos verdaderos.

Este razonamiento es el de la demostración indirecta, más conocida por los lógicos como reducción al absurdo y que como se vio en el anterior apartado se utiliza también al final del ejemplo que propone Kant y que se analizó con ocasión del principio de razón suficiente. En relación con este razonamiento Palacios afirma:

> No es otro, por ejemplo, el procedimiento empleado por Kant para demostrar las cuatro tesis y las cuatro antítesis que constituyen la Antinomia de la razón pura. El filósofo demuestra cada una probando la imposibilidad de sus respectivas contradictorias de manera, por otra parte, completamente apagógica (Palacios, 1979: 87).

Efectivamente, la estrategia general de Kant en la presentación del conflicto de cada antinomia seguirá un patrón común: la reducción al absurdo de la posición contraria por el uso de la prueba apagógica. Sin embargo, esta solo constituye un momento al interior de una estructura argumental que supone un conjunto de pasos en los que, junto a otros, Kant hará uso

de este recurso de forma más compleja. En el tercer capítulo se ofrece una explicación detenida del argumento y solución lógica a partir del análisis de la primera antinomia. Por ahora baste con adelantar que Kant empleará en el caso de las antinomias la forma hipotética de inferencia[141] a diferencia de los paralogismos en los que empleará la forma categórica. Lo que se puede plantear como pregunta a modo de objeción es cómo se hace compatible que Kant afirme que la metafísica no deba usar pruebas apagógicas y las use sin embargo él en la dialéctica trascendental. Una posible respuesta a este cuestionamiento es que él las utiliza no para defender una posición entre dos en competencia y con ello para determinar la verdad o la falsedad de solo una, sino para mostrar la contradicción misma y sobre esa base evidenciar el error fundamento del error en el que descansan. Con ello puede mostrar a su vez el riesgo de subrepción a que pueden conducir este tipo de pruebas. En consecuencia, al mostrar la imposibilidad de las respectivas contradictorias, en realidad, no estará usando ya la prueba apagógica sino el método escéptico[142]. Esto parece guardar relación con el hecho de que Kant haga un uso indirecto de la prueba apagógica, es decir, que la utiliza no para afirmar un hecho sino para negarlo.

6.3.1.2. El ámbito predicativo del error y la distinción entre juicio y proposición

Sobre el problema que plantea la distinción entre juicio y proposición expuesta en el apartado 6.3.1.1, se dejaron en suspenso las siguientes preguntas: ¿Por qué Kant realiza esta distinción? ¿Solo los juicios asertóricos son juicios portadores de verdad? ¿En qué medida es definitiva es dicha distinción? Para exponer y contrastar las respuestas que tanto Capozzi como Vanzo ofrecen a estas preguntas, así como la posición que aquí se adoptará, es preciso recordar lo que ya se dijo antes de exponer los principios lógicos del entendimiento: que el conocimiento se expresa a través del juicio en la medida en que la verdad tanto como el error tienen lugar en él (Cf. *Logik*, AA 9: 53). Asimismo, anteriormente se ha hecho referencia a la definición de la verdad y el error que dice "Lo contrario de la verdad es la falsedad, la cual en la medida en que es tenida por verdadera se llama error" (*Log*, AA 09: 53). Y finalmente, recuérdese también que en la *Logik* Kant ofrece dos listados de los principios lógicos, pero solo en el segundo la explicación de estos está ligada a la cuestión de la modalidad de los juicios y de acuerdo con ella se establece, entre otras, la diferencia entre los juicios problemáticos y los juicios asertóricos, de modo que esta equivale a la distinción entre juicios y proposiciones respectivamente. Es preciso no perder de vista estas tres cuestiones para tenerlas como marco de referencia de las diferentes explicaciones que proveen dichos autores

En opinión de Capozzi la explicación del segundo listado no solo hace más coherente la explicación de los criterios formales de la verdad en el conjunto de la lógica de Kant, sino que la diferenciación modal entre juicio y proposición tendría el efecto de restringir la cuestión del error retirándolo del ámbito genérico del juzgar, para circunscribirlo al ámbito específico del juzgar asertórico, es decir, de la proposición. En este sentido la autora afirma: "Kant puede indicar entre las vías de escape del error la cautela antes de sostener algo con la modalidad de la aserción" (Capozzi, 2002: 448)[143]. Es decir, el juicio en sentido amplio o problemático puede

[141] A diferencia de la inferencia categórica, la inferencia hipotética no tiene término medio y tiene una hipótesis como premisa mayor. Solo consta de dos proposiciones, antecedente y consecuente. En esta se infiere según el *modus ponens* o según el *modus tollens*. (Ver *supra*: ii Principio de razón suficiente). En la premisa mayor se expresa la consecuencia de dos proposiciones a partir la una de la otra, de la cual la primera es una premisa, la segunda una conclusión. "La menor es una transformación de la condición problemática en una proposición categórica" (*Log*, AA 09: 129). En rigor no es una inferencia de la razón sino una inferencia inmediata que ha de ser demostrada según la materia o la forma. (Cf. *Log*, AA 09: 129)

[142] Este tema será abordado en los apartados destinados a tratar aspectos relacionados con la dialéctica trascendental.

[143] Traducción propia. "Kant può indicare tra la vie di fuga dall'errore la cautela da usar prima di sostenere qualcosa con la modalità dell'asserzione".

entenderse como un ámbito discursivo de cautela como un modo de asumir la posibilidad del error o de evitarlo frente a un juicio asertórico, el cual en cuanto 'proposición' propone la verdad del enunciado como algo ya decidido y juzgado. Esta afirmación se sustenta claramente en la *Reflexion 2142* datada entre 1776 y 1779 donde Kant afirma: "error y verdad hay solo en el juicio (y, en efecto, cuando ellos son pensados como proposiciones)" (*Refl* 2142, AA 16: 250)[144]. Aunque la autora no amplía más la utilización de la expresión "cautela" o lo que se ha traducido aquí por "precaución", implícitamente parece estar pensando entre otros, en los juicios provisionales[145] que son considerados por Kant como juicios problemáticos *(KrV* A 821/B 850). Esto se hace más evidente cuando declara que el dejar a los juicios problemáticos fuera de los rígidos límites de las proposiciones, significa crear "un espacio neutro, vinculado solo a la no contradictoriedad, en el cual es posible experimentar juicios no determinantes: los juicios problemáticos, no teniendo pretensión de verdad, no son ni siquiera susceptibles de error" (Capozzi, 2002: 449)[146]. Si bien Kant afirma en el *Canon de razón pura* que no debemos atrevernos a[147]opinar sin saber al menos algo mediante lo cual el juicio problemático quede conectado con la verdad y que no está permitido opinar ni en las matemáticas, ni en la moral, ni tampoco en el uso especulativo de la razón, queda claro por el ejemplo que pone en la exposición sobre la modalidad de los juicios, que hay formas de juzgar como el juicio disyuntivo que no solo contemplan la problematicidad del juicio sino que constituyen momentos del pensar y ayudan a decidir entre el error y la verdad.

> Por eso, esos juicios pueden incluso ser manifiestamente falsos, y sin embargo, tomados problemáticamente, pueden ser condiciones del conocimiento de la verdad. Así: "*El mundo existe por ciego azar*, tiene en el juicio disyuntivo un significado meramente problemático, a saber, que alguien suponga, aunque sea solo por un momento, esta proposición, y sirve, empero (como la indicación del camino erróneo, en el número de todos los que uno puede tomar) para encontrar la proposición verdadera (*KrV* A 75/B 100-101).

De acuerdo con este pasaje el juicio disyuntivo adquiere un carácter estratégico respecto a la consecución de la proposición verdadera, pero no es un mero artificio en la medida en que refleja la forma cómo nuestro juzgar se vale de modalidades provisionales no asertóricas en función de la conciencia que se tiene de aquello sobre lo cual es posible o no alcanzar la verdad. En el segundo capítulo se verá cómo los juicios provisionales se dan en relación con los procesos más primarios del conocimiento, es decir, con la conceptualización de la experiencia.

Como ya se adelantó anteriormente, Vanzo se ha hecho cargo del problema y su posición al respecto es que en muchos pasajes donde Kant usa la palabra verdad de una forma esquemática, los juicios asertóricos obedecerían a la intencionalidad de querer afirmar solo lo que uno cree que es verdadero (Cf. Vanzo: 2012: 26). Uno de estos pasajes[148] correspondería

---

[144] Traducción propia. Lo escrito entre paréntesis va acompañado de una "s" que indica que esa aclaración fue añadida posteriormente.

[145] A estos juicios se les dedica un detenido estudio en el segundo capítulo de este trabajo. Véase *infra* § 12. La consideración del error en la lógica de los juicios provisionales y ss. Baste con saber por lo dicho, que no son juicios determinantes, ni asertóricos y que por la tanto, que no proponen una proposición como verdadera.

[146] Traucción propia. "Un spazio neutro, vincolato dalla sola non contraddittorietà, in cui è possibile sperimentare giudizi non determinanti: i giudizi problematici, non avendo pretese di verità, non sono nemmeno passibili d'errore".

[147]

[148] El autor remite a otros pasajes que no cita, entre los que destaca también el de los *Fortschritte* donde Kant afirma: "Pero si el presunto metafísico quisiera añadir al principio de contradicción el principio de razón, que es también lógico, ello significaría que ese tal no había todavía especificado por entero la modalidad de los juicios […] solo entonces habría establecido los principios lógicos de posibilidad, de verdad –o sea de realidad efectiva lógica– y de necesidad de los juicios […]" (*FM*, AA 20: 278, trad. 1987). Otros pasajes donde la idea se repite, aunque con mucho menor detalle y énfasis en la cuestión de la verdad, son: *Br,* AA 11:45; *Refl* 2167, AA 16:237.

al § 9 de la *KrV* con el epígrafe *De la función lógica del entendimiento en los juicios*: "*Asertóricos* [son los juicios] en los que [el afirmar o negar] es considerado como *efectivamente real* (verdadero)" (*KrV* A 74-75/B 100). En este punto no parece haber mayor discrepancia con la posición de Capozzi, la aserción de una verdad a través de una proposición precedida por una actitud de precaución en el juzgar, a la que se refiere la autora, es otra forma de explicar lo mismo. La diferencia está en las consecuencias que cada uno extrae de ello. Capozzi toma en serio la diferencia y considera que cumple la función de confinar la posibilidad del error a la proposición, al tiempo que libera el juzgar en sentido amplio de la pretensión de verdad, siempre que este no sea contradictorio. Por otra parte, Vanzo está preocupado en defender que el ser susceptible de verdad no es exclusivo de las proposiciones en el pensamiento de Kant. En este sentido, el autor esgrime diferentes argumentos que van desde la consideración de la datación y de la relevancia de ciertas fuentes en Kant hasta los que tienen que ver con la coherencia entre diferentes pasajes donde Kant no parece seguir su propia distinción.

De acuerdo con lo anterior, Vanzo considera que es poca la evidencia textual donde el Kant de la etapa crítica sostiene que solo los juicios asertóricos son portadores de verdad y donde la relación entre los juicios problemáticos y la verdad es inexistente. Solo lo hacen la *Reflexion 2259* y el pasaje anteriormente indicado de la *KrV*, que dice:

> No me es lícito arrogarme la potestad de *opinar*, sin saber, al menos, algo por medio de lo cual, el juicio, que en sí es meramente problemático, recibe una mera conexión con la verdad, la cual aunque no sea completa, es, sin embargo, algo más que una conexión caprichosa. La ley de una tal conexión debe ser además cierta. Pues, si con respecto a ella no tengo tampoco nada más que una opinión, entonces todo es solo un juego de la imaginación sin la más mínima relación con la verdad (*KrV* A 821/B 850).

La *Reflexion 2259* datada entre 1780 y 1790 se expresa en términos muy parecidos la *Reflexion 2142* ya citada, aunque con una ligera variante: "la verdad y la falsedad descansan no en los conceptos, sino en los juicios, y, en efecto, como proposiciones" (*Refl*. 2142, AA 16: 240)[149]. El matiz radica en referirse a la falsedad en lugar del error, pero la afirmación va acompañada de una nota con la aclaración de que el error es un juicio falso tenido por verdadero. Es interesante notar esta diferencia porque todo parece indicar que Kant afinará un poco más la distinción entre falsedad y error en los años tardíos (ver *infra* § 7. Error y falsedad: lugar y fuentes). No obstante, no por ello se puede afirmar que esta concepción corresponda a un estadio más temprano del pensamiento de Kant que posteriormente no se ha mantenido. Sin embargo, Vanzo les resta peso a las *Reflexionen* como fuente oficial del pensamiento de Kant además de considerar que el filósofo ni siquiera pensó en la publicación de ellas (Cf. 2012: 26). Evidentemente, esta no puede ser una razón válida y menos cuando el contenido de estas tiene un respaldo en la obra publicada y el contenido de las mismas se mantiene y se acentúa en el tiempo.

El otro argumento que ofrece Vanzo se dirige a cuestionar al propio Kant. De acuerdo con lo que ya se expuso respecto al principio de razón suficiente y su relación con la modalidad de los juicios asertóricos, es decir al vínculo entre razón o fundamento y verdad, Vanzo plantea que dicho vínculo sigue más o menos el siguiente razonamiento: a) todos los juicios verdaderos tienen una razón y b) todos los juicios que tienen una razón son asertóricos. De allí se sigue que solo los juicios asertóricos son verdaderos. Se produce según el autor una inferencia no válida. Pues se supedita la aseveración del juicio asertórico a la conciencia del fundamento por la cual se asevera el juicio. Pero Vanzo objeta que la razón por la cual un juicio es verdadero puede ser

[149] Traducción propia. „Warheit und Falschheit liegt nicht in Begriffen, sondern in Urtheilen, und zwar als Sätzen".

desconocida para cualquiera, al punto que uno podría tener una razón para aseverar un juicio que resulta ser falso y de manera inversa podría haber razones para adscribir verdad a un juicio que nadie asevera (Cf. 2015: 26-27). Esta es a mi juicio la crítica más interesante del autor porque señala problemas en la propia justificación de la relación entre el principio de razón y el juicio asertórico. Sin embargo, se puede decir que esa condición que otorga la modalidad por sí sola evidentemente no convierte un juicio falso en verdadero, lo único que se dice es que en la forma cómo es pensado un juicio, teniendo un fundamento o razón suficiente, dicho juicio es emitido con la condición de un juicio asertórico. La diferencia entre 'los mamíferos pueden ser peces' y los 'mamíferos son peces' no convierte el segundo enunciado en verdadero pese a que al enunciarse de forma asertórica lleva implícita la certeza de que hay un fundamento para ello. Por ello mismo puede hablarse de falsedad en el segundo juicio. En el primer enunciado seguramente hay un fundamento para pensar que los delfines pueden ser peces, pero en esa afirmación dicho fundamento solo es pensado como posibilidad. Si se toma como un juicio provisional, puede hablarse en sentido laxo de un juicio falso, pero lo que dice Kant es que, en sentido estricto, solo son susceptibles los juicios que se estipulan con pretensión de verdad como los juicios asertóricos.

Finalmente, Vanzo proporciona tres razones por las que se puede estar a favor de la tesis de que para Kant, los juicios problemáticos pueden ser portadores de verdad. La primera tiene que ver con evidencia textual en las *Vorlesungen*, una *Reflexion* y la *Logik*, donde Kant menciona juicios provisionales verdaderos o correctos[150] aunque solo una de ellas corresponde al período crítico. La segunda está relacionada con la misma definición de la falsedad y el error ya citada al inicio de este apartado. Si un juicio es errado cuando siendo falso es tomado por verdadero, ello significa que puede ser falso incluso si no es aseverado y, por lo tanto, tomado como verdadero. La última razón tiene que ver con la utilización de juicios falsos en una prueba, donde no se asevera que ellos son verdaderos y se utilizan como premisas. En este caso, juicios problemáticos pueden ser falsos (Cf. Vanzo, 2015: 27)[151].

En las últimas observaciones de Vanzo a favor de la tesis de que los juicios problemáticos pueden ser portadores de verdad, el problema no está en lo que pretende defender Vanzo, sino en la forma cómo lo hace. Si se toma un juicio de la forma problemática aisladamente no hay como defender que en sentido estricto este tenga valor de verdad, si se toma un juicio problemático en el contexto de una inferencia de la razón la cosa cambia porque la falsedad o la verdad se plantean en el contexto de una secuencia que está regida por unas reglas que exigen simulaciones o determinan según se sigan sus normas la verdad o falsedad lógico formal.

Como balance de los argumentos presentados por Capozzi y Vanzo, estoy de acuerdo con la interpretación de Capozzi de que la distinción entre juicios y proposiciones en Kant tiene que ver con la creación de un espacio neutro vinculado solo a la no contradictoriedad para los juicios no determinantes, es decir para los juicios problemáticos. Ciertamente al decir determinantes y no solo asertóricos, la autora parece apuntar a una preocupación que se intensificará en el Kant maduro. Con seguridad esta cuestión será retomada cuando se aborde la problemática del juicio en el segundo capítulo. Otros aspectos a tener en cuenta son los matices que introduce Kant en los pasajes más tardíos donde parece reflejarse una mayor meditación sobre el error como problema más complejo que el de la falsedad. Respecto a la posición de Vanzo, a pesar de que el autor se esfuerza en proporcionar la mayor evidencia textual posible para restar importancia

[150] Dichas referencias son: *Refl*. 2540, AA 16:409; *V-Lo/Pölitz*, AA 24:58, *V-Lo/Philippi*, AA 24:426, *V-Lo/Busolt* AA 24: 640, *Log*, AA 9:75. Algunas de estas referencias se tomarán en cuenta con detenimiento cuando se aborde el tema de los juicios provisionales en el segundo capítulo de este trabajo.

[151] Se trata del ejemplo ya citado en este apartado sobre el juicio disyuntivo (Cf. *KrV* A 75/B 100-101).

a la distinción que es objeto de este apartado, no lo consigue por las razones ya expuestas. Sin embargo, ello no invalida para nada los aportes en el conjunto su trabajo relacionados con la distinción entre verdad y objetividad, así como tampoco su defensa del significado de los juicios metafísicos carentes de objetividad. En este sentido el autor plantea en un apartado diferente a aquel en el que trata sobre los juicios problemáticos como portadores de verdad, por ejemplo, el problema que representa que Kant concluya que en las antinomias matemáticas las dos afirmaciones en contradicción sean falsas no siendo juicios objetivos (Cf. Vanzo, 2012:17). El tipo de discusión que establece es sin duda estimulante para la clarificación de cuestiones que no son siempre claras ni del todo consistentes en Kant y de las que en su momento habrá que hacerse cargo.

6.3.2. Criterio material de verdad

La pregunta por un criterio universal y suficiente de la verdad como se ha visto al inicio del § 5 se desglosó en dos cuestiones: la pregunta por el criterio formal y subjetivo de la verdad y la pregunta por un criterio material y objetivo de la verdad. La respuesta a la primera cuestión ha recibido una especial atención no solo por tener una respuesta afirmativa, sino porque, como se ha podido apreciar, es un criterio universal que posee reglas que rigen todo tipo de pensamiento independientemente del objeto al que se refieren. Por lo tanto, si bien la validez del criterio formal tiene un alcance limitado e insuficiente para determinar la verdad objetiva en el conocimiento, cumple con la función necesaria de asegurar en primer lugar la concordancia del pensamiento consigo mismo y como consecuencia de ello, la validez y la corrección formal de los juicios e inferencias tanto del juicio como de la razón.

Sin embargo, la pregunta por un criterio universal y suficiente es satisfecha de manera positiva solo parcialmente en virtud del componente formal del pensamiento que cuenta con criterios universales como principios lógicos. Por definición ni estos tienen alcance respecto al contenido, ni es posible tampoco establecer un criterio que sea a la vez universal y material (Cf. *Log*, AA 09: 50) Establecer un criterio así atentaría además contra el primer principio formal: "no se puede pedir ninguna característica universal de la verdad de un conocimiento, según la materia, porque ello es contradictorio en sí mismo" (*KrV* A 59/B 83). La idea de un criterio universal y material de la verdad no es posible porque es inconcebible que un criterio pueda satisfacer al mismo tiempo la diferencia y especificidad de un objeto y la de todos. Por ello se afirma en la *Logik*: "es absurdo, por lo tanto, demandar un criterio de verdad universal material que, debería abstraer y no abstraer de toda diferencia entre los objetos" (*Log*, AA 09: 51).

Ahora bien, cabe preguntar ¿es posible establecer un criterio material no universal de verdad? Straulino ha abordado esta cuestión mostrando que en el período cercano a la *KrV* Kant aceptaría la posibilidad de establecer que el criterio material de verdad dependería de cada objeto, es decir, que se daría en función de la 'naturaleza del objeto' dado a los sentidos. En última instancia dicho criterio dependería de lo dado en la intuición (Cf. Straulino, 2005: 197). Se plantean respecto de esta constatación dos problemas. El primero tiene que ver con lo cuestionable que sería hacer depender el criterio material de la verdad del objeto de la intuición no solo por lo que indica Straulino respecto a un irresoluble dialelo, sino también por todos los clásicos cuestionamientos que proceden del conocimiento que toma como base lo empírico. Claro está, si en algún momento Kant hubiera vislumbrado algo así, tendría que haber proporcionado una explicación más compleja que eluda esos cuestionamientos, teniendo en cuenta que su lógica trascendental provee los principios que constituyen la verdad trascendental en tanto condiciones de posibilidad del conocimiento.

Straulino plantea un segundo problema que tiene que ver con el hecho de que la dependencia del criterio material de verdad de la intuición haría pensar que dicho criterio sería

exclusivo de los juicios empíricos, los que identifica con los juicios sintéticos *a posteriori*. Sobre la base de ello extrae como consecuencia que no todos los juicios necesitarían del criterio de verdad material para ser verdaderos (Cf. 2015: 198). Si bien estoy completamente de acuerdo con la conclusión que Straulino extrae como posición que Kant defiende, considero que su identificación de los juicios sintéticos *a posteriori* y los juicios empíricos, merece ser tomada con cautela, pues los juicios empíricos abarcan tanto los 'juicios de percepción' como a los 'juicios de experiencia', y estos segundos, tal como lo he sustentado, son particularizaciones de los juicios sintéticos *a priori*. Es más, la expresión 'juicios sintéticos a *posteriori*' es inexistente en la *KrV* (Cf. Laos, 2013a: 233-244)[152]. La verdad material de los juicios empíricos de experiencia es, por ende, tan dependiente de la intuición como de lo que hace posible que esta pueda proporcionar verdad efectiva.

Finalmente, con relación al tema del error la constatación de que Kant no concibe como algo absurdo la búsqueda de un criterio material de la verdad no universal, es una pista digna de ser explorada para los efectos de dar cuenta de un modo más exhaustivo sobre la naturaleza del error empírico.

6.4. La ignorancia, el error y el absurdo

Este punto constituye la cuarta consideración del análisis del famoso pasaje donde se plantea la pregunta por la verdad. La parte concernida con los temas de este apartado es la siguiente:

> Es ya una grande y necesaria prueba de prudencia o de inteligencia el saber qué es lo que razonablemente se ha de preguntar. Pues si la pregunta es, en sí, absurda, y exige respuestas innecesarias, tiene a veces también la desventaja –además de la vergüenza de quien la plantea– de que induce a quien descuidadamente la escucha, a dar respuestas absurdas y a dar el irrisorio espectáculo de que uno (como decían los antiguos) ordeña al chivo y el otro sostiene debajo un colador (*KrV* A 58/ B 82).

La primera cuestión a tener en cuenta es que esta parte final del pasaje objeto de análisis está relacionado no solo con lo apropiado o inapropiado de la pregunta más general ¿qué es la verdad? sino también con la pregunta por si existe un "criterio universal y seguro de la verdad de todo conocimiento" (*KrV* A 58/B 82), si se entiende por él la búsqueda de un criterio de verdad que sea la vez universal y material. Por un lado, la pregunta ¿qué es la verdad? al ser respondida con la definición de la verdad nominal desemboca en un dialelo irresoluble, pero por otro lado, esa misma pregunta de forma más concreta para quien no utiliza la distinción de dos criterios como lo hace Kant, parece ser la pregunta por el criterio universal y seguro de todo conocimiento, o sea por la búsqueda de un criterio universal y material del conocimiento, el cual como se ha visto en el anterior apartado es imposible por ser contradictorio y, por ende, absurdo.

En estos pasajes Kant no hace referencia a la ignorancia del que pregunta por la verdad, pero sí al absurdo y el ridículo en el que incurren los que se lanzan a responder sin reparar en la pregunta. El pasaje no es pues solo una ironía de Kant producto de cierta retórica o inspiración del momento. Responde a una reflexión sobre el horizonte del conocimiento[153], la ignorancia,

---

[152] La publicación referida es el resultado de una ponencia leída en el XI. Kant-Kongresses 2010 en Pisa. Ello fue hecho posible gracias a la traducción al alemán que hizo de mi manuscrito en español la Dr. María Jesús Vázquez Lobeiras. Dicho artículo condensa un planteamiento central de mi tesis de maestría defendida el año 2011, en la que precisé que se trata de la particularización de ciertos juicios sintéticos *a priori* del entendimiento puro en tanto principios de la ciencia natural.

[153] El horizonte del conocimiento es abordado en el apartado de la *Logik* sobre la *Perfección lógica del conocimiento según la cantidad*.

el error– que llevado al extremo es entendido como idiotez que raya en el absurdo –y el reconocimiento de los propios límites. Para Kant la ignorancia es opuesta a la perfección lógica del entendimiento según la cantidad. Se trata de una imperfección negativa, pero es inseparable del conocimiento debido a los límites de este (Cf. *Log*, AA 09: 42). Sin embargo, la imperfección de esta no puede confundirse con la imperfección del error, pues la ignorancia es un defecto mientras que el error es un vicio[154]. La diferencia entre el error y la ignorancia en relación con el conocimiento se expresa en términos de dos tipos de oposición: "*Oppositum se llama a lo opuesto [a×0 = oppositum]. Contrarium a lo contrario a–a = contrarium diametraliter opuesto como el placer al dolor, tanto […] el conocimiento se opone a la ignorancia negativa, el error (como) contrario" (Refl. 1947, AA 16:166)*[155]. El error se sitúa a un extremo de la ignorancia como opuesto contrario del conocimiento. Pero Kant distingue aún entre el ignorante (*der Unwissende*) del ignorante idiota (*Ignorant*) como sigue:

> El ignorante [*der Unwissende*] no sabe cómo preguntar, el perspicaz no sabe cómo responder (s a las preguntas del ignorante que ni siquiera conoce su ignorancia. *Quaerit delirus*). Como él ni siquiera conoce las preguntas, no es de extrañar que no conozca su propia ignorancia de las respuestas.
>
> Un ignorante [*Ignorant*] (idiota) solo se debe llamar al que sabe todo, sin que sepa nada, por lo que ni siquiera sabe preguntar (bien), pero responde a todas las preguntas (*Refl*, 1938, AA 16: 164) [156].

De acuerdo con este pasaje, más allá de distinguir entre el *Unwissende* y el *Ignorant* –este segundo en un sentido muy negativo– lo que pretende Kant es oponer la figura del perspicaz (*der Einsehende*) a la del *Ignorant*. El primero sabe guardar silencio ante una pregunta mal planteada o imposible de responder[157] y, por ende, se le supone la prudencia y la inteligencia para plantear las preguntas razonables que reclama Kant en el pasaje sobre la pregunta por la verdad. El *Ignorant*, al ser incapaz de reconocer los límites del conocimiento queda retratado como participante del irrisorio y absurdo espectáculo de sostener el colador mientras que otro ordeña el chivo. Para Kant "el conocimiento de la propia ignorancia presupone ciencia y nos hace al mismo tiempo modestos, el presunto saber, por el contrario, infunde vanidad" (*Log*, AA 09: 43). Esta actitud requiere determinar el conocimiento desde un punto de vista lógico, es decir, plantear según las facultades cognoscitivas en juego su relación con el interés del entendimiento ¿hasta dónde es posible llegar a conocer? y ¿en qué medida son utilizables los conocimientos de naturaleza lógica para los más importantes en tanto fines (Cf. *Log*, AA 09: 42). En este sentido, lo absurdo para Kant en filosofía se plantea como el resultado de la

---

[154] Esta diferenciación está presente en Meier (*Auszug*, AA 16: 163). Kant la suscribe en varias de sus *Logikvorlesungen*. Cf. (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 364), (*V-Lo/Pölitz*, AA 24: 522), (*V-Lo/Wiener*, AA 24:817).

[155] „*Oppositum* heißt das Gegentheil. [*a*×0 = *oppositum*] *Contrarium* das Wiederspiel. *a-a = contrarium*. *diametraliter* entgegengesetzt wie Vergnügen und Schmertz; also [Erkentnis] wahre Erkentnis der Unwissenheit *negative*, dem Irrthum *contrarie* entgegengesetzt". Traducción propia.

[156] La traducción es propia. „Der Unwissende weiß nicht zu fragen, der einsehende weiß nicht zu antworten (*s* auf Fragen des Unwissenden, der nicht einmal seine Unwissenheit kennt. *Quaerit delirus*). Weil iener nicht einmal die Fragen weiß, so ist kein Wunder, daß er seine eigne Unwissenheit in ansehung der Antworten nicht wisse. Einen Ignoranten (*g* idioten) muß man nur den Nennen, der alles weiß, ohne (*g* dieses) daß er nichts wisse, der also, indem er gar nicht einmal (*g* recht) zu fragen weiß, doch auf alle Fragen antwortet".

[157] El *Quaerit delirus* al que hace alusión el pasaje citado tiene que ver con el silencio que guarda Homero ante el delirio de alguien. La referencia completa de la frase aparece en un pasaje de la obra: *De un nuevo tono*: "Cuando, por ejemplo, la geometría establece algunas propiedades del círculo a las que califica de bellas (como se puede ver en Montucla) y luego pregunta: ¿De dónde vienen esas propiedades que parecen tener una especie de vasta utilidad y conformidad a fines?, no se puede dar otra respuesta que *Quaerit delirus, quod non respondet Homerus* [Pregunta un necio lo que no respondería Homero]" (*VT*, AA 08: 393).

incapacidad para reconocer los límites y plantear cuestiones adecuadas al entendimiento, así como útiles a los intereses de la razón.

Para finalizar este apartado, es oportuno traer a colación lo discutido en el § 4 donde se hizo referencia a las consideraciones de Straulino y Sturm en torno a la pregunta por la verdad. Como se recordará, para el primero la concepción de verdad en Kant es subsidiaria de la concepción de conocimiento, mientras que para Sturm la comprensión de la verdad en Kant es conceptualmente independiente de su explicación del conocimiento al punto que, en parte, incluso lo guía y lo restringe. En su opinión, la preocupación central de Kant estaría en distinguir ante todo la diferencia entre verdad, falsedad, sinsentido y absurdo, pues el objetivo principal sería informar acerca de los objetivos y límites de la analítica transcendental. En relación con la posición que se adoptó respecto a esas dos visiones contrapuestas, esta se confirma en el siguiente balance. La postura de Sturm es más acorde con la que pretende ofrecer este trabajo, pero aquí se irá incluso más lejos, al considerar la preocupación por el error en la metafísica como un elemento tan o más decisivo que el de la verdad en la división entre una analítica y una dialéctica transcendentales, tal como han empezado a revelar las consideraciones sobre los principios lógico-formales en relación con el problema del error. En ese sentido, este apartado en especial ha mostrado que en su preocupación por la pregunta sobre la verdad, Kant ha contemplado previamente cuestiones referentes a la forma adecuada de plantear la pregunta, el absurdo que representa no tomar en consideración el horizonte del conocimiento desde el punto de vista lógico, así como la diferencia entre la perfección del conocimiento (verdad), la ignorancia y el error, cuestionas todas que confluyen su preocupación central por la metafísica. Por consiguiente, si bien tanto lo desarrollado en este apartado como en los apartados previos, no permiten concluir como Straulino que la verdad en Kant es subsidiaria del conocimiento, sí hay elementos más que suficientes para mostrar que ambos temas se determinan mutuamente en el tiempo. A continuación, se verán aspectos sobre el tema del error que son abordados o bien de forma exclusiva o bien con más detenimiento en la *Logik*.

§ 7. Error y falsedad: lugar y fuentes

En más de una oportunidad se ha adelantado ya en este capítulo que para Kant el lugar del error es el juicio[158], algo que está expresado en la *Logik*, en el contexto de la definición de la falsedad y el error de manera completa, como sigue:

> […] lo contrario de la verdad es la falsedad, la cual en la medida en que es tenida por verdadera, se llama *error*. Un juicio erróneo –puesto que tanto el error como la verdad no se encuentran sino en el juicio– es por lo tanto el que confunde la apariencia de la verdad con la verdad misma. (*Log*, AA 09: 53).

Sobre la relación de oposición entre la verdad y la falsedad se citaron ya en el apartado 3.2 pasajes de dos *Logikvorlesungen* sin entrar en mayor análisis de su contenido, salvo la oposición de la verdad con la falsedad en una y la oposición de la verdad con el error en la otra. El pasaje de la *Logik Philippi*[159] correspondiente al inicio de los años 70 dice: "no voy a contraponer la verdad al error sino a la falsedad" (*V-Lo/Philippi,* AA 24: 386)[160]. Y el de la *Logik Busolt*, datada por el año 1790 que dice: "La verdad se contrapone al error. El error es una

[158] Véase *supra* 6.3.1.2. El ámbito predicativo del error y la distinción entre juicio y proposición.
[159] Si bien otras *Logikvorlesungen* datadas inicialmente a fines de 1990 contienen formulaciones muy parecidas como la *Logik Wiener* (Cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24:824) y la *Logik Pölitz* (Cf. *V-Lo/Pölitz*, AA 24:526), se ha establecido posteriormente que ambas se derivan de manuscritos surgidos en los años ochenta (Cf. Vázquez Lobeiras, 2000: 29).
[160] La traducción es propia. „Ich werde hier nicht die Wahrheit dem Irrthum, sondern der Falschheit entgegen setzen".

representación de un conocimiento falso como una verdad" (*V-Lo/Busolt*, AA 24: 631)[161]. Aunque podría pensarse que la diferencia en la formulación no representa una mayor diferencia en la meditación de Kant sobre el tema, también podría plantearse la hipótesis de que conforme Kant visualiza el resultado de su obra con la novedad que introduce su lógica trascendental respecto a la lógica heredada, se le hace más evidente que si bien en el plano de la lógica general o formal es correcto pensar la falsedad como lo opuesto de la verdad, en el plano de la lógica trascendental la falsedad es completamente insuficiente para plantearse como lo opuesto a la verdad; no así el error. Por otro lado, si se toma en consideración además lo que se vio en el anterior apartado sobre la ignorancia, el error se planteaba como lo diametralmente contrapuesto a la verdad. El pasaje de la *Logik Busolt* cobra así relevancia y ayuda a entender el pasaje de la *Logik* que se viene comentando bajo una óptica contextual más precisa, ya que aquí se pretende principalmente mostrar en qué consiste el error: "confundir la apariencia de verdad como verdad". Esta formulación resulta más completa que la del error como "la falsedad tenida por verdadera" y ofrece menos flancos a las dificultades que, como se vio en un apartado previo[162] plantean autores como Vanzo. Por ejemplo, que se defienda de acuerdo con la definición del error como lo falso tenido por verdadero, que un juicio problemático sea portador de verdad con el argumento de que el juicio errado que tiene la condición de ser asertórico presuponga al juicio falso problemático. De acuerdo con lo que aquí se plantea no solo lo falso en un juicio errado formaría parte de lo aparente sino un amplio espectro de percepciones y opiniones sobre la realidad no lo suficientemente reflexionados.

Respecto al lugar del error, el pasaje citado anteriormente ubica tanto la verdad como el error en el juicio. No obstante, en concordancia con lo observado anteriormente en la *KrV*, Kant introduce un tercer factor cuando dice: "tanto la verdad como el error y, por tanto también la apariencia ilusoria como incitación a este último, solo pueden encontrarse en el juicio, es decir, solo en la relación del objeto con nuestro entendimiento" (*KrV* A 293/ B350). De acuerdo con esta afirmación se tiene que la apariencia ilusoria no solo tiene su lugar también en el juicio, sino que es a la vez fuente de error. La apariencia ilusoria cobra pues un protagonismo en la reflexión sobre la verdad y el error que ameritará un estudio detenido en el desarrollo de este trabajo. Pero la apariencia no es la única fuente de los errores, en la medida en que el 'juicio' es "la relación del objeto con nuestro entendimiento" (*KrV* A 293/ B350) y el conocimiento que proporciona esa relación está mediado por la sensibilidad, esta se convierte en una fuente importante de muchísimos errores. Finalmente, una tercera fuente importante de error que no está tematizada en la *KrV* pero sí en la *Logik* son los prejuicios.

La apariencia ilusoria es el tema que menos se aborda en la *Logik* a diferencia de la *KrV* donde Kant distingue: 1) la apariencia ilusoria empírica, 2) la apariencia ilusoria lógica y 3) la apariencia ilusoria trascendental (Cf. A 293-298/B 350-355). La tercera, a la que Kant le dedica el apartado que abre la *Introducción* de la segunda parte de la *Lógica trascendental*, será el objeto de develamiento de la dialéctica trascendental junto a la respectiva crítica de los errores a los que esta ilusión conduce.

La sensibilidad es señalada como fuente de error, pero no como facultad en sí misma sino como inadvertida influencia en el entendimiento, de manera más específica en el juicio (Cf. *KrV* A 350/B 294; *Log*, AA 09: 53). La razón de ello es bastante simple, como el entendimiento

[161] La traducción es propia. „Die Wahrheit wird dem Irrthum entgegen gesezt. Der Irrthum ist eine Vorstellung einer falschen Erkentniß, als einer Wahrheit". En este caso, como se puede apreciar, se mantiene la concepción del error como el tomar lo falso por verdadero. Pero por el contexto, parece ser que Kant está más interesado en oponer la verdad al error porque a continuación sitúa a ambos como teniendo su lugar en la razón por medio de los juicios y no en las intuiciones o en los conceptos.

[162] Véase *supra* 6.3.1.2. El ámbito del error y la distinción entre juicio y proposición.

no puede contradecir sus leyes, ni la sensibilidad que proporciona la materia del conocimiento a este tampoco lo es porque los sentidos no juzgan, la explicación se encontraría en la interacción de ambas bajo la forma de esa inadvertida influencia de la sensibilidad en el juicio. La dificultad la plantea la explicación proporcionada por Kant de cómo se da el error. La inadvertida influencia de la sensibilidad provoca una ilusión que hace que los fundamentos subjetivos del juicio sean tomados por fundamentos objetivos. Se trata de una doble dificultad: 1) Porque la explicación otorgada por Kant pareciera estar más vinculada a la explicación del error en el conocimiento empírico que al error que produce la ilusión trascendental. 2) Porque la explicación ofrecida incluso para entenderla en el ámbito del conocimiento empírico resulta bastante oscura. Ciertamente, hay una indicación que remite al tema de la reflexión trascendental (*KrV* A 295/B 351) y que se tomará en cuenta en su momento, pero todo parece indicar que se necesita un trabajo de reconstrucción de algunas líneas de pensamiento respecto a este tema, no explicitadas lo suficientemente por Kant.

Finalmente, los prejuicios como fuente de error "son juicios provisionales en tanto se toman como principios" (*Log*, AA 09: 75). Como se ha señalado en el apartado 3.2, se trata de un tema de investigación que Kant elimina completamente del estudio de la *KrV* por cuanto si bien, tanto la lógica general como la lógica aplicada estudian el entendimiento sin distinción del objeto, la lógica general lo hace prescindiendo del estudio de las reglas subjetivas y empíricas de su uso, es decir, de una aproximación que le corresponde propiamente a la psicología y a la antropología. No obstante, como señala Capozzi, Kant reintroduce esas aproximaciones en sus *Logikvorlesungen* bajo la forma de una lógica aplicada en tanto general– "Que permanece separada de la lógica científica, para prevenir y enmendar los errores" (Capozzi, 2000: 630)[163]. El tema del prejuicio aparece por dicha razón en la *Jäsche Logik* junto a otros temas relacionados con la prevención del error como el de los juicios provisionales, la suspensión del juicio, pero también con otros relacionados con los aspectos subjetivos del conocimiento como el tener por verdadero. Este último tema será estudiado en este trabajo, pero de manera suplementaria solo en la medida en que permita esclarecer aspectos relacionados con el tema de los juicios provisionales, las máximas para prevenir el error y otros afines. Dada la importancia y la complejidad que tiene el tema de las fuentes del error, cada una de estas será abordada de manera más profunda en los capítulos que siguen en su debido contexto. Solo será abordado a continuación el tema de la apariencia ilusoria lógica inserto en el tema del error formal.

7.1. El error formal y la apariencia lógica

En un apartado previo[164] se mostró que Kant explica la condición negativa del criterio formal de la verdad por la incapacidad de la lógica para determinar con este criterio el error: "el error que no atañe a la forma sino al contenido no puede ser descubierto por la lógica" (Cf. *KrV* A 59-60/B 84). Una de las consecuencias que se extrajo de esa afirmación es que si bien la lógica no puede descubrir el error que atañe al contenido, sí estaría en condiciones de descubrir el error que atañe a la forma. No obstante, Kant casi no se ocupa de este tema. Ello ha originado que un estudioso como Barone se haya manifestado críticamente, afirmando: "Kant non comprende che non sempre l'errore dipende dalla materia, ma può dipendere anche dalla forma" (Barone, 1999: 149). En la valoración de este autor parece darse una cierta incomprensión de aquellos pasajes en los que Kant hace referencia con muchas diferentes formulaciones a lo que constituye el fundamento de la verdad formal y a su vez de la DIET, es decir a las declaraciones que niegan que las leyes del entendimiento y la razón puedan ir contra sí mismas. El pasaje que

[163] Traducción propia. "Che resti separata dalla logica scientifica - volta a prevenire ed emendare gli errori".
[164] Véase *supra* 6.3.1. Criterio formal de verdad y la contradicción del objeto.

puede haber generado de manera específica dicha confusión es el de la *Logik*, que dice: "Resulta difícil, sin embargo, concebir, cómo sea posible el *error*, *en el significado formal de la palabra*, es decir, cómo es posible *la forma del pensamiento contraria al entendimiento*, […] (*Log*, AA 09: 53)**.** Paradójicamente este pasaje también ha generado una interpretación en el sentido inverso. Palacios ve en él, por el contrario, la posibilidad de hacer consideraciones sobre la génesis del error formal. Sin embargo, a pesar de que Palacios, no ve la conexión de esta afirmación con la DIET, en cuyo contexto de explicación se encuentra el pasaje citado, sí es acertado, en todo caso, su comentario acerca de que la posibilidad del error formal muestra claramente la necesidad de distinguir las leyes psíquicas y las leyes lógicas del entendimiento (Cf. Palacios: 1979: 54).

Ahora bien, en la *KrV* Kant explica la apariencia ilusoria lógica distinguiéndola de la apariencia ilusoria trascendental[165] como sigue: "la mera imitación de la forma racional (la apariencia ilusoria de las inferencias falaces), surge solamente de una falta de atención a la regla lógica" (*KrV* A 296/B 353). Esta modalidad de apariencia lógica es la que se relaciona con el error lógico pues existe además el tipo de apariencia lógica provocada intencionalmente como la del arte sofístico que busca engañar. Por ello dice más adelante: "la dialéctica lógica, en la resolución de las inferencias falaces tiene que vérselas solamente con un error en la observación de los principios, o con una apariencia ilusoria artificiosa en la imitación de estos" (*KrV* A 298/B 354). Aunque Kant no aborda el tema de la apariencia lógica y el error lógico en al apartado de la *Perfección del conocimiento según la relación*, la tercera sección de la *Logik* que se ocupa de las inferencias del juicio trata en el § 90 la falacia, el paralogismo y el sofisma. Allí se dice que la inferencia de la razón es falsa según la forma, aunque posea la apariencia de una inferencia correcta. Esta misma es un paralogismo cuando a través de ella uno se engaña a sí mismo, pero se llama sofisma cuando por medio de ella se engaña a otros. Entre los diferentes sofismas que se mencionan se encuentra el sofisma *figurae dictionis* que consiste en tomar el término medio con muchos significados (Cf. *Log,* AA 09: 134). La terminología que aparece aquí reaparece en los pasajes de la Dialéctica trascendental. En el tercer capítulo se retoman estas cuestiones en conexión con la antinomia y con el vicio metafísico de subrepción.

Si se retorna ahora al pasaje de la *Logik* citado anteriormente, uno de los tantos en los que se expresa de distinta forma el fundamento en el que se asienta el criterio formal de la verdad y la DIET se comprende que con la expresión "la dificultad de concebir […] la forma del pensamiento contraria al entendimiento" (Log, AA 09: 53) se refiere a la imposibilidad de la autocontradicción de los principios lógicos elementales sin los cuales no es posible pensar. Pero aun cuando la lógica formal plantea reglas del pensar correctamente en los razonamientos por medio de proposiciones o cuando se desarrollan pruebas demostrativas, cabe la posibilidad del error formal. Asimismo tal como se ha visto ya en el apartado donde se trató el principio de contradicción y el principio de razón suficiente, lo que Kant descubre desde el punto de vista lógico es que las pruebas apagógicas, donde se da un tipo de razonamiento, corren el riesgo de incurrir en subrepciones, ya que, a diferencia de las matemáticas, su aplicación en la filosofía puede conducir a tomar condiciones meramente subjetivas como objetivas y a partir de ellas extraer conclusiones completamente erradas sin la más mínima sospecha.

[165] Sobre este tipo de apariencia se trata ampliamente en el Capítulo 3. Véase *infra* § 18. *Illusion* y *transcendentalen Schein*.

§ 8. DIVISIÓN DE LA LÓGICA GENERAL Y TRASCENDENTAL EN ANALÍTICA Y DIALÉCTICA SEGÚN LOS CONCEPTOS DE *CANON* Y *ORGANON*

Este apartado presenta a modo de recapitulación lo explicado en el § 4 de este trabajo sobre los conceptos de *organon* y de *canon*, y se introducen algunas cuestiones complementarias orientadas a fijar la comprensión de la división de la lógica en analítica y dialéctica tomando en cuenta el nivel general y trascendental de la lógica, así como mostrando que la configuración final de cada división es más bien tardía. Resumimos las aportaciones del § 4 en los cuatro puntos siguientes: 1) Durante mucho tiempo la lógica general fue concebida predominantemente por Kant como crítica con una acentuada función catártica. 2) El empleo del concepto de *canon* en Kant se habría iniciado aproximadamente entre 1773 y 1775 por influencia de Knutzen (Cf. *supra* n 58) y su recepción de la *canonica epicurea*. 3) Hasta antes de llegar a la versión madura de la *KrV*, la naturaleza de la lógica se explora mediante diferentes caracterizaciones, considerándola canónica en tanto guía del conocimiento, como arte catártico en tanto destinada a la prevención del error, como arte dialéctico en tanto debía ocuparse de la propensión a la corrupción de la razón y como *organon* en tanto debía encargarse de la ampliación del conocimiento. Ahora bien, aunque el concepto de *canon* estuvo ligado en su origen también como *canonica epicurea* a la función de prevención y corrección del error, al introducirse en el marco de una redefinición interna de la lógica como crítica, su función normativa prevalecerá sobre la catártica en la versión madura de la lógica, quedando relegada la función catártica tanto a la lógica aplicada como a la dialéctica. 4) El concepto de *organon* ofrece muchas vacilaciones no solo en las diferentes etapas del pensamiento de Kant donde se emplea incluso algunas veces con un significado equivalente al de *canon*, sino también en la propia *KrV*. Sin embargo, queda claro que a efectos de la división de la lógica en analítica y dialéctica, el *organon* es pensado por Kant como contraparte de *canon* y debe ser entendido, en ese sentido, en su función de sistematización y ampliación del conocimiento. La extensa *Reflexion 1579*[166] a la que Adickes le ha otorgado una datación probable bastante amplia, entre 1760-64 y 1773-75, muestra cómo Kant ha utilizado el mismo texto para introducir una concepción de la analítica y la dialéctica relacionada a los conceptos de *canon* y *organon* que previamente no tenía. La primera referencia en esta *Reflexion* a la pareja conceptual 'analítica' y 'dialéctica' dice:

> (s Lógica como *canon* (g analítica) o bien *organon* (g dialéctica); la última no puede ser tratada de modo universal, puesto que es una doctrina del entendimiento no según la forma sino según el contenido) (*Refl* 1579, AA 16: 20)[167].

Esta referencia está precedida por una 's' que indica que el pasaje ha sido incorporado con posterioridad, pero la asociación de analítica y dialéctica a la pareja conceptual *canon* y *organon* se ha introducido simultáneamente como lo indica la 'g'. Sobre estas abreviaturas introducidas por Adickes véase *supra* nota 76. Sea cual sea el período en el que haya sido introducido el pasaje en la *Reflexion 1579*, el texto refleja que hasta la datación máxima probable de 1775 e incluso después, Kant podría haber mantenido una concepción de la dialéctica relacionada con el contenido del conocimiento en tanto *organon*, dejando el aspecto formal para el *canon* asociado a la analítica. Sin embargo, si se tiene en cuenta el vuelco a la experiencia que revela la *Carta a Markus Herz del año 1772*, así como la datación que

[166] No se referirá la versión original en alemán de esta extensa *Reflexion* porque se sigue la traducción de esta efectuada por Vázquez Lobeiras en la *Lógica* (Cf. 2000: 78-80).
[167] Las cursivas de *canon* y *organon* son modificaciones propias.

defienden autores como Pozzo[168] y Sgarbi, es muy probable que este pasaje corresponda a los años iniciales de la década del 70. El segundo pasaje de la *Reflexion 1579*, que también ha sido introducido con posterioridad dice lo siguiente:

> 1. analítica: elementos de la razón. 2. dialéctica: de la producción de los conocimientos conforme a reglas de la razón (del uso). Aquella es la prescripción, esta, la ejecución. La (última) primera: el criterio de verdad, esta, el intento (*Refl* 1579, AA 16: 23).

Si del anterior pasaje se desprende el carácter universal y formal de la analítica respecto al carácter no universal y material de la dialéctica, en este pasaje se establece una relación de fundamento y prescripción propios de la analítica frente a la función de ejecución o aplicación de la dialéctica. Lo más importante en cualquier caso es que se asocia ya la analítica al criterio de verdad. Este pasaje forma parte de uno más amplio que casi hacia el final se refiere a la dialéctica en los siguientes términos:

> La dialéctica es la doctrina de las leyes subjetivas del entendimiento, en la medida en que son tenidas por objetivas. Es bien sofística o bien crítica; la primera es práctica de la [seducción (*Verleitung*)] (*Refl* 1579, AA 16: 23)[169].

La palabra *Verleitung* connota la idea de inducir o conducir a alguien a un determinado punto con engaño, la expresión que sin ser del todo satisfactoria se aproxima más a este concepto en nuestra lengua es seducción. Lo importante en este pasaje es que la dialéctica aparece ya en su doble faceta, es decir, la sofística, pero también la crítica. No obstante, la muestra de que con ello no se ha alcanzado la versión más madura de la división de la lógica de Kant se revela en otro pasaje dentro de la misma extensa *Reflexión* 1579, que aparece a continuación de este, también como añadido posterior. Dicho pasaje revela que la dialéctica es pensada todavía como una lógica práctica, pero aparece ya claramente la dimensión tanto crítica como escéptica. El pasaje dice así:

> La lógica práctica general es la lógica del tener por verdadero o de la ilusión: dialéctica; porque la aplicación no admite ninguna regla más, admite únicamente crítica: es sofística y escéptica. La lógica práctica particular es la doctrina del método u *organon* (*Refl* 1579, AA 16: 23)[170].

---

[168] Pozzo hace referencia a la datación del par de conceptos lógica formal y lógica trascendental remitiendo esta al año 1771, suscribiendo así la propuesta de Hinske (1970), pero tomando también consideración que Adickes propone datarla en la fase ρ (1773-1775). Se trataría de la *Reflexion 1602*, en la que Kant escribe: "La lógica trascendental exige un *canon*, porque tiene también [como la formal] principios tomados de la razón común. Estos proporcionan una dialéctica natural; la formal, una artificial" (*Refl* 1602, AA 16: 32). La traducción ha sido tomada de Pozzo (2016: 204). Por su parte, Sgarbi (Cf. 2015: 154) se apoya tanto en la *Reflexion 1579* que se viene analizando como en la *Reflexion 4446* datada alrededor de 1770, a partir de la que se puede suponer que Kant introduce el término analítica al mismo tiempo que la adopción de las categorías en su filosofía, al hacer referencia a "la casa de los conceptos intelectuales (*domus conceptum intellectualium*)" en relación con los "lugares metafísicos de Aristóteles (*Loci Methaphysici Aristotelis*)" (*Refl* 4446, AA 17: 554).

[169] Lo insertado entre corchetes es propio. En la traducción de Vázquez Lobeiras se utiliza el término inducción para traducir *Verleitung*. Esa opción no es del todo incorrecta, pero tiene el inconveniente de connotar como sustantivo el significado de una operación lógica y no el efecto de la acción de 'inducir a alguien' que es de lo que aquí se trata.

[170] En este pasaje no queda claro como pretende Sgarbi que la concepción de la dialéctica como crítica se asocie solo a su carácter escéptico y el sofístico a la disciplina de la apariencia lógica como engaño como sí está expresado en la *KrV*. Nos inclinamos a pensar más bien que esta concepción de dialéctica como crítica se viene forjando en todo caso sobre la reflexión que le suscita a Kant el carácter ilusorio, pero también escéptico del arte sofístico. Es decir, el propio concepto de crítica se habría perfilado mucho más en Kant en el transcurso del tiempo. Así, en *PhilEnz* podemos leer: "la dialéctica fue considerada necesaria para los procuradores y abogados en los tiempos antiguos. Asimismo, los escépticos se sirvieron de ella a menudo, pues pretendían, conducir a los hombres hacia la incertidumbre; afirmar tanto una cosa como la contraria" (*PhilEnz*, AA 29:32). Sobre la diferencia sobre escepticismo y método escéptico véase *infra* 9.2. Dialéctica como *ars disputandi* o lógica de la ilusión.

Como se puede apreciar, en los dos últimos pasajes se percibe una radicalización de la reflexión de Kant sobre la dimensión crítica de la dialéctica. Sin embargo, en tanto esta es pensada todavía como ejecutora con los elementos de la analítica y los principios de la razón, aunque de modo subjetivo, ella no se concibe como parte de una lógica general teórica sino práctica en la medida en que no admite reglas sino solo crítica[171]. Entre esta concepción de Kant de la división de la lógica en analítica y dialéctica, las cuales ya han sido respectivamente asociadas a las funciones de *canon* y *organon*, y la concepción completamente madura que Kant presenta en la *KrV*, se ha dado de por medio una superación de la consideración de la dialéctica como parte de una lógica práctica. Este papel práctico bajo la consideración de una filosofía trascendental se lo dará Kant a la 'Doctrina trascendental del método'[172] que es "la determinación de las condiciones formales de un sistema de la razón pura" (*KrV* A 708/B 736). Con una *disciplina* de la razón, un *canon*, una arquitectónica y una historia de la razón afirma Kant "realizaremos, desde un punto de vista trascendental aquello que, con el nombre de una *lógica práctica*, se busca en las escuelas con respecto al uso del entendimiento en general, pero se realiza de una manera defectuosa" (*KrV* A 708/B 736) [173]. Desde el punto de vista de una lógica general, en tanto *canon* que abstrae de todos los objetos, no es posible pues pensar que a esta le pueda corresponder una lógica práctica porque "esta presuponte una serie de objetos a los cuáles se aplica" (*Log*, AA 09: 17). Pero una vez que Kant ha definido el conocimiento puro como objeto de una lógica general trascendental, superará definitivamente la comprensión de la dialéctica como lógica práctica, en tanto crítica de una suerte de mala aplicación de la analítica, a la vez que el concepto de *organon* quedará definitivamente asociado a "una *técnica de la erudición* en general; un *organon del método escolástico*" (*Log*, AA 09: 18). Por ello afirma Kant en la *KrV* que la lógica general como presunto *organon* se llama dialéctica (Cf. *KrV* A61/B 85). Se trata de un conocimiento 'presunto' porque la lógica general no puede producir conocimiento de ningún tipo de objeto. La dialéctica conservará pues de toda esa fase previa su rol eminentemente crítico, pero no por ello práctico porque dicha crítica tendrá en última instancia a la razón como objeto de examen, y ello incluye la reflexión sobre la dimensión propositiva de la dialéctica en la que las ideas de la razón cumplen una función reguladora.

Desde la perspectiva más sistemática sobre el lugar de la analítica como *canon*, Kant afirma en la *KrV* lo siguiente:

> Entiendo por canon el conjunto de los principios *a priori* del uso correcto de ciertas facultades de conocimiento en general. Así, la lógica general es, en su parte analítica, un canon para el entendimiento y para la razón en general, pero solo según la forma, pues hace abstracción de todo contenido. Así la 'Analítica trascendental' era el *canon* del *entendimiento* puro; pues solo

[171] Sobre la distinción entre lógica teórica y lógica práctica Pozzo explica que está presente en el círculo wolffiano y que el propio Wolff adoptará en la exposición tardía de su *Philosophia rationalis*, de modo que la parte teórica tratará sobre todo el concepto, juicio y conclusión, y *De usu logicae* tratará la parte práctica: aprendizaje, enseñanza, etc. Kant adoptará una posición bastante crítica en su pensamiento maduro respecto a la llamada lógica práctica. La *Doctrina del método* viene a sustituir lo que ilegítimamente se busca en las escuelas con la lógica práctica. Para Kant una lógica práctica es una contradicción en los términos porque esta no se ciñe a una clase especial de conocimiento. La alternativa planteada por Kant pasa pues por determinar en su lógica trascendental como objeto de estudio el conocimiento puro del entendimiento y la razón, sobre cuya base se pueda levantar una *Doctrina del método* que ofrezca indicaciones efectivas respecto al objeto de estudio delimitado (Cf. Pozzo, 2016: 208-211). Pozzo no establece ninguna relación entre la lógica práctica y la lógica especial. Sin embargo, queda claro de las explicaciones que ofrece sobre ambas en diferentes apartados de su estudio que no es posible asimilarlas, pues conceptualmente la primera tiene que ver con reglas de aplicación mientras que la segunda con leyes específicas relacionadas con el objeto de la disciplina que se estudia. En cualquier caso, lo que se desprende de lo estudiado aquí respecto al pasaje citado de la *Reflexion 1579* evidencia que Kant hereda esta conceptualización y que va tomando distancia de ella progresivamente hasta transformarla por completo.

[172] Véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

[173] Véase la nota anterior.

él es capaz de verdaderos conocimientos sintéticos *a priori*. Pero no hay ningún canon allí donde no es posible ningún uso correcto de una facultad cognoscitiva. Ahora bien, […] todo conocimiento sintético de la *razón* pura, en su uso especulativo, es enteramente imposible. Por consiguiente, no hay canon alguno del uso especulativo de ella (pues este [uso] es enteramente dialéctico, sino que toda la lógica trascendental es, en este respecto, nada más que disciplina (*KrV* A 796/B 824)[174].

La lógica general descompone pues toda la tarea formal del entendimiento y la razón en sus elementos y en su parte analítica como mero *canon* utiliza estos como principios de enjuiciamiento lógico del conocimiento. Cuando esta lógica general pretende hacer uso de dichos principios como si fuera un *organon*, es decir, como si ellos pudieran tener un alcance objetivo o para producir "la ilusión de afirmaciones objetivas; y, por tanto, […] con eso se hace abuso de ella" (*KrV* A 61/B 85), como ya se adelantó, se llama dialéctica. La dialéctica como presunto *organon* es pues un abuso de la analítica. La diferencia entre la analítica de la lógica general y la analítica trascendental radica en que, si bien ambas son un *canon* para la evaluación, la primera lo es como enjuiciamiento lógico del conocimiento en general, mientras que la segunda es un *canon* para la evaluación del uso empírico del entendimiento[175] (Cf. *KrV* A63/B88), que como tal tendrá como elementos unos principios específicos, pero también universales y necesarios, para evaluar dicho conocimiento. Los principios que corresponden al conocimiento puro y a través de los cuáles se puede dar la evaluación del uso empírico del entendimiento, buscarán explicar la posibilidad del conocimiento sintético *a priori* no para dar cuenta de la verdad formal que es la tarea de la analítica en la lógica general, sino de la verdad trascendental, aquella que funda la posibilidad de toda verdad empírica. Cabe preguntar ahora ¿cómo queda la dialéctica respecto de la analítica cuya función está claramente diferenciada, al menos en lo que respecta a su competencia, tanto a nivel de la lógica general como de la lógica trascendental?

Lo que se desprende del pasaje citado de la *KrV* (A 796/B 824) como de todo el tratamiento previo es que la dialéctica a nivel de la lógica general se opone a la analítica como un conocimiento aparente, pero en la medida en que la dialéctica –en tanto abuso de la analítica tanto general como trascendental –debe evitarse, esta tarea recae en la *disciplina* de la razón: "A la *coerción* por la cual se limita la propensión constante a apartarse de ciertas reglas, y finalmente se las extirpa, se la llama *disciplina*" (*KrV* A 709/B 737). Pero la pregunta específica es ¿se identifica la dialéctica de la lógica general con la dialéctica trascendental? La respuesta es sí y no. Sí, si se toma en cuenta que la lógica general como *organon* es ya una lógica de la apariencia ilusoria, la misma que se da en la dialéctica trascendental y que es la razón por la cual Kant dirá que ambas deben ser entendidas como una crítica de la apariencia ilusoria dialéctica[176]. Pues tanto en una como en otra se está fuera del ámbito de toda objetividad. Sin embargo, la respuesta es también no, si se tiene en cuenta que en el caso de la dialéctica trascendental se tratará de la 'apariencia ilusoria trascendental'[177] y que la crítica de esta no podrá tener el mismo alcance que la crítica que pudiera hacer la dialéctica solo desde la lógica formal, sobre todo si se piensa que ambas críticas deben tomar en consideración los principios

[174] Las cursivas son propias.
[175] Véase *infra* § 10. División de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales.
[176] En la división de la lógica tanto general como trascendental Kant hace referencia en ambos casos a la apariencia ilusoria dialéctica, pero mientras en el primer caso pide que la *Dialéctica* se entienda como una crítica de la apariencia ilusoria dialéctica (Cf. *KrV* A62/B 86), en el segundo caso atribuye el trabajo de la crítica a la apariencia ilusoria dialéctica trascendental propiamente a la dialéctica trascendental (Cf. *KrV* A 63/B 88).
[177] Kant introduce la expresión 'apariencia ilusoria trascendental' recién en la *Introducción* a la *Dialéctica trascendental* (*KrV* A 293/B 350), pero es evidente que esta es la 'apariencia ilusoria dialéctica' a la que Kant se alude en la *División de la lógica trascendental* como objeto de la crítica de la *Dialéctica trascendental*.

del *canon* que constituye la contraparte en cada caso. Por otro lado, es importante tener en cuenta la complejidad que en la práctica tienen en su aplicación los principios que provienen del nivel formal y trascendental de la lógica, más aún cuando se está fuera de toda piedra de toque, porque dichos principios están por lo general permanente imbricados en los diferentes juicios del entendimiento y la razón. Identificar una con otra puede hacer perder de vista aspectos que si bien no son objeto de una mayor profundización[178] por parte de Kant, están presentes y ofrecen una mayor claridad para explicar el problema del error, específicamente respecto a la 'apariencia ilusoria trascendental'. En este sentido los conceptos de *canon* y *organon* permiten entender la división de la lógica en analítica y la dialéctica en su alcance trascendental bajo una consideración del uso correcto o incorrecto de los principios del entendimiento y la razón para producir conocimiento objetivo o ilusorio, respectivamente, así como la consideración del tipo de aproximación metodológica que conviene a cada una.

Hasta aquí se ha intentado dar una explicación de la división de la analítica y la dialéctica según los conceptos de *canon* y *organon* en el doble orden de la lógica general y la lógica trascendental, tomando en cuenta tanto la enseñanza de la *Logik*[179] como de la *KrV*, pero este enfoque es insuficiente para dar una explicación de esta división en todo su alcance. Por ello en el siguiente apartado se abordará la división de la lógica general en analítica y dialéctica desde la conceptualización del criterio de la verdad y del error.

§ 9. DIVISIÓN DE LA LÓGICA EN ANALÍTICA Y DIALÉCTICA DE ACUERDO CON LA PREGUNTA POR EL CRITERIO DE LA VERDAD Y DEL ERROR METAFÍSICO

Hay más de una razón por la que se introduce aquí un apartado sobre la explicación de la división de la lógica formal en analítica y dialéctica. La primera tiene que ver con el hecho de que esta distinción es abordada en la *Logik* solo como una división de la lógica general o formal, tratamiento en el que se exponen algunos aspectos que son obviados o menos explicados en la *KrV*, como es el caso de la referencia a la analítica como una lógica de la verdad formal o de la caracterización de la dialéctica como *ars disputandi*, dos aspectos que serán objeto de mayor atención. La segunda razón tan o más importante que la anterior tiene que ver con la necesidad de poner de relieve a modo de recapitulación los aspectos que en los apartados previos han mostrado las consideraciones que Kant ha tenido en cuenta desde la lógica formal para pensar algunos de los problemas relacionados con el error y la crítica a la apariencia ilusoria trascendental. Con relación a la primera cuestión se tendrán también en cuenta los pasajes de la *KrV* que completen la comprensión de la distinción de la lógica general o formal en analítica y dialéctica, y se consolidará también la visión que ofrece la división de la lógica según los conceptos de *canon* y *organon* en su contraste con los conceptos de crítica, propedéutica y catártico.

---

[178] Pozzo afirma que "el par de conceptos *analítica dialéctica* sirve para estructurar tanto la lógica formal como la lógica trascendental. Se dispone (por lo menos en un plano teórico, dado que Kant no profundiza más), de una analítica formal y trascendental, de una dialéctica formal y trascendental, etc. (un hecho que no se tienen en cuenta en demasiadas ocasiones)" (2015: 230).

[179] Con relación a este punto Capozzi expone esta división bajo dos apartados distintos, uno denominado "Analitica e dialettica: una visione incompleta" (2001:224) en el que se ciñe estrictamente al tratamiento que ofrece la *Logik* de dicha división, según los conceptos de *canon* y *organon* y que, efectivamente, trata la división solo en el orden de la lógica general. En el otro apartado que denomina "Analitica e dialettica: una visione completa" (2001: 264) en el que aborda aspectos relacionados con el orden trascendental presentes en la *KrV*, pero no solo los que se tratan en la división de la lógica trascendental sino también otros que se exponen en la propia introducción a la *Dialéctica trascendental* y a los que la autora les otorga una gran interés como es el caso de la 'probabilidad', cuestión en la que la seguiremos más adelante muy de cerca. Ello refleja que la presentación que hace Kant de esta división en la *KrV* requiere una profundización que puede adoptar diferentes estrategias De acuerdo con las conexiones que se pretenden iluminar. En este trabajo, se ha considerado pertinente hacer lo propio, pero no respecto a los conceptos de *canon y organon* sino respecto a los de verdad y error.

9.1. La analítica como lógica de la verdad formal

Kant da paso a la división de la lógica en analítica y dialéctica en la *Logik* refiriéndose a la primera como sigue:

> La analítica descubre mediante análisis todas las operaciones de la razón que ejercemos en el pensar en general. Es por tanto una analítica de la forma del entendimiento y de la razón y se llama también con justo título, lógica de la verdad, porque contiene las reglas necesarias de toda verdad (formal), sin las cuales nuestro conocimiento –haciendo caso omiso de los objetos–, tampoco en sí mismo es verdadero (*Log*, AA 09: 16).

Este pasaje, además de hacer una alusión explícita a la analítica como una lógica de la verdad formal, se refiere a las reglas mismas de esta como un conocimiento verdadero, pues ellas se expresan en los criterios formales de la verdad que expone la analítica (Cf. *Log*, AA 09: 17). Es importante la consideración de que estos sean un conocimiento verdadero porque ello si bien descansa en última instancia en que sean concebidos como condiciones de posibilidad de todo pensar, son formalmente verdaderos porque su verdad no radica en su referencia a un objeto, sino a su capacidad de establecer las mismas relaciones necesarias entre representaciones independientemente del tipo de estas. Normalmente somos conscientes de su uso cuando hacemos razonamientos explícitos o detectamos una contradicción en una afirmación, pero estas acompañan todo el tiempo los procesos de predicación sintética más simples. Por ejemplo, si se compara la afirmación ningún sabio carece de ciencia con ningún hombre que es sabio carece de ciencia, es posible mostrar que en el primer caso el principio de contradicción se cumple y se limita a la simple relación de los predicados 'sabiduría' y 'carecer de ciencia' en una relación analítica, mientras que en el segundo hay un componente sintético que es introducido por la precisión 'que es sabio' lo cual supone la condición de tiempo del orden simultáneo. Es decir, el predicado 'carece de ciencia' contradice al predicado 'sabiduría' pero no al predicado 'hombre'. Se puede predicar de cualquier hombre la carencia de sabiduría si no se precisa que es hombre y sabio a la vez (Cf. *Refl* 4676, AA 17: 653-657).

Se ha puesto como ejemplo el principio de identidad y contradicción, pero ello también se da con el principio de razón suficiente y el de tercio excluido. Ahora bien, además del permanente acompañamiento de estos principios a nuestros actos sintéticos de conocimiento, ellos tienen un trabajo mucho más sofisticado relacionado con la dimensión catártica de la crítica del conocimiento. En la medida que ellos de acuerdo a ciertas reglas se convierten en pruebas[180] resultan de suma utilidad para acompañar a la razón en su trabajo crítico, cuando esta abandona todo toque de piedra en la experiencia. Ciertamente, es un trabajo que se hace cargo de los aspectos formales de dicha crítica, pero en la medida en que su principio rector es, como se vio en un apartado previo, el de que el entendimiento no se oponga a sí mismo, es decir, a sus leyes, también cumple una función decisiva en la detección del error. Es este el sentido que parece tener este pasaje sobre la lógica, cuando dice:

> Es, sin embargo, útil e indispensable como una *crítica del conocimiento*; o para juzgar tanto la razón común como la especulativa, no con el fin de instruirla, sino únicamente para hacerla *correcta* y concordante consigo misma, puesto que el principio lógico de la verdad es la concordancia del entendimiento con sus propias leyes generales (*Log*, AA 09: 20).

Lo primero que puede llamar la atención de este pasaje de la *Logik* es que se refiera a la lógica general como una crítica del conocimiento, toda vez que esa tarea se la asigna Kant a la lógica trascendental en tanto propedéutica de la razón. Tratándose de la *Logik*, es recomendable

[180] Véase *supra* 6.3.1 Criterio formal de verdad y la contradicción del objeto.

tomar con cautela dicha afirmación. Sin embargo, podría también plantearse la hipótesis de que al considerarse indesligables las leyes del pensar del entendimiento, se quiera decir que esta lógica es también parte del trabajo crítico de la razón. Asumiendo, entonces, que se está tomando esta afirmación en ese sentido general, la respuesta a la pregunta qué implica una crítica del conocimiento pasa por la problematización de los alcances y límites del mismo, lo cual a su vez conduce a pensar que la concepción de la lógica general así planteada no puede entenderse sin una determinación clara de lo que es la lógica trascendental, gracias a la cual se pueden establecer esos alcances y límites en su completud (Cf. *KrV* A 13-14/B 27-28). En cualquier caso, por el contexto en el que aparece la explicación y por lo que continúa en el mismo pasaje, todo parece señalar que aquí se quiere poner de relieve, principalmente, el papel catártico y el mayor protagonismo que tendrá esta lógica en la dialéctica trascendental. La lógica trascendental en ese sentido parece ir configurándose a la par que la lógica general y en contra de lo que muchos estudiosos de Kant suelen pensar[181], su contribución menos visible pero esencial –debido al fundamento la concordancia del entendimiento con sus leyes– es tan importante como la lógica trascendental en la plasmación de la filosofía crítica.

De acuerdo a lo que se acaba de decir y a lo que afirma el pasaje citado, la referencia al juzgar tanto a la razón común como especulativa es de especial interés para este trabajo. Por ahora es posible adelantar que esta lógica será una crítica del entendimiento común y por tanto no puede entenderse como el producto de este, porque el entendimiento común es la facultad de entender las reglas en concreto y la lógica debe ser una ciencia de las reglas del pensamiento en abstracto, de ahí que la crítica deba operar con relación al entendimiento común como catártico. Se trata de un tema que ha sido objeto de profunda reflexión en Kant y que se relaciona con la distinción entre lógica natural y lógica artificial. En el tercer capítulo[182] se estudia ampliamente dicho tema en conexión con el esclarecimiento de los conceptos de entendimiento común y razón humana universal con el objetivo de esclarecer el papel que tienen dichas facultades respecto al uso de la razón especulativa.

Por ahora, bastará con dejar asentada la idea de que el objeto de estudio de la lógica es el entendimiento humano en general. La doble referencia de la lógica como propedéutica, tanto del conocimiento como de la razón especulativa y del entendimiento común está relacionada, según Pozzo, con la cuestión de su finalidad en función a los destinatarios[183] a los cuáles va dirigida. La visión de la lógica como propedéutica, en la que prevalece su carácter crítico y

[181] Con relación a este punto, Lu-Adler (Cf. 2018: 7) plantea que la lógica trascendental debe más su configuración a la necesidad de Kant de definir si la metafísica podía ser una ciencia o no, que a una dependencia de la lógica formal; la cual la autora considera más bien, al menos, parcialmente, como un sub-producto de ese desarrollo llevado a cabo por Kant. Esta valoración es en gran medida correcta y abona a favor de la idea de que la lógica general y la lógica trascendental son producto de un parto gemelar de Kant como lo considera Vázquez Lobeiras. Sin embargo, a la luz de la DIET y lo que se viene poniendo en evidencia en este trabajo, si bien estoy de acuerdo con que no hay una prelación de la lógica general respecto de la lógica trascendental, no estoy de acuerdo con Lu-Alder en considerar la lógica general como un simple sub-producto de la lógica trascendental.

[182] Véase i*nfra* 17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo.

[183] Anteriormente se hizo referencia al *Aviso* para el dictado del curso de *Lógica* para citar la explicación de Kant según la cual la lógica tenía una parte dirigida al entendimiento común como catártico y otra parte normativa dirigida al conocimiento erudito como *organon*. Así mismo se aludió al § 3 de la *Vernunftlehre* de Meier, en el cual se explicaba que la doctrina de la razón tenía como fin la perfección del conocimiento erudito y la exposición erudita dirigidos no solo a los eruditos de profesión sino a otros eruditos (véase *supra* 3.1. Sobre la *Lógica Jäsche*)**.** Pozzo muestra que dicho planteamiento de Meier es la base sobre la que Kant traza una línea muy clara para plantear la finalidad de la lógica tomando en consideración los destinatarios de una manera novedosa. Lo interesante de su explicación es que la cuestión de los destinatarios marca dos orientaciones distintas de la función de la la lógica: 1) La vertiente de la enmendación del pensamiento; 2) La vertiente de la ordenación y dirección del pensamiento. Entre 1765-1775 Kant fluctúa entre estas dos orientaciones dejando por un tiempo de lado la idea de la perversión del conocimiento humano y por ende la función catártica y crítica de la lógica. Pero la línea que finalmente predomina y lo hace también en la fase más cercana a la *KrV* es la que le asigna a la lógica una función propedéutica de servir de catártico de la crítica (Cf. Pozzo, 2016: 176-180).

catártico de las instancias mencionadas y por lo que se niega como posible *organon* no está exenta de polémica. La discusión sobre si 'crítica' debe entenderse como propedéutica o como un sistema ya acabado ha sido objeto de una intensa disputa[184]. Las variaciones que Kant ofrece incluso en su obra publicada madura ameritan plantear la pregunta acerca de cómo debe entenderse la crítica, si como un arte en tanto propedéutica o como una ciencia, es decir como una relación sistemática. Pozzo sostiene que Kant no ofrece una respuesta definitiva (Cf. Pozzo, 2016: 178 y ss). Ahora bien, estas consideraciones van mucho más allá de lo que corresponde a una analítica entendida como una lógica de la verdad formal. En ese sentido, solo tienen completo sentido si se toma el resultado completo que ofrece la *KrV* con el despliegue de la lógica trascendental, por lo que es correcto entender hasta aquí la 'lógica de la verdad formal' como crítica y propedéutica del entendimiento y la razón, sin entrar aún a la solución de la controversia referida.

Respecto a la otra determinación de la lógica de hacer la razón correcta y concordante consigo misma, se puede apreciar una clara connotación normativa, la cual está muy presente en la filosofía crítica cuando esta contempla la posibilidad del error y la ilusión en la propia razón. Respecto a este problema el principio de la verdad formal de la lógica cobrará su mayor protagonismo en la dialéctica trascendental, aunque bajo un enfoque de tipo teleológico como se podrá apreciar también en el tercer capítulo[185]. Sin embargo, dado que al igual que en la formulación de la DIET en el pasaje de la *Logik* que se viene comentando se habla tanto de entendimiento como de razón, conviene traer a colación lo que se vio en el apartado sobre la verdad formal[186]. Como se recordará, la verdad de las leyes necesarias del pensar está fundada para Kant en la idea de que el entendimiento no puede oponerse a sí mismo, en el sentido de que no puede oponerse a sus propias leyes. Esta idea es en esencia la que se recoge aquí en el pasaje de la *Logik* que se viene comentando y que afirma: "el principio lógico de la verdad es la concordancia del entendimiento con sus propias leyes generales" (*Log*, AA 09: 20). En el apartado sobre la verdad formal, se puso en relación la idea de la imposibilidad de que el entendimiento contradiga sus leyes con la afirmación de Kant de que la necesaria unidad sintética de la apercepción funda toda la lógica y que "es el entendimiento mismo" (*KrV* B 134). Este tema que ha sido objeto de un sinfín de estudios por considerarse una piedra angular cuando menos de la analítica trascendental, se ve nuevamente iluminado ahora bajo el enfoque de la DIET, la cual lo revela también como fundamento, al menos, operativo de la misma. La pregunta que queda abierta aún tiene que ver con el vínculo del entendimiento con la razón y con saber si la imposibilidad de que la razón pueda contradecir sus propios principios aporta algo más que la función asignada por Kant al entendimiento. Se puede anticipar en consonancia

[184]Aunque en la *KrV* no hay lugar para la comprensión de la lógica como un *organon*, el carácter sistematizador del conocimiento que tiene este (véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental), parece mantenerse en cierto modo bajo las consideraciones que Kant hace de la filosofía crítica como ciencia en algunos pasajes de la *KrV*, en los *Prolegomena* y en escritos posteriores, lo que contradice la lectura de los pasajes en los que esta se presenta como propedéutica, lo cual abre toda una discusión cuyo detonante, siguiendo a Pozzo, es el pasaje de la *Doctrina del método* que dice: "la filosofía de la razón pura es o bien *propedéutica* (ejercicio preliminar), que investiga la facultad de la razón con respecto a todos los conocimientos puros *a priori*, y se llama *crítica*, o bien, en segundo término, [es] el sistema de la razón pura (ciencia), el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura en interconexión sistemática, y se llama *metafísica*" (*KrV* A 841/B 869). Pozzo ha dado cuenta de manera bastante pormenorizada de esta disputa (Cf. 2016: 181-182), en la que, si se atiende al pasaje citado, junto con la cuestión de si la lógica es una propedéutica o un sistema se pone en discusión también la delimitación de la lógica y la metafísica. A esta cuestión el autor le ha dedicado también un apartado donde presenta el problema en su evolución, así como las diferentes posiciones de los seguidores inmediatos de Kant y las discusiones del siglo pasado (Cf. Pozzo, 2016: 144-157). De esta disputa da cuenta, por ejemplo, el contraste de las interpretaciones de Lu-Adler y De Boer al que se hizo referencia anteriormente. Véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

[185] Véase i*nfra* 22.3. El papel regulativo de la idea cosmológica y la concordancia de la razón consigo misma.

[186] Véase *supra* 6.3.1. Criterio formal de la verdad y el error.

con lo dicho al inicio de este párrafo que sí. Sin embargo, la DIET no solo ofrecerá un marco hermenéutico inmejorable para profundizar en el vínculo y la diferencia entre el entendimiento y la razón, sino también para devolverle a la reflexión de Kant la riqueza de su anclaje mundano.

En concordancia con lo anterior es preciso tener en cuenta que los criterios de contradicción, razón suficiente y tercio excluso quedan pues supeditados al principio de la verdad formal entendido como la concordancia del entendimiento consigo mismo. Esta cuestión es importante para comprender no solo la relación entre el principio de la verdad formal y el fundamento de la DIET, sino para entender que dicho fundamento no es una regla más del pensar ni una aplicación del principio de contradicción sino una doctrina que encierra una toma de posición sobre la razón y el entendimiento como su brazo operativo del conocimiento teórico y del pensar en general.

En el apartado de la *KrV* donde se aborda la división entre analítica y dialéctica, si bien se alude implícitamente a la verdad formal cuando Kant se refiere a la forma de la verdad y a sus muy acertados criterios (Cf. *KrV* A 59/ B84), no presenta aquello de lo que se ocupa la analítica en general como una 'lógica de la verdad', ello muy probablemente en virtud de que con la pregunta por la verdad con la que inicia su exposición, lo que busca Kant es cuestionar la 'definición nominal' de la verdad. De manera más precisa, lo que se pretende es mostrar la insuficiencia del ámbito de la lógica formal para el despliegue de las implicancias de una concepción de verdad definida en términos de correspondencia del conocimiento con el objeto. La 'definición nominal' habría sido, según Capozzi, como ya se refirió anteriormente, el resultado de una silenciosa y singular transformación de la 'verdad lógica' que habría cedido su alcance inicial de correspondencia con el objeto a la mera 'definición nominal', convirtiéndose a su vez la 'verdad lógica' en 'verdad formal' entendida como concordancia del entendimiento consigo mismo. Como resultado de estos desplazamientos semánticos la definición nominal pasa a ser el *definiens* de la verdad trascendental[187].

Ahora bien, la insuficiencia de la lógica formal para dar una respuesta a la pregunta por la verdad, que Kant reconduce a través de la tematización de los criterios de verdad, está originaria e indefectiblemente vinculada no solo a la incapacidad de la lógica formal para descubrir al error que no concierna al contenido, sino al error que pudiera contradecir al objeto. En esta explicación se evidencia que la pregunta por la verdad es también la pregunta para distinguir el error no solo en lo que atañe a la diferencia que puede establecerse sobre el contenido de un conocimiento o de otro en vista a la formulación de un juicio objetivo verdadero, sino también en vista de que algo pueda ser o no el objeto de un juicio objetivo. Estas afirmaciones se relacionan pues con la idea de que todo uso de la lógica como un *organon* es dialéctico. En este sentido, a la vez que la pregunta por el criterio de verdad está indefectiblemente unida a la necesidad de buscar un alojamiento distinto al de la lógica formal, ella misma se constituye en la pregunta por el criterio del error, pero no del error empírico sino del error metafísico y justifica la necesidad de distinguir una analítica de una dialéctica en la lógica general. Ahora bien, la propuesta para entender la pregunta sobre el criterio de verdad simultáneamente como una pregunta por el criterio del error metafísico, ciertamente, solo puede tener su respuesta en la analítica trascendental. Cuando se trate ese tema se verá con más claridad esta cuestión.

Como ya se trató anteriormente, la verdad formal solo tiene un valor negativo, pues solo con ella no es posible dar cuenta del conocimiento objetivo ni detectar el error en el conocimiento, menos aún de aquello que no pueda ser objeto de conocimiento. Se entiende así, entonces, que la analítica sea solo un *canon* del uso correcto del entendimiento y que cualquier pretensión de ir con sus principios más allá de la evaluación de la mera corrección formal del

[187] Véase *supra* 6.2. La definición nominal de la verdad.

pensar o utilizarla como *organon*, constituya un abuso de la analítica y se convierta en dialéctica. Kant asocia dicha dialéctica con el arte de la disputa practicado por los sofistas quienes incurrían en una 'lógica de la ilusión' y de allí que la dialéctica reciba también este nombre. Sobre este tema se tratará a continuación.

9.2. Dialéctica como *ars disputandi* o lógica de la ilusión

Son muy pocos los trabajos sobre Kant que presentan la dialéctica deteniéndose en su caracterización como *ars disputandi*. Uno de ellos es el de Capozzi (1987) quien ha prestado una atención especial a esta caracterización por la conexión que ofrece entre la reflexión sobre la lógica y el lenguaje, así como su vínculo con el rechazo de Kant a aceptar la dialéctica como una lógica de la probabilidad. Aunque es un tratamiento que se ciñe principalmente a lo expresado en la *Logik* y en la *KrV*, ofrece una perspectiva que merece tenerse en cuenta porque ayudará a ir esclareciendo en los siguientes apartados algunas cuestiones relacionadas con el ámbito de lo que tiene significado en Kant, cuestión sobre la que ya se plantearon algunas dificultades anteriormente. En ese sentido, lo que sigue de la exposición debe mucho al enfoque de Capozzi y recogerá algunas de sus reflexiones, pero también la importante contribución de Hinske al tema, así como algunas de mis consideraciones sobre la figura y el pensamiento de Kant como contraria a los que practican el *ars disputandi*. En consonancia con lo expresado, en lo que sigue se pondrán en relación los elementos formales ligados al error con el lenguaje, el contraste del ejercicio de la disputa en sentido negativo con el método antitético como fuente de conocimiento y entre estos dos temas la consideración sobre el espíritu de consenso y la vocación dialógica de Kant.

Luego de referirse la *Logik* a la analítica como una 'lógica de la verdad' y como un '*canon*' afirma:

> Si se quisiera emplear esta doctrina meramente teorética y general como un arte práctico, es decir, como un órganon, entonces se volvería dialéctica. Una lógica de la ilusión ([*ars sophistica, disputatoria*]), que se origina a partir de un mero abuso de la analítica, en la medida en que se simula en conformidad con la *mera forma lógica* la ilusión de un conocimiento verdadero, cuyas notas, sin embargo, tienen que extraerse de la concordancia con los objetos, es decir, del *contenido* (*Log*, AA 09:16)[188].

La primera afirmación de este pasaje remite a una concepción de la dialéctica que el mismo Kant sostuvo en algún momento y que, como se recordará, era considerada como una lógica práctica que aplicaba en concreto los aspectos normativos de la analítica[189]. Bajo esa perspectiva la dialéctica operaba en tanto *organon* como un medio para la aplicación de principios y la ampliación del conocimiento, pero el pasaje hace patente que esa concepción en el pensamiento de Kant ya ha sido superada. Así el rechazo de la concepción de la dialéctica como *organon* de un presunto conocimiento objetivo es asociado por Kant con el arte de la disputa de los sofistas como indica la *Logik* porque ella "hacía referencia en un principio al arte del uso puro de la razón en relación con conceptos abstractos separados de todo elemento sensible" (*Log*, AA 09: 28), razón por la cual su arte era elogiado, pero posteriormente "cuando aquellos filósofos que objetaban totalmente el testimonio de los sentidos hubieron de incurrir con esta afirmación en múltiples sutilezas, la dialéctica degeneró en el arte de afirmar y refutar

[188] La traducción de Vázquez Lobeiras no consigna las cursivas de la expresión entre paréntesis. Se han introducido estas por figurar así en la edición de la AA.

[189] Véase *supra* § 8 División de la lógica general y trascendental en analítica y dialéctica según los conceptos de *canon* y *organon*.

cada proposición" (*Log*, AA 09: 28). Lo que empezó siendo objeto de prestigio por la no dependencia de lo sensible terminó siendo un discurso vacío. Capozzi se refiere a este comportamiento en los siguientes términos:

> Porque la dialéctica explota el reconocimiento del carácter no-empírico de la lógica en orden a evitar tratar con hechos, y al mismo tiempo identifica lo 'no-empírico' con lo 'discursivo'. Así la dialéctica no trata, como la lógica, con la forma del pensamiento ni, como conocimiento de contenido (sintético), con la sensibilidad, sino más bien con palabras (Capozzi, 1987: 99)[190].

El énfasis de Capozzi en la cuestión del lenguaje pone en evidencia algo que puede pasar desapercibido en un primer momento de la aproximación al tema, pero se hace más claro cuando Kant asocia el arte de los sofistas a la dialéctica como resultado de lo seductor que resulta "el arte de darle a todos nuestros conocimientos la forma del entendimiento" (*KrV* A 61-62/B 85), cuya pretensión de ofrecer conocimiento objetivo "no puede conducir a nada más que a la charlatanería de afirmar con alguna apariencia ilusoria –o también, de rebatir a capricho– todo lo que uno quiera" (*KrV* A 62/B 86), es decir, "tornar en blanco lo negro" (*Log*, AA 09:28). De este modo, entre la apariencia de conocimiento efectivo y la pretensión de darle a los supuestos conocimientos la forma del entendimiento, lo que se da propiamente es más bien un comercio con las palabras. En este sentido, Capozzi afirma que la dialéctica pretende ser decisiva no solo al reclamar ser una lógica de la verdad del conocimiento sino al pretender triunfar ignorando la distancia entre la lógica y el lenguaje (Cf. 1987: 99). Este hecho es explicable en gran medida casi de modo natural porque si bien tanto la gramática como la lógica son formales, la gramática depende de la experiencia mientras que la lógica no, como queda expresado en la *Logik Busolt*:

> La gramática es solo disciplina; la lógica, una ciencia: doctrina. La diferencia entre disciplina y ciencia o doctrina es que por la primera no se puede saber por qué algo es así y no de otra manera, pero por la otra se tiene una certeza interna de ello. Por la primera consultamos la experiencia; por la otra, solo el entendimiento. La primera es especial; la otra, general; la primera es ciencia empírica; la otra, ciencia científica (*V/Lo Busolt*, AA 24: 609) [191]

El lenguaje se convierte así fácilmente en el vehículo para imitar la forma del entendimiento dando una efectiva apariencia de verdad en un afán por prevalecer en la contienda. Así en la *Reflexion 3473* Kant distingue lo que es "controvertir por el bien de la verdad" de lo que son "disputas sobre la cerrilidad, d.i. la supremacía en la disputa"[192] (*Refl 3473*, AA 16: 857). Capozzi señala que en esta oposición Kant pretende diferenciar el método escéptico, que examinaba cuidadosamente el problema desde dos lados opuestos, del arte de la disputa. No son muchos los textos en el *Nachlass*[193] de los que se pueda desprender esta distinción, pero su posición queda claramente expresada cuando afirma:

---

[190] Traducción propia. "For dialectic exploits the acknowledged non-empirical character of logic in order to avoid dealing with facts, and at the same time identifies 'non-empirical' with 'discursive' rather than with 'formal'. Thus dialectic does not deal, like logic, with the form of thought nor, like contentual (synthetic) knowledge, with sensibility, but rather with *words*".

[191] Traducción propia. „Die Gramatik ist aber nur eine Disciplin, die Logik eine Wißenschaft; Doktrin. Der Unterschied zwischen Disciplin und Wißenschaft oder Doktrin ist der; Bei der ersteren kann man nicht wißen, warum etwas so und nicht anders ist, bei der andern aber hat man einen inneren Beweiß davon. bei der erstern Consultiren wir die Erfahrung, bei der andern den Verstand allein, die erstere ist besonders die andere allgemein, die erste heißt Scientia empirica, die andere Scientia scientifica".

[192] Traducción propia. „(controvertiren um der Warheit willen; disputiren um der Rechthaberei, d.i. der Obermacht im streit". Al lado figura una nota añadida con posterioridad que dice: (s eristisch. Zancken.) haciendo alusión a lo primero como una práctica sistemática y la segunda como una pelea.

[193] Su mayor presencia se da en relación con el tema de la suspensión del juicio. Sobre ese vínculo, véase *infra* 12.2.2. El mecanismo de la razón pasiva y la reflexión trascendental y 17.1. Descartes y Kant ante la posibilidad del autoengaño y del

> Tan nocivo como es este escepticismo [el que prescinde de todo conocimiento afirmativo] tan útil y conveniente es empero el método escéptico, toda vez que por ello no se entienda nada más que la manera de tratar algo como incierto o de llevar algo a la mayor incertidumbre con la esperanza de seguir por esta vía la pista de la verdad (Cf. *Log*, AA 09: 84) [194].

Se trata de un método que Kant entiende útil al procedimiento crítico para poner a prueba los fundamentos y las fuentes en las que se apoyan las razones por las que se afirma u objeta algo. Dos pasajes en las *Vorlesungen* que la autora no refiere van en la línea de su lectura sobre la *Reflexion 3473*. En estas no parece haber una referencia al método escéptico ni explícita ni implícitamente, pero es claro que sí hay una preocupación por la forma de cómo se debe alcanzar la verdad como se pone de manifiesto en el siguiente pasaje:

> Podría ser de gran beneficio disputar, si no fuera un certamen personal y si uno no quisiera buscar la verdad por disputa, sino por consenso (*V/Lo Blomberg*, AA 24:296)[195].

La alternativa en este caso no sería el método escéptico sino el consenso. Este tema recibe de Kant una atención especial tanto en la *Logik* como en la *Doctrina trascendental del método* y es de gran interés para entender la concepción de racionalidad que defiende Kant y que constituye el marco de referencia para el tema de la doctrina de la imposibilidad del error total. En este sentido, es importante tomar en consideración que la crítica de Kant a la concepción de la dialéctica como *arte de la disputa* no es solo porque ella ofrezca como resultado un discurso vacío sino también porque es el resultado de negar toda posibilidad de conocimiento y de diálogo auténtico. Por ahora es importante dejar señalada esta dimensión dialógica del pensamiento de Kant a la que se le dedica una especial atención en más de un apartado en el tercer capítulo. Con relación a esta idea conviene detenerse en un pasaje de la *Logik Philippi* que nos remite nuevamente al arte de la disputa y a otra posible fuente de influencia en Kant:

> En todas las disputas el lenguaje es lo más esencial; parece ser un *exercitium scholasticum*. […] Los antiguos llamaron al arte dialéctico de la disputa erística, la dialéctica de lucha (*V/Lo Philippi*, AA 24:490) [196].

Como se puede apreciar en este pasaje, Kant se refiere con desdén a la disputa como *exercitium scholasticum*. Esta parece ser la única o una de las escasas huellas expresas que Kant ha dejado entrever sobre la influencia que han podido tener en su concepción del arte de la disputa las controversias entre teólogos católicos y protestantes o entre protestantes entre sí de los que da cuenta la *Theologia thetica-antithetica* de Franz Albert Schulz, texto no publicado en su época, pero a cuyas enseñanzas Kant accedió en las lecciones académicas como estudiante. Es Hinske (1972) quien le ha dedicado una atención especial a este tema mostrando no solo que Kant estaba familiarizado con la forma de cómo se realizaban las disputas teológicas sino también proponiendo que la estructura y la terminología de la antinomia en la *KrV* provienen de allí como lo sugiere el propio título de la obra de Schulz. Pero lo más interesante a destacar es la idea de que Schultz constituiría el nexo entre Kant y la reflexión

---

error total. A la explicación del método escéptico y su diferencia con el escepticismo Kant le dedica una mayor atención en la *KrV*. Véase *infra* 17.3 Estructura dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal.

[194] La introducción de la explicación entre corchetes es propia.

[195] Traducción propia. „Es könnte das Disputiren großen Nutzen schaffen, wenn es nicht ein Certamen Personarum wäre. und wenn man nicht durch Streit, sonderen durch Einigung die Wahrheit aufsuchen wolte". Solamente en este pasaje Kant parece otorgarle un tipo de beneficio, en el sentido de la utilidad propia del método escéptico que es el que examina un problema desde dos lados opuestos. También (Cf. *V/Lo Philippi*, AA 24:490).

[196] Traducción propia. „In allen Disputationen ist die Sprache das wesentlichste; es scheint ein exercitium Scholasticum zu seyn [...] Die Alten nannten die Disputirkunst Dialecticam eristicam, die kämpfende Dialectik".

sobre el arte de la disputa del teólogo Paul Anton (1661-1730)[197]. De acuerdo con Hinske lo que Anton persigue con su teología antitética es liberar la controversia de los teólogos del papel de la mera esgrima y avanzar hacia una comprensión más profunda de su propio campo. El medio para alcanzar ese objetivo es desplazando la antítesis al tema mismo entendiendo así su necesidad interna. Para este teólogo, toda antítesis grave no es solo el error accidental o evitable del otro, sino, ante todo, el desafío actual a la propia fe. Lo más interesante de esta visión es que ella tiene un fundamento antropológico en la idea de la corrupción del entendimiento y de la voluntad (Hinske, 1992: 52 y ss.). A pesar de que no hay una expresa mención de Kant a este teólogo en sus escritos, hay suficientes elementos de análisis como muestra Hinske, para considerar más que plausible la posible influencia que Anton tuvo en Kant a través de las lecciones de Schultz. Dicha influencia se daría no solo respecto a su visión crítica del arte de la disputa sino también respecto al papel positivo que le otorgará a la antitética como desafío para las convicciones y el conocimiento.

Por contraste con la actitud que Anton propugna como teórico de la antitética, el afán de supremacía en el arte de la disputa va acompañado en muchos casos de una falta de honestidad que se utiliza por sistema y que Kant expresa así: "Un arte sofística de darles apariencia de verdad a su ignorancia, y aun a sus engaños intencionales, imitando el método de la meticulosidad que la lógica en general prescribe, y empleando la tópica de ella para disimular toda ficción vacía" (*KrV* A 61/B 86). La tópica trascendental se distingue precisamente de aquella en la que se basa la tópica[198] lógica de Aristóteles "de la que podían servirse maestros y oradores, para buscar, entre ciertos títulos del pensar, lo que cuadrase mejor con la materia que tenían ante sí, y para razonar sobre ella con apariencia de profundidad, o para charlar con abundancia de palabras" (*KrV* A 268-9/B 324-5). La dialéctica y la tópica tienen ciertamente una gran afinidad con la retórica[199] y la elocuencia, pues como afirma la *Logik* "entre los griegos los dialécticos eran los abogados y los oradores, capaces de conducir al pueblo allá donde querían porque el pueblo se deja engañar por la apariencia" (*Log*, AA 09:17). Pero por ello mismo se trata para Kant de "un arte elocuente y dialéctico, que es dañino" pues "la retórica tanto en el estado como en las ciencias [sobre] la religión, siempre ha traído la ruina a la filosofía: Demóstenes, Carnéades, Cicerón" (*Refl* 3444, AA 16: 840)[200]. Por todo ello, Kant manifiesta tanto en la *Logik* como en la *KrV* su repudio total a esta degradación de la filosofía cuando afirma:

> Una enseñanza tal no concuerda, de manera alguna, con la dignidad de la filosofía. Por eso, al contar entre lo que corresponde a la lógica esta denominación de dialéctica, se ha preferido

[197] Profesor para Exégesis, Polémica y Teología Práctica en Halle, representante del pietismo local y una de las principales cabezas de la "Theorie der Antithetik" (Hinske, 1992: 51).

[198] La tópica lógica de Aristóteles es el tratado que se ocupa de "encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles" (Aristóteles, *Tópicos* 100 a.). Sobre este tratado véase también *infra* 10.1 "Dialéctica como lógica de lo verosímil y no de lo probable" n. 154.

[199] De acuerdo con Sgarbi la base de esta relación se encuentra en la distinción que hace Aristóteles en los *Tópicos* entre una *endoxa* auténtica y otra engañosa. Las opiniones de los silogismos dialécticos son auténticas y tienen valor cognitivo, pero solo las que son aceptadas por la mayoría o por los sabios. Estas son un tipo de *dokounta* (opinión utilizada en el arte retórico). Pero no todas las *endoxa* son *dokounta*, pues entre estas segundas, si bien hay algunas que son como los silogismos dialécticos en tanto que remiten a los fundamentos objetivos de los razonamientos, hay otras que son engañosas. De cualquier modo, como el fin de la retórica no es encontrar la verdad sino persuadir subjetivamente, ninguno de sus razonamientos, ni los que tienen fundamento objetivo ni los que son sofísticos o engañosos, tienen un valor cognitivo (Cf. Sgarbi, 2016: 153). La distinción entre una opinión auténtica y otra engañosa tendrá una natural influencia en la forma cómo la comprensión de la dialéctica llegará a Kant a través de la corriente aristotélica de la escuela alemana. Sobre este punto se volverá en el siguiente apartado sobre la probabilidad.

[200] Traducción propia. „Hat die rhetoric sowohl im Staat als Wissenschaften [auf] der Religion, der philosophie immer Verderben zugezogen: Demosthenes, Carneades, Cicero".

entenderla como una *crítica de la apariencia ilusoria dialéctica;* y como tal quisiéramos nosotros que se la entienda aquí (*KrV* A 62/B 86)[201].

A partir del punto al que arriba Kant como consecuencia de su rechazo a la dialéctica entendida como arte de la disputa y, por consiguiente, como una lógica de la ilusión, es decir, de una crítica de la apariencia ilusoria dialéctica, ya no ofrece una mayor explicación de en qué consiste dicha crítica, es decir, de la tarea de la dialéctica respecto a lógica formal. La razón de ello es porque la crítica de dicha apariencia ilusoria dialéctica se plasmará en realidad en el despliegue de la dialéctica trascendental, toda vez que en la práctica ambas dialécticas se dan unidas y la separación de estos dos niveles es una conceptualización de Kant. Sin embargo, ello no impide señalar y desglosar, como se ha mostrado en dos apartados previos[202] las consideraciones de carácter lógico formal que Kant ha tenido en cuenta en la elaboración de su crítica de la apariencia ilusoria trascendental. Finalmente, si se toma en cuenta que las pruebas apagógicas, cuyo uso Kant desaconseja en la metafísica, son expuestas en la *Logik* como reglas de los criterios de verdad y en la *KrV,* se ubican en la *Disciplina de la razón*, adquiere sentido respecto a todo lo anterior el pasaje ya citado de la *Doctrina trascendental del método* donde se dice: "toda la lógica trascendental en lo que respecta a la dialéctica no es nada más que disciplina" (Cf. *KrV* A 796/B 824). La exposición de las pruebas apagógicas junto a los criterios formales de verdad no es objeto de un tratamiento separado y específico en la *KrV*, sino que está integrada y orientada en concordancia con la división y los fines de esta obra, por un lado, al desarrollo de los argumentos en la antinomia y, por otro lado, en la *Disciplina* donde se pone en evidencia las subrepciones a las que pueden conducir en la metafísica. En ese sentido, tanto el error formal que se da en la falacia *figurae dictionis* propia de los paralogismos y el silogismo cosmológico que da lugar a la antinomia de la razón como las razones por las que Kant rechaza el uso de las pruebas apagógicas en filosofía, están muy relacionados con el uso del lenguaje en un sentido no unívoco cuando se efectúan los razonamientos. Si bien es cierto, como se verá al tratar el problema de la ilusión trascendental, que la causa de la ilusión no tiene nada que ver con la intención de engaño del arte sofístico, es claro que Kant se sirve de ese marco de referencia de la dialéctica –en el que independientemente de las motivaciones a las que responde el arte de la disputa– se da una apariencia que compromete la eliminación de la distancia entre la lógica formal y el lenguaje.

9.3. Crítica a la concepción de la dialéctica como lógica de lo probable

Como se ha visto en el apartado anterior, la dialéctica entendida como una 'lógica de la ilusión' tiene su referente inspirador en el arte de la disputa sofística de los griegos. Sin embargo, es una concepción que se abre paso en confrontación con la forma cómo se entendía la dialéctica entre los antecesores y filósofos contemporáneos a Kant, así como respecto a su propio pensamiento temprano, esto es, como una lógica de la probabilidad. Entre los antecesores a Kant en los que se puede encontrar esta concepción se pueden mencionar a Alexander Baumgarten, Joachim Darjes, Paul Raabe y al propio Meier. Ello en virtud de una recepción particular de la lógica de Aristóteles, quien en los *Tópicos*[203] llamó 'dialécticos' a los razonamientos cuyas premisas no son evidentes por sí mismas y cuya verdad es solo probable o plausible, a diferencia de lo que ocurre con los 'razonamientos demostrativos'[204]. Aunque la

[201] Una explicación muy similar se encuentra en la *Logik* (Cf. *Log*, AA 09: 17).
[202] Véase *supra* 6.3.2.1. Criterios formales, pruebas apagógicas y error; 7.1. Error formal y apariencia lógica.
[203] Es el tratado que se ocupa de "encontrar un método a partir del cual podamos razonar sobre todo problema que se nos proponga, a partir de cosas plausibles" (Aristóteles, *Tópicos* 100 a).
[204] Al inicio del 'Libro I' de los *Tópicos*, titulado 'Generalidades sobre los métodos de la dialéctica' Aristóteles distingue los razonamientos 'demostrativos' de los razonamientos 'dialécticos así': "Hay demostración cuando el razonamiento parte de

división de la lógica en analítica y dialéctica no remite a Aristóteles, la identificación de la dialéctica' con una 'lógica de la probabilidad' tiene su origen en la temática de sus *Tópicos,* y desde allí, la distinción entre analítica y dialéctica quedará indefectiblemente asociada a él.

Sobre cuál de los autores mencionados puede haber influido más directamente en la crítica de Kant a la dialéctica como lógica de lo probable y, por consiguiente, en la división de la lógica en analítica y dialéctica, autores como Tonelli, Hinske, Capozzi, Sgarbi y Moledo han formulado diferentes tesis. Para Giorgio Tonelli (1962) el antecedente directo de quien Kant habría tomado la división de la lógica en analítica y dialéctica habría sido Darjes[205]. No obstante, en la división de Darjes, la dialéctica seguirá siendo considerada una lógica de lo probable mientras que para Kant el conocimiento probable debe ser considerado como parte de la analítica. En este sentido Hinske (Cf. 1978: 27-34) ha señalado que Tonelli pasó por alto analizar el *Auszug* de Meier, y que Kant toma la división de la lógica en analítica y dialéctica a partir del contacto con dicho manual. Tomada con cautela, esta constatación debe entenderse en el marco más amplio de un cuestionamiento de Kant a la concepción misma de la lógica de Meier como "ciencia que se ocupa de las leyes del conocimiento erudito y de la exposición erudita […]"[206] para la elaboración propia de su 'lógica general', según la cual, cuando la lógica es tomada como un *organon* se convierte en 'dialéctica', es decir, en 'apariencia ilusoria'. El pasaje de la *V/Lo-Pölitz* en el que se apoyaría esta interpretación, y en el que se registra el comentario de Kant al *Auszug* de Meier, dice lo siguiente:

> El autor y otros opinan que la dialéctica es la lógica de la probabilidad, en donde hay, sin embargo, una diferencia con la apariencia ilusoria. La probabilidad es una verdad parcial. La ilusión se opone a la verdad, pero no la probabilidad (*V/Lo-Pölitz* AA 24: 507)[207].

Como se puede apreciar, este pasaje remite explícitamente a Meier[208] e implícitamente a otros pensadores contemporáneos. Sin embargo, Sgarbi (2016: 151-158) encuentra en él, más bien, una razón para no considerar a Meier como la fuente de la cual Kant toma la división de la lógica en analítica y dialéctica en el sentido en el que Kant la entiende. Asimismo, desestima la sugerencia de Capozzi (1999) de considerar a Johann Brucker como la fuente inspiradora de

---

cosas verdaderas y primordiales, o de cosas cuyo conocimiento se origina a través de cosas primordiales y verdaderas; en cambio, es dialéctico el razonamiento construido a partir de cosas plausibles" (Aristóteles, *Tópicos,* 100b).

[205] Las razones de Tonelli para ver en Darjes el antecedente del cual Kant toma la división de la lógica en 'analítica' y dialéctica' se apoyan en que, en la publicación de Darjes de 1742 *Introductio in artem inveniendi seu Logicam theoretico-practicam, qua Analytica atque Dialectica proponuntur,* la analítica sería la 'ciencia de las reglas de la invención de la verdad con certeza' y, por el contrario, la dialéctica sería la 'ciencia de la invención de las verdades probables'. A diferencia de Wolff, para quien la lógica era un arte de la demostración; para Darjes, la lógica como 'arte de la invención' sería una 'doctrina del método'. A ello se añade que en 1755 Darjes redacta su *Via ad veritatem*, un compendio conciso de la historia de la lógica. Al inicio de la dialéctica en esta obra, trata de Zenón de Elea, poniendo especial atención en su 'método antitético'. A esta le sigue una presentación de la dialéctica platónica, y finalmente, una discusión sobre el concepto de dialéctica en Aristóteles y Ramus. Estas referencias junto con el hecho de que sea Darjes quien reintroduce la dialéctica como parte de la división de la lógica, después de que tanto wolffianos como tomasianos la dejaran fuera de la lógica por considerarla de menor importancia en el siglo XVIII, son las que sustentan la posición de Tonelli (Cf. 1962: 136-139).

[206] „**[…]** Wissenschaft, welche die Regeln der gelehrten Erkenntniss und des gelehrte Vortragesabhandelt" (*Auszug* § 1, AA 16: 5). En el §6 Meier ofrece la división de la lógica en "conocimiento erudito enteramente cierto (*der ganz gewissen gelehrten Erkenntniss*)" como analítica y lógica del conocimiento erudito probable (der wahrscheinlichen gelehrten Erkenntniss) como dialéctica (*Auszug*, AA 16: 72).

[207] La traducción es propia. „Der Autor und andre meinen Dialektik sey die Logik der Wahrscheinlichkeit, wobei aber ein Unterschied zum Schein ist. –Wahrscheinlichkeit ist eine partiale Wahrheit. Schein ist der Wahrheit entgegen gesezt aber nicht Wahrscheinlichkeit". Es de interés retener la referencia a la probabilidad como una „partiale Wahrheit" para efectos del tratamiento que se hará en su debido momento de la doctrina de la imposibilidad del error total cuya otra forma de expresarse es con la afirmación de que todo error es parcial.

[208] Sobre la referencia expresa de Kant a Meier, F. Moledo ha llamado la atención sobre el hecho de que a diferencia de otros autores que hacen referencia a la división de la lógica en analítica y la dialéctica en el contexto de la historia de la lógica, Meier lo hace en la introducción misma del *Auszug* que Kant utiliza para el dictado de sus cursos (Cf. Moledo, 2014a: 44).

Kant para dicha división. Lo que la autora indica es que la asociación de la dialéctica con la probabilidad es muy antigua, que son muchos los autores que adoptan esa división y que no había que ser un aristotélico para saber de su pensamiento. Según Capozzi, todos los estudiantes de la época estaban completamente familarizados con la obra de Brucker, es decir, solo tenían que consultar su *Historia Critica Philosophiae* (Leipzig, 1744). En esta obra, el autor expone claramente que el objetivo de la lógica aristotélica era doble, lo probable y lo verdadero; del primero que trata con las razones probables se ocupa la dialéctica y del segundo que trata con firmes demostraciones se ocupa la analítica. De hecho, la autora[209] pone como ejemplo de autores que toman total o parcialmente esta división a Darjes, Baumgarten y a Meier (Cf. Capozzi, 1999: 32-33). Por otra parte, Sgarbi considera que si se toma en cuenta que Aristóteles distingue entre los razonamientos científicos, los razonamientos dialécticos y los razonamientos sofísticos, atribuyendo a los últimos un conocimiento engañoso, el pensador que recogería estos elementos aristotélicos yuxtaponiéndolos y que habría sido de quien Kant habría tomado la división de la lógica en analítica y dialéctica, sería Raabe. Para este pensador la dialéctica tendría una parte asociada al conocimiento probable con una relevante función cognitiva y otra parte que sería sofística[210]. Otro de los elementos que resalta Sgarbi del pensamiento de Raabe como cercano a Kant es que el autor considere a la analítica como *canon*, es decir, mero conocimiento formal a priori, y a la dialéctica como conocimiento a posteriori en su mayor parte (Cf. Sgarbi, 2016: 156-158). Este último argumento concuerda con el marcado carácter práctico que Kant le otorga a la dialéctica en una fase en la que esta es ya incluso entendida como crítica, como se puede apreciar en la *Reflexion 1579* (véase *supra* § 8. División de la lógica general y trascendental en analítica y dialéctica según los conceptos de *canon* y *organon*).

Haciendo un balance de las diferentes propuestas interpretativas referidas, si se toma en consideración que el propio Kant remite a Meier y a otros autores para criticar que se haya considerado la dialéctica como una lógica de la probabilidad, es evidente que Kant ha tenido a más de un referente para pensar la división de la lógica en analítica y dialéctica a partir de su crítica a la dialéctica como una lógica de la probabilidad, pero ciertamente, la contribución de Sgarbi radica en haber mostrado con argumentos bastante convincentes que el sentido de la división de la analítica y la dialéctica tal como Kant concibe cada una de estas partes, es sorprendentemente mucho más cercano a los planteamientos de Raabe que a ninguno de los otros pensadores propuestos. En este sentido, lo que es interesante tomar en cuenta para lo que se verá en el siguiente apartado, tiene que ver con el hecho de que el proceso por el cual Kant termina por considerar lo probable como parte de la analítica pase por una reflexión que separe lo ilusorio y engañoso de lo probable, así como lo probable de lo verosímil, y que Raabe asocie por su parte lo verosímil con la persuasión y la ilusión sofística con el engaño.

---

[209] La objeción específica de Sgarbi a esta sugerencia es que esta división no explica por qué Kant concibe finalmente en la *KrV* el conocimiento probable dentro de la analítica, pero como se ha indicado, la autora hace referencia a la división general adoptada por Kant y otros pensadores contemporáneos a él, pero no al sentido que adquiere en dicha división la dialéctica como una lógica de la ilusión. Capozzi remite también al hecho de que la lógica del Humanismo y del Renacimiento que fue pensada como un *ars disserendi* prefirió para la disciplina en general el nombre de 'dialéctica', la cual estaba principalmente interesada en el estudio de las formas de razonamiento por las cuáles se podía hacer probable cada uno de los lados de una cuestión indecidible o hacer uno más probable que el otro. Quizás esta razón explica el caso de Baumgarten, uno de los contemporáneos de Kant. Capozzi señala que este denomina algunas veces a la lógica en general dialéctica y otras veces a la ciencia que trata sobre la certeza, la opinión y la fe (Cf. Capozzi, 1993: 33).

[210] Esta sería la dialéctica como *logica ex apparentibus* que se reflejaría de acuerdo con Sgarbi en la *Reflexion 1579*, en la que Kant presenta la definición de la dialéctica como *disciplina apparientia logicae.* Asimismo, en la *logica ex apparentibus* Raabe distinguirá el argumento sofístico y el silogismo retórico, la ilusión generada por el silogismo retórico sería la versosimilitud que es diferente que la ilusión sofística porque su objetivo sería la persuasión, no el engaño (Cf. Sgarbi, 2016: 157).

9.4. Dialéctica como lógica de lo verosímil y no de lo probable

En la posición madura de Kant la probabilidad no se identifica ni se comprende como parte de la dialéctica sino de la analítica. Por ello, a continuación de la mención a la dialéctica como una 'lógica de la ilusión' Kant afirma al inicio de la introducción a la 'dialéctica trascendental' lo siguiente:

> Eso no significa que sea una doctrina de la *probabilidad*; pues esta es verdad, aunque conocida por fundamentos insuficientes, y el conocimiento de ella, por tanto, es ciertamente deficiente, pero no por eso engañoso y por tanto no debe de ser separado de la parte analítica de la lógica" (*KrV* A 293/B 350).

Razones más exhaustivas de la conexión del tema de la probabilidad con la verdad desde la consideración del grado de certeza de un conocimiento se tratan al inicio del segundo capítulo. El pasaje de la *KrV* citado aquí sirve para señalar que la crítica de Kant a la posición que asocia conocimiento probable con un conocimiento 'engañoso' constituye la superación de una posición que él mismo mantuvo y de la que queda constancia en la *Logik Herder* datada hacia los años 1762-63: "Probabilidad dialéctica es más pesada, porque la probabilidad práctica dirigida a la dirección de la voluntad: hasta ahora teóricamente. Es una perfección más importante" (*V-Lo/Herder*, AA 24: 5)[211]. Pero si hasta los primeros años de la década de 1760[212] se puede constatar la referencia de Kant a la probabilidad dialéctica, más interesante aún es observar que a partir de los primeros años de la década de 1770[213] Kant empieza a distinguir entre probabilidad (*Wahrscheinlichkeit*) y verosimilitud (*Scheinbarkeit*). No obstante, Kant aún busca desarrollar una lógica de la probabilidad al servicio de la vida de todos los hombres distinta a la lógica de la probabilidad existente en ese momento y que era concebida como un cálculo de chances o posibilidades. De acuerdo con Capozzi, hasta cuando Kant no desestime la posibilidad de una lógica como la que el pretendía desarrollar, no habrá distinguido del todo verosimilitud de probabilidad. Solo cuando lo haga reservará la expresión 'probabilidad' para referirla a la ya existente, asociándola a la analítica, y reservará la noción de verosimilitud asociándola a la dialéctica (Capozzi, 1987: 104). En esta dirección, la *Warschauer Logik*[214] cuyo punto de vista es cercano a la *KrV*, dice refiriéndose a la probabilidad lo siguiente**:**

---

[211] Traducción propia. „Wahrscheinlichkeit dialectica ist schwerer, weil Wahrscheinlichkeit 30. Praktisch auf die Direktion des Willens gerichtet: bisher theoretisch. Es ist eine hauptvollkommene Erkenntnis". Pese a que el pasaje en su conjunto no termina de redondear un sentido del todo claro, dicha referencia es suficiente para dejar sentado que Kant considera la probabilidad aún como una parte de la lógica diferente a la parte analítica, porque remite al § 6 del *Auszug* de Meier en el que se hace referencia a la división entre la parte analítica y dialéctica, refiriéndose a la primera como doctrina de la razón del completo conocimiento erudito certero, y a la segunda, como doctrina de la razón del conocimiento erudito probable o *logica probabilium*.

[212] De acuerdo con Sgarbi (2015: 151) Kant habría seguido en este punto el *Auszug* de Meier hasta 1763, pero desde fines de la década de 1760 empieza a distinguir la dialéctica como lógica de la probabilidad de la dialéctica como lógica de la ilusión.

[213] Capozzi señala que desde la *Logik Blomberg* hasta 1772 Kant no hace esta distinción. No obstante, en la *Logik Blomberg* que está datada hacia el año 1771 la distinción se da, aunque ciertamente de un modo incipiente. En esta Kant asocia lo probable a lo objetivo y lo verosímil a lo subjetivo (Cf. *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 194). Sin embargo, la posición de Capozzi tiene que ver más con el reconocimiento de Kant de la existencia de una lógica de la probabilidad matemática y la esperanza de encontrar una aún no existente que se pueda aplicar a la experiencia para todos los hombres (Cf. *V-Lo/Blomberg*). Esta consideración de Capozzi es interesante por cuanto considera que mientras Kant aún piensa en una probabilidad distinta a la matemática, la cual se entiende como un cálculo de chances, la probabilidad que Kant aún tiene en mente no puede distinguirse plenamente de la verosimilitud (Cf. Capozzi 1987: 104). este punto se retomará en el segundo capítulo.

[214] Sobre la publicación de esta *Vorlesungen* véase *supra* 3.1. Sobre la *Lógica Jäsche,* n. 34.

> En latín son ambas palabras *verosimilitudo*, y *probabilitas*; la primera sería mejor traducirla por la palabra *scheinbar*, en oposición a la verdad, y concierne solo al conocimiento –El objeto es o probable o improbable (*WL*, 144-147)[215].

Los términos *scheinbar*, *Scheinbarkeit* para referirse a la verosimilitud tienen familiaridad manifiesta con el término *Schein* que Kant utiliza para denominar la apariencia ilusoria; por otro lado, en consonancia con lo que trasmite el pasaje citado, la otra forma que Kant tiene de referirse a la verosimilitud es con el término *Wahrheitsänhlickeit* que no significa otra cosa que similitud con la verdad (Cf. Regvald, 2005: 260). Por ello Kant diferenciará la probabilidad como la razón del tener por verdadero, objetivamente, de la verosimilitud como un tener por verdadero subjetivamente. De modo tal que mientras la segunda es solo la magnitud de la persuasión, la probabilidad es una aproximación a la certeza (Cf. *Log*, AA 09: 82). En este sentido afirma Regvald "la verosimilitud se relaciona con la credibilidad del juicio y no inmediatamente con el objeto sobre el que juzga. Un objeto puede ser probable o improbable, pero nunca aparente" (2005: 260). La claridad que adquiere Kant sobre esta distinción va pues aparejada con la constatación de la imposibilidad del proyecto de una lógica de la probabilidad diferente a la existente en la filosofía. Ello en virtud de que en esta ciencia se tienen que considerar razones heterogéneas, mientras que en las matemáticas solo se tienen que considerar razones homogéneas. Si las segundas exigen comparación las primeras solo se pueden ponderar. Y he aquí el punto de conexión con el apartado en el que se trató la lógica del arte de la disputa como una lógica de la ilusión. En la medida en que en las razones heterogéneas de la lógica de la probabilidad se presuponen razones fundamentalmente discursivas "la dialéctica no es una verdadera *logica probabilium* por la misma razón que esta se convierte en un arte de la disputa" (Capozzi, 1987: 103)[216]. Ante la imposibilidad de establecer la verdad en el arte sofístico, los que lo practicaban esgrimían razones que fueran de más peso o más probables que los adversarios, pero en realidad solo conseguían a menudo ofrecer razones verosímiles, es decir, creíbles por su similitud con la verdad. En este sentido Capozzi trae a colación que el uso de las pruebas apagógicas[217] en filosofía no otorgue ni objetividad ni certeza incluso en el conocimiento probable. Pues como bien indica, es muy difícil que lo que solo es sopesado o ponderado se pueda convertir dialécticamente en verdad o probabilidad. Por ello considera que la opción radical de Kant para prevenir lo peligrosos que se tornan los filósofos cuando pretenden tratar la verdad probable lógicamente es negar la probabilidad en cuestiones metafísicas (Capozzi, 1987: 103). Esto se evidencia con más claridad ante las cuestiones de carácter especulativo cuando Kant afirma: "en relación con lo suprasensible no hay ninguna probabilidad" (*Refl* 2623, AA 16: 441)[218] o cuando pone como ejemplo "si el alma piensa o no después de la muerte; […] el conocimiento que radica en la creencia, supone lo que no es en absoluto probable" (*Refl* 2621, AA 16: 441)[219].

Como comentario final de este apartado, se puede señalar que Kant desiste de la idea inicial de crear una lógica de la probabilidad que fuese útil para la vida de los hombres y para evitar el peligro de una aproximación a lo metafísico a partir de un tipo de conocimiento que presupone necesariamente objetos o eventos. Lo paradójico es que, como se verá en el segundo capítulo, no es la reflexión sobre lo probable sino acerca de los juicios provisionales, en su diferenciación

---

[215] „Im lateinischen sind die beiden Wörter Verisimilitudo, und Probabilitas; das erste wäre besser durch scheinbar/ zu übersetzen, im Gegensazze des Wahren, und es betrift nur das Erkenntnis -Das objekt ist entweder probabel oder improbabel". Traducción propia, las cursivas son propias. La cita ha sido tomada de Regvald (Cf. 2005: 260).

[216] "dialectic is not a true *logica probabilium* for the very reason that it has become an art of disputation".

[217] Véase *supra* 6.3.2.1 Criterios formales, pruebas apagógicas y error.

[218] Traducción propia. „In Ansehung des Übersinnlichen giebt es keine Warscheinlichkeit".

[219] Traducción propia. „z.B. ob die Seele nach dem tode denke; [...] das Erkentnis, was auf glauben beruht, nimmt das an, was gar nicht warscheinlich ist". Lo incluido entre corchetes es propio.

con los prejuicios, la que desde el marco de la reflexión sobre las perfecciones del conocimiento según la modalidad, terminará por acercarse más a lo que Kant probablemente buscaba cuando pensaba aún que era posible plantear una lógica de lo probable, distinta a la del cálculo de posibilidades y útil para la vida de los hombres.

§10. DIVISIÓN DE LA LÓGICA TRASCENDENTAL EN ANALÍTICA Y DIALÉCTICA TRASCENDENTALES

Los puntos tratados en los apartados previos conducen aquí a una mayor comprensión de la división de la lógica trascendental[220] de Kant en una analítica y una dialéctica trascendental en lo que comporta su complejidad. El primero de ellos tiene que ver con la división de la lógica general en una analítica y una dialéctica que se plantea como una instancia paralela a la trascendental pero no por ello desvinculadas una de la otra. El segundo tiene que ver con los conceptos que cumplen una función metodológica en la división interna de la lógica general y que valen también para la lógica trascendental, aunque con una función diferenciada en cuanto a su especificidad. Estos son los conceptos de *canon* y de *organon*. El tercero, corresponde a la pregunta por el criterio de la verdad y el error. Este tiene por fin distinguir al interior de la concepción integral de la lógica de Kant un ámbito lógico que tiene un alcance objetivo del que no lo tiene, es decir, el de la lógica trascendental, y en él, los ámbitos de la verdad trascendental y de la ilusión trascendental. A estos tres puntos se añade un cuarto que reúne los anteriores. Se trata del que atañe a la dimensión eminentemente crítica de la lógica, es decir, a la dialéctica, cuya acepción más conocida de arte de la disputa en la tradición antigua, de acuerdo con lo visto en los últimos parágrafos, es sometida a crítica, así como también rechazada su identificación con una lógica de la probabilidad en la filosofía heredada por Kant. El resultado es la entrega de una nueva concepción de la dialéctica que no solo expondrá la 'lógica de la apariencia ilusoria dialéctica' contrapuesta a una analítica entendida como una 'lógica de la verdad formal'. En tanto 'dialéctica trascendental' se entenderá como una crítica de la 'apariencia ilusoria trascendental' presente en la razón y desplegada en la metafísica, contrapuesta a una analítica trascendental, es decir, una 'lógica de la verdad' en sentido estricto, pero no de la 'verdad material' sino de la verdad trascendental como posibilitadora de la primera. A continuación, se explicará con más detenimiento este último punto con el objetivo de mostrar cómo los otros aspectos mencionados se integran o relacionan en torno a la división de la lógica en analítica y dialéctica trascendentales.

10.1. La imposibilidad de contradecir la lógica de la verdad como criterio de verdad trascendental y de error metafísico

A diferencia de la lógica general que abstrae de todo objeto de conocimiento, la lógica trascendental se ocupa solo de un tipo de conocimiento que es el conocimiento puro que produce el entendimiento, para lo cual requiere aislarlo y examinarlo, es decir, descomponerlo y determinar sus elementos puros que no serán otros que las categorías del entendimiento. Esa será la primera tarea[221] de la analítica trascendental, pero como el uso de ese conocimiento puro tiene como condición indispensable que le sea dada una intuición, esta lógica tiene un alcance mucho mayor:

[220] Sobre la lógica trascendental en relación con el concepto 'trascendental' se ha tratado anteriormente. Véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

[221] La tarea central de toda la analítica trascendental está dirigida a demostrar que los elementos de la lógica trascendental, es decir, conceptos y juicios, se relacionan con objetos. Esta cuestión será objeto de un tratamiento exhaustivo en este trabajo, pero merecerá una mayor atención cuando se aborde el tema de la objetividad en el segundo capítulo.

> La parte de la lógica trascendental, por tanto, que expone los elementos puros del entendimiento, y los principios sin los cuáles no puede, en general, ser pensado objeto alguno, es la analítica trascendental y [es] a la vez una lógica de la verdad. Pues ningún conocimiento puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto, y por tanto, toda verdad (*KrV* A 63/B 88).

Con relación a este pasaje es oportuno traer a colación lo que se dejó en suspenso en los apartados 6.3.1. Criterio formal de la verdad y el error y 9.1. La analítica como lógica de la verdad formal. En ellos se hizo referencia a la insuficiencia del criterio formal de la verdad para determinar la falsedad de un conocimiento[222] citando la afirmación de Kant que dice: "pues aunque un conocimiento fuera enteramente conforme a la lógica, es decir, no se contradijera a sí mismo, siempre podría todavía, sin embargo, contradecir al objeto" (*KrV* A 59/B 84). Se explicó entonces que con esta afirmación Kant no buscaba tan solo señalar que el criterio formal no era útil para diferenciar un conocimiento verdadero de uno falso, sino que se refería principalmente a su incapacidad para detectar el uso ilegítimo de los principios de la razón y el entendimiento, es decir, para detectar su pretensión de conocimiento efectivo de los objetos como si la lógica fuera un *organon*. Pero la explicación de cómo un conocimiento perfectamente coherente con los principios lógico-formales pueda contradecir al objeto se dejó en ese apartado sin respuesta, porque esta cuestión se hace comprensible realmente en la analítica trascendental. Así pues, si atentar contra el principio de contradicción de la lógica formal hace imposible el pensamiento mismo, el atentar contra la condición indispensable de la analítica trascendental de que a los conocimientos puros del entendimiento les sea dada una intuición, es contradecir el objeto. La analítica trascendental al igual que la lógica formal no puede ofrecer tampoco un criterio a la vez universal y material de verdad. Sin embargo, en la lógica trascendental que a diferencia de la lógica formal sí tiene un alcance material, la pérdida de toda verdad no se puede dar en la relación de los principios universales y necesarios del entendimiento con el objeto, en cuyo caso estamos solo ante el error de una mala aplicación de los principios, pues todo error es parcial[223]. La pérdida de toda verdad está en la pretensión de extender dichos principios más allá de la experiencia. La pérdida de toda verdad debe entenderse en este contexto como el abandono del uso legítimo del entendimiento. Mientras la lógica formal no puede aplicarse a ningún objeto particular, la lógica trascendental en tanto conjunto de condiciones *a priori* de la posibilidad de la objetividad solo puede aplicarse a lo que ella constituye como objeto con los datos de la intuición sensible. Lo interesante de la comparación entre la lógica formal y la lógica trascendental respecto al problema de la verdad y el error desde el horizonte que ofrece la DIET, es que con la lógica trascendental se introduce un criterio que, al no ser material, cumple a la vez la doble función de ser un criterio de las condiciones de posibilidad de la verdad y de las condiciones de posibilidad del error metafísico. Ese criterio se expresaría como la no contradicción de la lógica de la verdad –que significa la no contradicción del objeto– con lo cual se entiende ahora el sentido en el que se planteó anteriormente que la pregunta por el criterio de la verdad al inicio de la lógica general era también, a la vez, la pregunta por el criterio del error metafísico.

---

[222] Aquí se piensa en el conocimiento sintético, pues como se sabe, el principio de contradicción es principio suficiente del conocimiento analítico y como tal si sirve para excluir la falsedad y el error de este tipo de conocimiento, así como para conocer su verdad afirmando o que no se contradice (Cf. *KrV* A 151/B 190-1).

[223] Este es el punto en el que la doctrina de la imposibilidad del error total es perfectamente coherente con la analítica trascendental, pues todo error es parcial precisamente porque aunque se formulara un juicio erróneo, no serían erróneos los principios en virtud de los cuáles ha sido posible el juicio errado si al objeto del juicio le corresponde al menos una intuición dada.

El que algo sea pensado como objeto del cual se pueda predicar un juicio con pretensión de verdad, independientemente de que la proposición resulte ser verdadera o falsa, depende también de los principios puros del entendimiento en tanto solo por estos algo puede constituirse como objeto de dicha predicación. El que ningún objeto de conocimiento pueda ser pensado sin estos principios revela que estos son los que fundamentan la verdad trascendental, es decir, la posibilidad de toda verdad o falsedad en los juicios. La analítica trascendental no ofrece pues tampoco un criterio para la verdad material de cada uno de los conocimientos que pueda ser "universal" como algo "anterior" al objeto, sino que su funcionalidad respecto a la verdad material va ligada a la constitución misma del objeto, en consecuencia, sí las condiciones para que se dé la verdad material en general –el objeto posible– y con él la verdad empírica. En este sentido, lo que decida en cada caso la verdad o falsedad del conocimiento, solo puede determinarse en el marco de referencia que establecen los principios del entendimiento puro, sujetos a ciertas reglas y a la condición de aplicarse solo al ámbito de la intuición sensible. La pregunta por los criterios de la verdad y el error en vista a determinar el espacio lógico donde se funda el conocimiento objetivo, es decir, la verdad trascendental, remiten a una lógica trascendental y en ella de manera específica a una analítica trascendental. Pues todo intento de la lógica formal de generar conocimiento como si fuera un *organon* la convierte indefectiblemente en dialéctica, es decir, en una lógica de la ilusión.

Enfocar la distinción de la analítica y la dialéctica trascendentales desde la pregunta por el criterio de verdad y el error ha señalado temáticamente la necesidad de ofrecer un alojamiento a la verdad trascendental en la analítica trascendental toda vez que la lógica formal no puede ser un *organon* del conocimiento sin convertirse en una lógica de la ilusión. Ciertamente, lo mismo vale para la lógica trascendental pero esta cuenta con un toque de piedra que no se agota en la concordancia de los principios con el entendimiento, si bien la presupone. De acuerdo con lo anterior, a la lógica general solo le corresponde ser un *canon* de la razón y el entendimiento[224]. No obstante, la temática del error no se circunscribe al ámbito de la analítica trascendental. La posibilidad de contradecir el objeto es un hecho que ocurre y se da en la filosofía, en este sentido el error se torna en un problema que trasciende el ámbito en el que se pueda determinar dónde y cómo se origina el error en un juicio empírico y el tipo de certeza que debe haber en un conocimiento probable. En este sentido, la dialéctica entendida como disciplina juega un papel importante. Por ello Pozzo afirma: "Ante todo hay que recordar que este concepto de verdad implica varios presupuestos: 1) los fundamentos de la analítica general; 2) los fundamentos (principios) de la analítica trascendental; 3) las normas de ambas dialécticas y de las innumerables especies de la *logica probabilium*" (Pozzo, 2016: 232). El autor no desarrolla el tercer punto, sin embargo, lo ya tratado anteriormente acerca del error formal, así

[224] Véase *supra* § 8. División de la lógica general y trascendental en analítica y dialéctica según los conceptos de *canon* y *organon*. Como se ha podido apreciar al analizar la *Reflexion 1579*, cuya datación se estima entre 1760 y 1775, la noción de *canon* es asociada por Kant de forma más unívoca y con menos vacilaciones, más tempranamente, a la analítica como disciplina formal y universal de los elementos de la razón y de carácter prescriptivo. Por el contario la concepción de *organon* asociada a la dialéctica será sometida aún a crítica, de modo que aun cuando las estimaciones de autores como Pozzo y Sgarbi propongan que a inicios de 1770 la división de la lógica en analítica y dialéctica ya está definida, el que la primera sea entendida como *canon* y la segunda como crítica del uso de la lógica en tanto *organon* no parece darse en simultáneo, y es bastante difícil determinar un año preciso. De cualquier modo, asumiendo que los primeros años de la década de 1770 la división de la lógica general ya esté definida en el sentido más maduro, esta cuestión plantea la pregunta sobre si Kant elabora primero una lógica general que divide en analítica y dialéctica, y luego, sobre la base de la comprensión alcanzada en esta etapa elabora su lógica trascendental. En relación con este punto hay diferentes elementos de juicio y posiciones, pero antes de hacer referencia a ellas es preciso referirse a la dialéctica trascendental como crítica de la apariencia ilusoria trascendental. Un elemento más a considerar en este sentido es la *Re*flexion1612, datada hacia 1773. En ella Kant señala que la razón es materia de la lógica y su forma una ciencia *a priori* (algo que no está presente en la fase *kappa*), más aún asocia la lógica con principios objetivos y ya no subjetivos, es decir, con cómo piensa uno y no cómo debería uno pensar (Cf. *Refl* 1612, AA 16: 36). Sobre este punto véase Zinkstock (2010: 26).

como las reglas que se desprenden de los criterios formales de la verdad en la *Logik* y que pasan a formar parte de la *Disciplina de la razón* en la *KrV*, ayudan a entender parcialmente el sentido de dicha afirmación. Lo que corresponde ahora es prestar atención a la dialéctica trascendental no solo en su articulación con la analítica trascendental sino también en su conexión y diferencia con la dialéctica formal.

Como se ha puesto en evidencia en los dos apartados previos a este, Kant piensa su concepción de 'dialéctica general' a partir de una resignificación de la denominación con la que se conocía el arte de la disputa sofística de los antiguos. La 'lógica de la apariencia ilusoria' será entonces el principal referente a partir del cual Kant elaborará su propia concepción de una 'dialéctica general' como 'crítica' de esta, a la vez que va madurando y distinguiendo de ella su 'dialéctica trascendental'. El resultado de introducir la crítica de la apariencia en la 'lógica general' es el siguiente:

> Tendríamos según esto dos partes en la lógica: la analítica, que expondría los criterios formales de verdad y la dialéctica, la cual contendría las notas y las reglas conforme a las cuáles podríamos conocer que algo no concuerda con los criterios formales de verdad, aunque así lo aparente (*Log*, AA 09:17) [225].

De este pasaje se deben retener dos cuestiones: 1) Existen notas y reglas para conocer si hay concordancia o no con las reglas formales del pensar y 2) El criterio de la crítica de la dialéctica general es la no concordancia de algo con las reglas formales del pensar, aunque así lo aparente. Lo primero es importante porque las notas remiten a los criterios formales de la verdad como características de la lógica formal en su parte analítica, y las reglas a las normas de aplicación de dichos criterios de verdad a las que, como se ha evidenciado anteriormente, Kant les dará un lugar en la *Disciplina de la razón.* Me refiero específicamente a las pruebas apagógicas que en la *Logik* se exponen como reglas del principio de razón suficiente y que en su aplicación involucran también al principio de contradicción y al de tercio excluso[226]. Se entiende mejor ahora que Kant afirme que la dialéctica sea solo disciplina (Cf. *KrV* A 796/B 824) **y** aunque esta, en lo que compete a la lógica general está orientada a controlar o evitar el error formal, se puede considerar que el desplazamiento de la exposición de las reglas mencionadas de la *Logik* a la *Disciplina* en la *KrV*, apunta a una crítica de su uso, puesto al servicio de la dialéctica trascendental. La observancia de su uso no solo servirá para evitar el error sino también para detectarlo, al menos, parcialmente. La segunda cuestión es importante también porque la detección de la no concordancia de los criterios de la verdad con algo, aunque así lo aparente, es un papel exclusivo de la crítica. Sobre la base conceptual de esta resignificación de la dialéctica general como 'crítica' Kant distinguirá pues su dialéctica trascendental.

La intención de Kant de distinguir la 'dialéctica general' de la 'dialéctica trascendental' se aprecia ya en la *Introducción a la lógica trascendental* cuando se refiere a la 'dialéctica general' como una "crítica de la apariencia ilusoria dialéctica [*Kritik des dialektischen Scheins*]" (*KrV* A 62/B 86) y a la 'dialéctica trascendental' con la expresión "crítica de esta apariencia ilusoria [*Kritik dieses dialektischen Scheines*]" (*KrV* A 63/B 88), es decir, sugiere que se trata de una apariencia ilusoria dialéctica específica. Pero ¿qué las diferencia? En el § 8 se planteó ya la pregunta ¿se identifica la dialéctica de la lógica general con la dialéctica trascendental? La respuesta que se dio fue sí y no. Sí, por tratarse en ambos casos de la apariencia ilusoria a la que se llega cuando se usa la analítica como *organon*. No, porque como se adelantó, en la

[225] Una explicación similar a esta se encuentra en el siguiente pasaje de la *Lógica Pölitz*, con la diferencia de que en este pasaje solo hace referencia a notas y no a reglas (Cf. *V-Lo/Pölitz,* AA 24: 506-507).
[226] Véase *supra* 6.3.1.1. Criterios formales, pruebas apagógicas y error.

dialéctica trascendental se tiene que descubrir esa apariencia específica denominada 'apariencia ilusoria trascendental'. Ahora bien, en dicha respuesta se tuvo en cuenta más el punto de vista que Kant ofrece en la *KrV* cuando plantea la división de la lógica trascendental desde los conceptos de *canon* y *organon*, es decir, la dialéctica como crítica de todo uso de la lógica como supuesto *organon*, o, lo que es lo mismo, la crítica del abuso de la analítica, cuya función es la de mero *canon*. Se afirmó también que la dialéctica general y trascendental como crítica no podía identificarse como una y la misma porque a cada una le correspondería echar mano del *canon* del que era contraparte para su respectiva crítica en función de la ilusión que le correspondía. Ahora se puede precisar que a la dialéctica de la lógica general le corresponderá la 'crítica de la apariencia ilusoria lógica' mientras que a la lógica trascendental la 'crítica de la apariencia ilusoria trascendental'. Ciertamente, en su aplicación la segunda se da, por decirlo así, con la colaboración de la primera. Ello se va poniendo más en evidencia conforme se introduce el otro enfoque que Kant ofrece en la *Dialéctica trascendental* y que es el de la naturaleza del objeto de la crítica de la dialéctica, a saber, la lógica la ilusión trascendental. Tema que merecerá una atención aparte en el tercer capítulo de este trabajo, pero del que se pueden adelantar algunos aspectos que complementan el primer enfoque que es el que interesa terminar de presentar.

Así, en relación con la dialéctica general Kant enfatiza, por un lado, la carga intencional de engaño para asociarla con la práctica sofista y, por otro, considera que es solo cuestión de aguzar la atención sobre la forma racional de las inferencias falaces para detectar "la apariencia ilusoria lógica [*der logische Schein*]" (*KrV* A 297/B 353), es decir, se da a un nivel meramente formal. Por el contrario, respecto a la 'dialéctica trascendental' dice lo siguiente:

> […] debe, pues, ser una crítica de esta apariencia ilusoria dialéctica y se llama dialéctica trascendental, no [porque se la entienda] como un arte de suscitar dogmáticamente tal apariencia ilusoria […], sino [porque se la entiende] como una crítica del entendimiento y de la razón con relación a su uso hiperfísico, para poner al descubierto la falsa apariencia ilusoria de las presunciones infundadas de ella, y para rebajar sus pretensiones de descubrimiento y de ensanchamiento (que ella pretende alcanzar mediante meros principios trascendentales) a mera evaluación y protección del entendimiento puro frente a los espejismos sofísticos (*KrV* A 63ss/B 88).

La alusión a la crítica del uso hiperfísico de la razón y del entendimiento remiten a la analítica trascendental, cuya condición *sine qua non* para el uso legítimo de sus principios es, como se ha señalado, el dato sensible. La perspectiva aquí es pues la de la transgresión del ámbito físico. La progresión expositiva[227] que hace Kant de la dialéctica general a la dialéctica trascendental tiene como clave la idea de que toda 'lógica general' cuando se usa como '*organon*', como ya se vio, "es siempre una lógica de la apariencia ilusoria, es decir, siempre dialéctica" (*KrV* A 61/B 86). El fundamento de esta afirmación radica en que mientras la lógica general no puede evaluar la relación con objetos, la lógica trascendental sí. La lógica general se relaciona con objetos solo a través de la lógica trascendental. La última proporciona el contenido material a conceptos y juicios, y la primera la corrección formal de conceptos, juicios y razonamientos. Por ende, la primera no puede tener pretensión de objetividad, pero la segunda sí y solo es dialéctica cuando transgrede las condiciones de posibilidad de dicha objetividad. Por ello, en la división de la 'lógica trascendental' en analítica y dialéctica trascendentales Kant precisa de qué modo se utiliza la lógica como un *organon* que da origen al tipo de 'apariencia ilusoria dialéctica' que será el objeto de la 'crítica' de la 'dialéctica trascendental':

[227] Se emplea esta expresión para expresar que no se trata de una prelación evolutiva de la lógica general sobre la lógica trascendental. En las consideraciones finales de este apartado se retomará esta cuestión en el cuerpo del texto.

> Puesto que ella debería ser propiamente solo un canon para la evaluación del uso empírico, se hace un uso indebido de ella cuando se la hace valer como el *organon* de un uso universal e ilimitado, y con el solo entendimiento puro se osa juzgar, afirmar y decidir sintéticamente acerca de objetos en general (*KrV* A63/B 88).

Como se puede apreciar, mientras en el pasaje de la división de la lógica general se hace referencia solo al "*canon* para la evaluación", en este último pasaje de la división de la lógica trascendental se dice "*canon* para la evaluación del uso empírico" con referencia al entendimiento puro. Es decir, en la 'lógica trascendental' el uso irrestricto del entendimiento puro o uso hiperfísico será una transgresión de la 'lógica de la verdad', o lo que es lo mismo, de lo establecido en la analítica trascendental. La 'analítica trascendental' es, pues, "el *canon* del entendimiento puro" (*KrV* A796/B 824)[228] y el abuso o la transgresión de este *canon* producirá un tipo de 'apariencia ilusoria dialéctica' que, sometida a la "crítica trascendental [*transscendentale Kritik*]" (*KrV* A297/B 353) se revelará como una 'apariencia ilusoria trascendental'. Por lo tanto, aunque Kant no lo diga literalmente, la 'dialéctica trascendental' es una 'crítica de la apariencia ilusoria trascendental'. Sobre la especificidad de este tipo de 'apariencia dialéctica' se ha adelantado[229] que se trata de una apariencia ilusoria inevitable (*KrV* A 298/B 354) surgida en el propio seno de la razón. El que se trate de una apariencia ilusoria inevitable cambia sustancialmente el enfoque que se ofrece de la dialéctica trascendental como crítica de una ilusión que se produce por el uso hiperfísico del entendimiento puro a partir de los conceptos metodológicos de *canon* y *organon*, pues si hay un componente inevitable, debe investigarse cuál es su origen. Dado que esta condición de inevitabilidad obedece a otro enfoque y a un problema más profundo que hay que buscar en la propia razón, será tratada con especial detenimiento en el marco de un desarrollo previo del concepto de ilusión en el tercer capítulo.

Hasta aquí lo que se ha pretendido es ofrecer una visión de cómo, por un lado, la comprensión metodológica de las dos analíticas como *canon* del uso lógico y del uso empírico del entendimiento respectivamente, tienen en la no contradicción de la lógica de la verdad o –en la no contradicción del objeto– el criterio de la verdad y el error, es decir, el criterio que a la vez que es posibilitante y limitante de la objetividad, es también el criterio que explica la posibilidad del error metafísico, por lo menos, en lo que respecta al uso ilegítimo del entendimiento. Por otro lado, ha permitido explicar cómo la dialéctica entendida como 'crítica trascendental' bajo las consideraciones de la pareja conceptual *canon*/*organon* es básicamente 'disciplina'.

Si se recuerda que al inicio del § 4 se afirmó que la lógica trascendental se origina desvinculándose de su doble fundamentación en la psicología y en la ontología, y que desde la segunda era posible explicar el acceso a los conceptos más generales de las cosas a partir de las nociones y sus notas distintivas; la lógica trascendental pondrá en cuestión los supuestos de ese acceso creando un marco de referencia nuevo, que pasa por la consideración de las condiciones de dicho acceso, entre las cuáles está la consabida restricción del entendimiento a la condición formal de la intuición como única posibilidad de alcanzar el dato empírico, con el necesario y consabido resultado de la experiencia como único ámbito posible de la constitución de los objetos, así como la respectiva crítica de lo ilusorio. Como bien señala Heimsoeth, la dialéctica trascendental es en rigor la parte que justifica plenamente el nombre de la '*Crítica de la razón pura*', y la división que propone la 'lógica trascendental' en una 'analítica y dialéctica trascendentales' ofrece a su vez una visión original y una nueva fundamentación de la ontología

[228] Este sentido las nociones de *canon* y *organon* son decisivas en relación con el tema de la objetividad para distinguir entre la lógica general y la lógica trascendental.
[229] Véase *supra* § 2. La doctrina de la imposibilidad del error total (DIET) como problema y posible pauta de lectura de la *Crítica de la razón pura*.

(Cf. Heimsoeth:1966, p. 2 y ss.). Sobre esta afirmación se puede decir que a la vez que Kant le da un nuevo significado a la lógica, revoluciona completamente también la concepción de la metafísica heredada, como se puede leer en su *Refl*exion *4865*: "la metafísica no es ningún *organon*, sino un *canon* de la razón, un fundamento no de la doctrina sino de la disciplina, no conocimiento dogmático sino *conocimiento crítico*, […]" (*Refl*. 4865, AA 17: 14) [230].

10.2. Consideraciones finales sobre la analítica y la dialéctica en torno a la relación entre lógica general y trascendental

Una primera aproximación a este tema desde el interés por determinar la concepción de verdad en Kant, permite entender el vínculo de las dos analíticas a través de la interacción de los principios de la corrección formal a partir de la constatación de que la lógica entera descansa en la necesaria unidad sintética de la apercepción trascendental, es decir, en el entendimiento. Ahora bien, dado que el tema que nos ocupa es el error, este trabajo no se detiene a ofrecer una explicación de la interacción[231] de los principios formales y los principios trascendentales en el conocimiento. En el segundo capítulo se podrán apreciar solo de manera tangencial algunos aspectos de esa interacción. El énfasis que se ha puesto en el primer capítulo respecto a rescatar la importancia de la verdad formal está orientado a poner de relieve su función en la crítica de la lógica de la ilusión, papel que se ve ensombrecido cuando se hace una aproximación unidimensional de la verdad restringida a la analítica trascendental, en tanto se ocupa de la verdad trascendental como posibilitadora del conocimiento objetivo. En este sentido, la aproximación a la lógica de Kant desde la perspectiva del error, ha permitido mostrar que del mismo modo que la analítica de la lógica formal y de la lógica trascendental colaboran estrechamente para dar cuenta del conocimiento, así también sus respectivas dialécticas interactúan en la 'crítica trascendental' y que hay unos aportes específicos concretos provistos por la dialéctica de la lógica general entendida en tanto 'crítica' y en tanto 'disciplina'. De acuerdo con los dos apartados previos en los que se ha expuesto la articulación la lógica a partir de los conceptos de *canon* y *organon* es posible suscribir la idea de que la interacción de las dos analíticas y las dos dialécticas entre sí, correspondientes a una división interna de la lógica general y trascendental, muestran cierta artificialidad porque *de facto* ambas lógicas se dan unidas y se complementan (Cf. Vázquez Lobeiras, 2001: 202)[232], lo que no significa que no tengan una función específica.

La segunda consideración tiene que ver con la pregunta sobre si Kant perfila su noción de dialéctica de la lógica formal antes que la noción de una dialéctica trascendental, o a la inversa, que la dialéctica trascendental actúa como hilo conductor para la resignificación de la noción de dialéctica en el marco de la lógica formal. El hecho de que Kant presente en su exposición

---

[230] Traducción propia. „Die Metaphysik ist kein *organon*, sondern *Canon* der Vernunft, ein Grund nicht der doctrin, sondern disciplin, nicht dogmatischer, sondern critischer Erkenntnis". Las cursivas en "conocimiento crítico" son propias.

[231] Sobre este tema es importante tomar en cuenta la contribución de Vázquez Lobeiras, quien ha defendido la tesis de que la distinción entre lógico formal y lógica trascendental está ya prefigurada en la *Dissertatio* de 1770 con la diferencia ente el 'uso lógico' y el 'uso real' del entendimiento, sin dejar de considerar los cambios que evidentemente se han producido en el lapso de tiempo que conduce desde dicha obra a la *KrV*. De acuerdo a la autora el 'uso lógico' de la razón tendrá su equivalencia en los principios necesarios de todo pensar de la lógica general y el 'uso real' tendrá su correspondencia con los juicios sintéticos *a priori* de la lógica trascendental. De ahí que solo los conceptos del entendimiento puro requieran de una deducción metafísica cuyo hilo conductor entre esta y el uso real del entendimiento descansa en la teoría de la adquisición originaria (Cf. Vázquez: 2001: 216). En el tercer capítulo de este trabajo se tratará por analogía con la adquisición de originaria de los conceptos puros del entendimiento la obtención de las ideas puras de la razón como una adquisición originaria de estas.

[232] La autora defiende la idea de que la lógica formal y la lógica trascendental van de la mano, una al lado de la otra, ya que cada una cubre diferentes áreas problemáticas. Las determinaciones de la razón en la correspondencia con ella misma, bajo la abstracción de todo contenido de la lógica formal no debe confundirse con las determinaciones de la razón en relación con los objetos de la experiencia posible (Cf. Vázquez Lobeiras, 2001: 202). Esta tesis adquiere plena vigencia cuando se interpreta la lógica trascendental bajo la DIET, como se viene evidenciando en este trabajo.

del tema la dialéctica general como base conceptual, puede contribuir a tener la impresión de que habría existido también una prelación evolutiva de esta sobre la lógica trascendental. Sin embargo, hay una serie de elementos de juicio para tomar partido por la primera posición o por lo menos para pensar que ambas dialécticas se retroalimentan constantemente: 1) Haber mostrado cómo la crítica de Kant a la dialéctica, entendida cómo lógica de la probabilidad, termina por considerar a esta como parte de la analítica, para dejar solo lo verosímil y lo engañoso como parte de la dialéctica. Cabe indicar que dicha crítica se prolonga y afina en un largo lapso de tiempo; 2) La extensa *Reflexion 1579*, en conexión con lo anterior, evidencia que la dialéctica pasa paulatinamente de ser considerada un conocimiento aplicativo del *canon* a crítica y sofística de un tener por verdadero de alcance solo subjetivo, pero la dimensión práctica se conserva aun cuando ya se la asocia a la crítica sofística, lo cual significa que, aunque ella sea pensada como una crítica de lo engañoso, tiene que vaciarse todavía de contenido para llegar a ser una dialéctica solo de la apariencia ilusoria lógica; 3) La comprobación de que las pruebas apagógicas que constituyen reglas del principio de razón suficiente en la lógica formal de la *Logik*, que no están expuestas en la dialéctica de la lógica general en la *KrV*, pasen en esta a ser, en gran medida, parte de las herramientas de la 'crítica trascendental' en la Disciplina. 4) La *Reflexion 2145*[233], datada a mediados de la década de 1770, evidencia que en ese momento Kant tiene aún una concepción representativa de la verdad lógica respecto a la verdad efectiva, entendida como correspondencia del conocimiento con el objeto, y que solo después Kant la denominará verdad nominal, pasando a entenderse la verdad lógica como verdad formal, es decir, como concordancia del entendimiento con sus propias leyes. Recién después de 1775 se habría producido, pues, lo que Capozzi denomina una silenciosa transformación por la cual mientras Kant debe buscar el fundamento de la verdad real en la verdad trascendental se fortalece cada vez más vigorosamente la concepción de la verdad formal. Esta constatación es de suma importancia no solo para entender que la división de la lógica general en analítica y dialéctica, en la *KrV,* se inicie con la pregunta por la verdad y la crítica a su definición nominal, sino también para mostrar que la dialéctica de la lógica general solo puede distinguirse como 'crítica de la apariencia ilusoria lógica'[234] con todas sus implicancias, después o en paralelo a la crítica del uso de los principios meramente lógicos del entendimiento con pretensión de verdad material. Más aún, algunos de los aspectos directamente relacionados con el tema del error metafísico, que se desarrollan en el tercer capítulo, muestran que la DIET dará cuenta también de ese vigoroso fortalecimiento de la concepción de verdad formal en el pensamiento maduro de Kant.

Todas estas razones permiten concluir que una aproximación a la división de la analítica y la dialéctica trascendentales desde la doble perspectiva de la verdad y del error, muestran por un lado, que la división entre la lógica general y la lógica trascendental en Kant es el resultado de un proceso de reflexión y maduración de una concepción propia y distinta de la lógica que Kant hereda de la tradición filosófica, y por otro, de la elaboración en paralelo de un conjunto

[233] Véase *supra* 6.2. La definición nominal de la verdad. La datación de esta *Reflexion* es importante porque revela que en plena década silenciosa Kant está trabajando en la elaboración de su lógica tanto general como trascendental. Al respecto, si bien Moledo (2014a: 42) está en lo cierto cuando sostiene que la adopción de la división de la lógica en una parte analítica y una parte dialéctica debe encuadrarse en el marco de la elaboración de Kant de su lógica trascendental y no de una preocupación por la lógica, no es del todo acertado cuando afirma que Kant divide su lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales sobre una división alcanzada previamente de la lógica general en analítica y dialéctica, bajo el argumento de que alcanza una concepción de la dialéctica como crítica de la apariencia ilusoria lógica, después de realizar la crítica de la concepción de la dialéctica como lógica de la probabilidad. No lo está, al menos, en el sentido de que esta división en la lógica general contenga los mismos componentes de la versión madura en la *KrV* (véase la siguiente nota).

[234] Con esta expresión no se hace alusión solo a la apariencia ilusoria dialéctica de la que Kant habla en la *KrV* (A 62/B 86) y que alude al uso de la analítica de la lógica general como *organon*. Se hace referencia también al papel que tendrá la dialéctica como crítica de los aspectos lógicos formales que intervienen en la producción de la ilusión trascendental.

de problemas metafísicos y epistemológicos a los que dará respuesta su *KrV*. Entre los problemas metafísicos que sirven de acicate a la filosofía crítica y orientan la propia división de la lógica trascendental está sin duda el problema del error metafísico.

Ahora bien, la DIET plantea como problema central la incompatibilidad existente entre la afirmación de la imposibilidad de un error total de la razón, es decir –la contradicción de los principios del entendimiento y la razón– con el reconocimiento de Kant de un conflicto de la razón consigo misma como producto de una ilusión inevitable en el seno de la razón. Dicha ilusión sería la causa de este y otros errores de la metafísica, la cual es objeto de estudio de la dialéctica trascendental. Luego de haber presentado la concepción de la lógica de Kant y la forma cómo esta se configuró en una lógica trascendental tomando paulatina distancia de la lógica de la tradición heredada, se ha intentado dar cuenta de la división de la lógica y de los conceptos asociados a dicha división, siguiendo el eje temático de la verdad y el error; se han abierto así una serie de cuestiones que plantean problemas específicos, que los dos siguientes apartados tendrán que resolver. El más importante en relación con la analítica trascendental tiene que ver con el espacio abierto a lógica de la probabilidad que Kant incluye en la analítica y que obliga a tener en cuenta al interior de esta 'lógica de la verdad' una serie de consideraciones. Si bien el tema de la probabilidad no es tratado en este trabajo, forma parte de un conjunto de temas tratados por Kant en el marco de las doctrinas no formales de la lógica y guardan una estrecha relación con otros temas como el de los grados de certeza que se interconecta con el de las hipótesis, los juicios provisionales y los prejuicios, entre otros. Todos estos temas remiten a la necesidad de reconocer en la vecindad de dicho marco lógico un universo judicativo mucho más amplio que el que se le atribuye a los juicios asertóricos o proposiciones en tanto juicios portadores de verdad o falsedad, así como al tema de la de fundamentación del conocimiento objetivo que los hace posibles. Se abre con ello todo un horizonte para entender el problema de la constitución de la objetividad en su relación con la reflexión sobre la verdad y el error en los juicios. Esta cuestión exige pues atender algunos de los elementos de la concepción de la racionalidad presente en Kant, como es el caso de los juicios provisionales y los prejuicios en cuyo ámbito de reflexión se inscribe también la DIET.

La segunda cuestión tiene que ver con los temas de carácter metafísico que pasan a formar parte de la dialéctica trascendental. La pregunta que el estudio de los conceptos de la verdad y el error en el marco de la lógica general y trascendental se puede plantear en relación con la DIET es si la verdadera articulación entre la analítica y la dialéctica de ambas lógicas no descansan en última instancia en el principio de la verdad formal. Estas preguntas recién podrán ser respondidas en el Capítulo 3 de este trabajo.

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

CAPÍTULO 2.
LA LÓGICA DE LA VERDAD ANTE EL PROBLEMA DEL ERROR Y LA APARIENCIA ILUSORIA

Para explicar la posibilidad del error en el conocimiento de los objetos se presentará en el §11 una diferenciación de los tipos de errores que se pueden distinguir en la lógica trascendental de Kant, así como la justificación para adoptar una denominación en lugar de otra, toda vez que él mismo no les asigna un nombre específico. En el §12 se expone la doctrina de los juicios provisionales como una lógica no desarrollada, pero sí pensada por Kant, y que constituye un horizonte judicativo más amplio a partir del cual es posible explicar a nivel dóxico el pensamiento en general y desde el que se hacen más comprensibles muchos de los aspectos relacionados con el tema del error. En los subapartados de dicho parágrafo se presta especial atención al tema del prejuicio que se distingue del juicio provisional y se estudia como fuente de error, proponiendo comprender su caracterización como el mecanismo de una razón pasiva en el marco de la lógica aplicada, como contraparte de la reflexión trascendental en la *KrV*. En el §13 se explicita el alcance que tiene la verdad trascendental en la constitución de la objetividad, como un conjunto de principios racionales que lejos de garantizar la imposibilidad del error en la constitución de la objetividad, puede pensarse como compatible con la DIET, precisamente por la convivencia permanente de dichos principios con la posibilidad del error cuando tienen que aplicarse a los fenómenos. En sus subapartados se intenta dar respuesta a la explicación de la causa del error en la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del conocimiento, poniendo en común los principios causales que se exponen en las analogías de la experiencia con los hallazgos del mecanismo de la razón pasiva de los prejuicios. La distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia se presenta como el canal privilegiado para integrar los principales aspectos de los temas tratados en este parágrafo. Finalmente, el § 14 trata sobre la diferencia entre la distinción juicio provisional-juicio determinante y la distinción juicio de percepción-juicio de experiencia con el objetivo de mostrar que, si bien estas distinciones cumplen funciones diferentes en la reflexión de Kant, es posible que se haya dado un solapamiento en la exposición de ellas por Kant. Así mismo, se busca mostrar que entre los diferentes niveles epistémicos que se dan en una y otra distinción se extiende una multiplicidad de actos lógicos que contemplan la apariencia a medio camino entre el error y la verdad como posibilidad.

§11. Error epistémico y empírico, error metafísico e imposibilidad de un error trascendental.

Un camino posible para distinguir los tipos de errores[235] que están presentes en la lógica trascendental, puede tomar como criterio de diferenciación los tipos de ilusión[236] que Kant establece en el apartado de la Dialéctica trascendental. De acuerdo con esta distinción se tiene la ilusión empírica (*empirischer Schein*) (Cf. *KrV* A 295/B 351-352), la ilusión lógica (*logischer Schein*) (Cf. *KrV* A 296-297/B 353) y la ilusión trascendental (*transscendentaler Schein*) (Cf. *KrV* A 295/B 352). La opción que parecería más simple, es plantear una distinción de los tipos de error que se pueda asociar de manera inmediata, solo por la denominación, a los tres tipos de ilusión mencionados. De acuerdo con ello se tendría el error empírico, el error lógico y el error trascendental.

Sin embargo, esta alternativa que parece la más sencilla y que es seguida con ciertos matices por algunos autores[237] ofrece algunas dificultades, al menos en lo que respecta a la opción de distinguir un error trascendental. A la ilusión lógica y al correspondiente error lógico que la acompaña ya se le dedicó un apartado en el primer capítulo[238] y en la medida en que corresponde a la lógica formal o general no será tratado de nuevo aquí. La pretensión de derivar de los otros tipos de ilusión la denominación del error correspondiente no es algo tan simple como se podría suponer y exige dar justificación de la decisión que se adopte, dado que el mismo Kant no hace una distinción de los principales tipos de error como sí lo hace respecto a la ilusión. La ilusión empírica hace necesario un tipo de análisis que gira en torno a la conciencia de lo aparente en el fenómeno que es objeto de percepción. La peculiaridad de ella, en el ejemplo específico que Kant introduce, el de la ilusión óptica, consiste en que no se disuelve a pesar de conocer la razón del engaño. Tratándose de un tema que ofrece tan interesantes elementos de análisis, estudiar la ilusión empírica solo relacionada al error empírico limitaría su tratamiento al ámbito de la antropología y la psicología empírica, disciplinas en las que puede considerarse que existe una doctrina del error empírico (Cf. Zinkstok, 2010: 160). Por el contrario, si se considera que este tipo de error tiene implicancias epistemológicas, una aproximación no psicológica ofrece la posibilidad de iluminar también el problema de la objetividad en Kant. Por dicha razón, la opción que aquí se ha elegido es utilizar la denominación tanto de error empírico como de error epistémico, dependiendo del contexto de la explicación y haciendo la salvedad de que el error epistémico como categoría epistemológica permite referirse a diferentes tipos de errores[239]. El error epistémico se asocia aquí a la

[235] Grier, cuyo trabajo sobre la ilusión trascendental es uno de los referentes más importantes para estudiar el vínculo entre este tipo de ilusión y el error, distingue además del error metafísico que se ha considerado en el epígrafe de este trabajo, el error filosófico (*philosophical error*). Con este último se refiere a aquel que se trata de evitar a través de la reflexión trascendental (Cf. Grier, 2001: 63). Así mismo, para desarrollar su interpretación sobre la ilusión trascendental propone una tesis sobre el "error judicativo (*judgmental error*)" (Grier, 2001: 69ss). A dicha interpretación se hace referencia más adelante en este apartado.

[236] Sobre este tema véase *supra* § 7. Error y falsedad: lugar y fuentes.

[237] Pasternack, por ejemplo, distingue en Kant el error epistémico y el error trascendental en lo que concierne a la razón teórica. El autor solo menciona el segundo, pero su artículo desarrolla aspectos de una epistemología normativa en Kant. En la nota 237 se explica con más detalle su propuesta (Cf. 2014: 78-91). Muñoz distingue por su parte el error perceptual, el error epistémico y el error trascendental (Cf. 2018: 56). Dado que Kant nunca distingue terminológicamente los tipos de error que se pueden establecer en su lógica trascendental, hay un margen de libertad para proponer ciertas denominaciones, pero merecen una justificación que guarde coherencia con el conjunto del tratamiento del tema del error que se presenta en este trabajo. Para evitar cualquier malentendido solo queda por señalar que lo que en este trabajo se denomina error metafísico corresponde a lo que ambos autores denominan error trascendental.

[238] Véase *supra* 7.1. Error formal y la apariencia lógica p. 92.

[239] El concepto de error epistémico no está presente en Kant en esos términos, pero se utiliza aquí haciéndose eco de la discusión y reflexión que su filosofía ha propiciado respecto de cuestiones epistémicas, es decir, relativas al contenido y a la justificación del conocimiento. Ricardo Pozzo, por ejemplo, defiende la tesis de que la ilustración usó la lógica epistémica en una extensión mucho mayor que la lógica formal. En este sentido, la figura de Meier, que resulta indispensable para entender este aspecto del

constatación de que la lógica trascendental contempla la posibilidad del error a diferentes niveles del ejercicio racional manteniendo un núcleo de principios invulnerables que son precisamente aquellos principios a los que hace referencia la DIET. Se le vincula al error empírico en primera instancia porque es a partir de los principios de fundamentación de la experiencia desde donde se puede hablar de error empírico y es también en ese marco donde se establecen las condiciones para sancionar el error metafísico[240] en la filosofía crítica. El error en el juicio empírico es pues un canal privilegiado para tratar el problema del error epistémico y la objetividad en el espacio que la verdad trascendental provee para una ulterior verdad empírica, así como para la explicación sobre la forma en que estos niveles se interrelacionan en la constitución del juicio objetivo. Solo la adecuada comprensión del lugar que tiene el error empírico en la filosofía crítica permite distinguir entre la aplicación de las reglas *a priori* del conocimiento objetivo y la reflexión que puede preceder a dicha aplicación, así como lo que es una evaluación veritativa de los juicios, cuestión esta última de la que Kant ciertamente apenas se ocupa.

Ahora bien, la referencia en el epígrafe de este apartado a la imposibilidad de un 'error trascendental' guarda relación con la noción de 'verdad trascendental' y la decisión de no utilizar esta expresión para el error que se suele asociar a la ilusión trascendental, por dos razones: 1) Si se toma en consideración que Kant habla de una 'verdad trascendental' y esta no es otra cosa que el conjunto de principios del conocimiento que hacen posible la constitución de los objetos, gracias a los cuáles es posible toda ulterior predicación de verdad o falsedad, el error trascendental tendría que ser el que da cuenta de una falla estructural en los principios del conocimiento que hacen posibles la constitución del objeto, algo que como se desprende de la DIET y del propio lugar que Kant le da a dichos principios en su filosofía crítica, es imposible; 2) Si se toma en consideración que la otra forma de incurrir en un error respecto a la verdad trascendental es contradiciendo el objeto[241], es decir, haciendo un "uso trascendental de las categorías [*transscendentalen Gebrauch*]" (*KrV* A 296/B 353)[242], además de la confusión que causa el uso de la expresión, nos encontraríamos ante la dificultad de tener que decidir si dicho error se debe denominar trascendental o trascendente. Pues Kant distingue el uso trascendental de las categorías de los "principios trascendentes [*Ein Grundsatz […] heißt transcendent*]" (*KrV* A 296/B 353) para referirse a otro problema relacionado con la ilusión trascendental, sugiriendo que es más importante para entender esta ilusión. Para apreciar con más claridad esta explicación es importante presentar algunos de los conceptuales básicos sobre el tema error que serán objeto de un mayor desarrollo en este capítulo y el siguiente, pero que, dada la

pensamiento de Kant, jugaría un papel fundamental, pues fue quien desarrolló un riguroso conjunto de conceptos que tratan con lo que hoy día se conoce como contextos intensionales (Cf. Pozzo: 2005, 189). Por otro lado, se ha tenido en cuenta la discusión que plantea Barry Stroud (Cf. 1994: 231-251) en diálogo con Peter Strawson sobre el sentido y alcance de la invulnerabilidad que poseen los principios del idealismo trascendental para alejar el escepticismo epistémico**.** En el ámbito de habla hispana, Muñoz, por ejemplo, emplea esta denominación para explicar la incorrecta determinación de la validez objetiva de un juicio empírico debido a una aplicación inadecuada de las reglas *a priori* a un contenido empírico dado (Cf. 2018: 53-71). Por otro lado, Pasternack utiliza también esta denominación defendiendo la idea de que además de la epistemología trascendental, que es la primera que viene a la mente cuando se piensa en Kant, existe otra epistemología de carácter normativo que tiene que ver con el asenso, la importancia de la comunicación y el uso público de la razón, no solo en el ámbito sociopolítico sino también en aquel ámbito de su epistemología para combatir el error (Cf. 2014: 78-79). Lo interesante de la DIET respecto a esta interpretación es que permite también subrayar la dimensión del Kant comunicativo en el ámbito teórico de su filosofía, pero no solo respecto a su epistemología normativa sino también al conjunto de la lógica trascendental como se pondrá en evidencia en el tercer capítulo.

[240] En este mismo apartado se justifica también el uso de este otro tipo de error y en el tercer capítulo se desarrolla esta explicación.

[241] Contradecir al objeto significa aquí contravenir las condiciones bajo las cuáles este puede ser pensado, es decir, contravenir a la lógica de la verdad.

[242] Es decir, haciendo un uso hiperfísico de la razón y el entendimiento (Cf. *KrV* A63ss/B88). Véase *supra* §10. División de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales.

complejidad de la relación entre error e ilusión trascendental, deben ser tenidos en cuenta desde ahora como marco de referencia. Estos son: a) la diferencia entre ilusión y error, b) el juicio como lugar del error, c) la explicación del error como la confusión de los principios objetivos con los principios subjetivos del juicio. Estos factores serán válidos tanto para el conocimiento empírico como para los juicios metafísicos, en los que la interacción entendimiento/sensibilidad juega también un papel importante. Finalmente, se debe tomar en cuenta d) la actividad de la razón como el origen de la ilusión trascendental. Respecto a este último punto es importante tener en cuenta que se trata de una ilusión que está acompañada de más de un error, entre los que se encuentra el que consiste en el uso trascendental de las categorías. Este tipo de error junto con el que va en una dirección inversa, que consiste en atribuirle a un concepto metafísico una cualidad sensible, es denominado por Grier error judicativo[243], si bien no estoy de acuerdo con la autora con esa denominación por lo expuesto en c), sí estoy de acuerdo en la cuestión de fondo, que es considerar el uso trascendental de las categorías como un error que es efecto de la ilusión trascendental, al que conducen los principios trascendentes de la razón[244]. Sin embargo, en la medida en que el error del juicio no se restringe ni siquiera en la explicación de la ilusión trascendental a los dos aspectos mencionados, en este trabajo preferimos referirnos en general al error que esté vinculado a la ilusión trascendental como error metafísico[245], que viene a decir lo mismo que error en la metafísica. A la vez que esta opción permite englobar las diferentes formas del error asociado a la ilusión trascendental, el concepto de un error metafísico refuerza su comprensión como una preocupación presente en la obra temprana de Kant, que orienta junto a otras su proyecto crítico y a la que se ha venido haciendo referencia a lo largo del primer capítulo.

[243] Es importante esta precisión porque la autora no se hace cargo en su trabajo del lugar del error en el juicio en general como doctrina válida para toda expresión racional en el pensamiento de Kant. Este segundo capítulo, entre otros objetivos, busca precisamente incidir en la concepción de que todo error de juicio conlleva una estrecha relación con la forma de interpretar la apariencia. Al final del tercer capítulo se discute la cuestión del error judicativo de Grier con más amplitud. Vease *infra* 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.

[244] La autora considera que el error judicativo o lo que aquí se prefiere llamar 'error del uso trascendental de las categorías', contiene dos tipos de confusión de lo sensible con lo intelectual: el que emplea las categorías fuera del ámbito sensible y el que emplea cualidades sensibles para predicar sobre lo inteligible. Según Grier, ambas no solo son compatibles sino consustanciales a la dialéctica. La clave del problema radicaría para ella en distinguir el error judicativo y la ilusión trascendental. En este sentido la autora considera que Kant puede sostener consistentemente que la ilusión trascendental es causada por el uso de la razón y sus principios y máximas, y que el error judicativo generado por tal ilusión se daría por una mezcla de sensibilidad y entendimiento**.** Grier reconoce que, aunque en la *KrV* aparentemente se invertiría el sentido de la limitación de la sensibilidad que se da en la *Dissertatio*, estableciendo más bien una limitación al uso trascendental de los conceptos del entendimiento, Kant no abandonaría la visión de que la sensibilidad necesita ser también refrenada. En ese sentido, considera que la *KrV* reuniría los puntos de vista tanto de la *Dissertatio* como de los *Träume*. Es decir, sería necesario entender la limitación en ambos sentidos, la cual se expresaría en la *KrV* en la necesidad de efectuar una reflexión trascendental y en la distinción fenómeno/noúmeno que apunta a limitar la extensión de la sensibilidad fuera del ámbito fenoménico en la (Cf. Grier, 2001: 66, 94-96).

[245] Cabe señalar que algunos autores, entre ellos Grier, denominan error dialéctico al que se distingue de otros en la medida en que se explica por la ilusión trascendental generada por los principios y máximas de la propia razón Cf. Grier (2001: 102ss), D. Herman (1991: 1-29). Grier justifica la adopción de este término argumentando que es la única forma entender la idea de una inevitabilidad de la ilusión, así como también, señalando que el intento de socavar el realismo trascendental no garantiza el rechazo de la doctrina de la ilusión trascendental. De ahí el interés de Grier de diferenciar el esfuerzo de Kant por mostrar y conjurar el error del realismo trascendental –con la restricción del uso trascendental de las categorías y la distinción fenómeno/noúmeno como un aspecto relacionado con el error del juicio– de su explicación del error dialéctico (Cf. Grier, 2001: 101). En este punto estoy en completo desacuerdo con la autora, no solo por razones de c) (véase *supra*, en el cuerpo del texto), sino sobre todo porque como se verá en su momento, se puede apreciar el esfuerzo de Kant por expresar el carácter dialéctico de la razón en términos de una ilusión trascendental y no de un error trascendental o de un error dialéctico. Por otro lado, si algo pone de manifiesto la solución del problema antinómico es precisamente lo que Grier cuestiona. La raíz del problema de su interpretación radica en no distinguir precisamente error de ilusión. En cualquier caso, nos referiremos en este trabajo a la tendencia dialéctica de la razón o al principio dialéctico de esta que es usado también por Kant.

Ahora bien, hacerse cargo del error epistémico exige tomar en consideración que el lugar del error en general es el juicio y que como se vio en el primer capítulo[246], Kant distinguirá entre proposición y juicio para denotar que solo la proposición es objeto de valoración veritativa. La pregunta que surge es, qué pasa con la objetividad de los juicios que no son proposiciones, es decir, de los juicios que no son planteados con la intención de definir su verdad o falsedad, pero que hacen referencia a un objeto o a un evento y que, no obstante, en tanto juicios pueden ser sometidos a verificación acerca de su verdad o falsedad. Esta cuestión plantea la necesidad de distinguir claramente no solo las nociones a las que se ha hecho referencia sino también tomar muy en cuenta que la analítica trascendental en tanto lógica de la verdad es también una lógica de la probabilidad, es decir, una lógica de juicios que contienen verdades parciales. Los estudios del pensamiento de Kant han soslayado por lo general este tema, probablemente por haberse centrado con preponderancia en la constitución objetiva del conocimiento presente en la analítica trascendental. Así mismo, este hecho ha provocado que se traten ciertos problemas epistemológicos sin tomar en consideración su conexión con algunos temas que están presentes en la *Logik* [247] y cuyo estatuto está en los límites entre la lógica aplicada y la lógica de la probabilidad. Tal es el caso de los juicios provisionales a los que le dedicamos el siguiente apartado.

§12. La consideración del error en la lógica de los juicios provisionales

Como ya se vio en el primer capítulo[248] la doctrina de los juicios provisionales (*vorläufige Urtheile*) está expuesta en la *Logik*, en el apartado *De las perfecciones del conocimiento según la modalidad* junto a otros temas afines como el de los prejuicios (*Vorurtheile*), la certeza (*Gewißheit*), el modo de tener por verdadero (*Fürhwahrhalten*), la reserva (*Zurückhalten*) y la suspensión del juicio (*Auschieben eines Urtheils*). De estos temas, solo el tener por verdadero ha sido incorporado por Kant en la *Doctrina del método* bajo el título "De la opinión, el saber y la fe" (*KrV* A 820/B 848)[249]. El tema del prejuicio aparece al menos con breves referencias en algunas obras publicadas de Kant como la *Anthropologie*, la *Kritik der Urteilskraft*, entre otras. No obstante, el tema de los juicios provisionales no aparece más que en el *Nachlass*, pero lo que se puede apreciar en dicho legado es que Kant reflexionó sostenidamente sobre este tema a lo largo de su enseñanza universitaria y que si no lo incluyó en una obra como la *KrV* fue simplemente por no formar parte del objetivo central de proporcionar una fundamentación del conocimiento puro con alcance objetivo en la analítica. No obstante, una adecuada comprensión de la concepción del error en Kant requiere ir más allá de los parámetros impuestos por el aparato categorial de la analítica trascendental para descubrir una lógica más amplia en el acto de juzgar que ni empieza ni se agota con la distinción entre juicios determinantes y reflexionantes. De ahí la importancia que tienen los trabajos de Lars Svendsen (1998)[250],

---

[246] Véase *supra* 6.3.1.2 El ámbito del error y la distinción entre juicio y proposición.

[247] Específicamente nos referimos al Capítulo X de la Introducción en el que además de la certeza y el tener por verdadero se trata el tema de los prejuicios y de los juicios provisionales (Cf. *Log* AA 9: 65-80).

[248] Véase *supra* 3.2. Apuntes sobre el error en la *Lógica Jäsche* y en la *Crítica de la razón pura*.

[249] „*Von Meinen, Wissen und Glauben*".

[250] Svendsen propone hablar de una crítica hermenéutica en el pensamiento de Kant, mostrando que la *KrV* solo ofrece una explicación minimalista de las condiciones de posibilidad de la experiencia y que ahí donde esta muestra sus límites para explicitar plenamente esas condiciones de posibilidad de manera específica con la noción de esquema, su formalismo se abre a las contingencias del mundo a través del conjunto de consideraciones sobre los juicios provisionales. Este tipo de juicios ampliarían notablemente el alcance que tiene la teoría de los juicios reflexionantes –que para el autor son una continuación y elaboración del esquematismo en la *KrV* –proporcionando más información sobre nuestros actos interpretativos (Cf. Svendsen, L., 1998: 324-325). En vista de que no se trata en este trabajo el tema del esquematismo, pero que se ha hecho y se continuará haciendo referencia a él en relación principalmente con el juzgar de los juicios provisionales y con la propuesta de Svendsen, cabe señalar que aquí nos referimos a él básicamente como el procedimiento del entendimiento a partir del cual es posible explicar la subsunción en el juicio de dos instancias radicalmente distintas, la de las intuiciones en los conceptos, a partir de un

Claudio La Rocca (2001, 2005[251]), Richard Regvald (2005)[252], Mirella Capozzi (2006)[253] y Manuel Sánchez (2012)[254]. Para el desarrollo de este apartado estoy en deuda especialmente con el primero en lo que respecta a sus importantes análisis sobre el tema de los juicios provisionales en su conexión con el problema de la verdad empírica y la ilusión desde una perspectiva hermenéutica; con el segundo, por su importante reflexión sobre las modalidades del juicio provisional y su relación con la conceptualización del fenómeno. Finalmente, debo al tercero parcialmente el título del epígrafe[255] y su propuesta de entender la lógica de Kant desde la lógica de los juicios provisionales. En un subsiguiente apartado recojo también la importante contribución de Capozzi, la conexión de la función heurística de los juicios provisionales con la noción de meditación que la autora ha puesto en evidencia, me ha permitido consolidar una interpretación de esta preocupación de Kant en su génesis.

Ahora bien, en la medida en que este trabajo tiene como objetivo tratar la cuestión del error tanto en relación con la analítica como con la dialéctica, los objetivos de su estudio son: 1) mostrar la lógica de los juicios provisionales como el horizonte judicativo sobre el cual se puede profundizar su relación y diferencia con el concepto de prejuicio, así como dar cuenta de la reflexión sobre el error en el ámbito empírico; 2) mostrar que al igual que los prejuicios, los juicios provisionales no se limitan al ámbito empírico, y preparar el terreno para advertir la presencia del fundamento que lo hace posible en el problema de la antinomia de la razón pura.

La doctrina de los juicios provisionales representa en el pensamiento de Kant un canal privilegiado para dar cuenta de su meditación sobre el error, en la medida en que estos juicios muestran la dimensión reflexiva, previa y acompañante de toda constitución de objetividad y evaluación crítica, como expresión de un procedimiento no simplemente determinante del juicio, sino de una conciencia permanentemente activa, evaluativa y correctiva de sus

---

esquema que viene a ser la representación de un procedimiento universal de la imaginación para proporcionar su imagen al concepto (Cf. *KrV* A 140-1/B 179-0). Es preciso señalar que dicha imagen no debe confundirse con una imagen física y que lo que vincula este tema con el de los juicios provisionales consiste precisamente en los procesos que están involucrados en el trabajo de subsunción del juicio en relación con la aplicación de reglas o su búsqueda.

[251] En esta contribución el autor señala que, si bien el juicio provisional juega un papel en los diferentes tipos de conocimiento, ellos conciernen además a la orientación heurística del juicio empírico y a la subsunción de un objeto sensible bajo un concepto. En este marco, destaca la dimensión autocorrectiva que representa el juicio provisional en la conceptualización del fenómeno (Cf. La Rocca, 2005: 292).

[252] Regvald propone entender la lógica trascendental en el marco del horizonte amplio de la lógica de los juicios provisionales, toda vez que sin este horizonte la lógica trascendental, en su parte positiva, se agota en el ámbito de la fundamentación y no puede aspirar a ser una lógica independiente realmente general. De acuerdo con el autor los juicios provisionales no solo funcionan como una teoría de los criterios para distinguir la verdad del error, sino que tienen como fundamento la apariencia ilusoria como elemento inevitable de los juicios. En ese sentido, solo junto a la lógica de los juicios provisionales puede comprenderse cabalmente, según el autor, la reforma que realiza la lógica trascendental de la lógica formal, en la medida en que es posible entender la trascendencia de los diferentes niveles lógico-formales a lo empírico (Cf. Regvald, 2005: 14, 252, 346-364).

[253] En el Capítulo 1 se ha anticipado ya la consideración implícita que hace Capozzi de este tipo de juicio cuando ve la oposición del juicio problemático o no determinante al juicio asertórico o proposición como una forma de cautela frente a la posibilidad del error. Véase *supra* 6.3.1.2. El ámbito predicativo del error y la distinción entre juicio y proposición. Por otro lado, la autora ha dedicado especial atención al vínculo de los juicios provisionales con las hipótesis. Considera que es posible establecer que la parte de la *Logik* relacionada con el método de la investigación científica, que concibe los juicios provisionales como dispositivos heurísticos está pensada por Kant como la parte que en los manuales de lógica de la época aparecía como 'meditación' (Cf. Capozzi, 2006: 131, 141-151). Véase *infra* 13.3.2. Hipótesis y meditación en la observación de los astros.

[254] El autor trata el juicio provisional de manera colateral al tema central de su artículo que versa sobre el trasfondo histórico y sistemático de la teoría del juicio reflexionante a partir de un estudio histórico del concepto de ingenio (*Witz*). Sin embargo, es de gran interés porque muestra la cercanía de esta noción con la de juicio provisional, permitiendo acceder a una comprensión más precisa de los componentes subjetivos asociados al juicio provisional en relación con el problema del error (Cf. Sánchez, 2002: 586).

[255] Pues, si bien existen algunas referencias del propio Kant a una posible lógica de los juicios provisionales (Cf. *Phil Enz*, AA 29: 25, *Warschauer Logik*, 862), él no desarrolla dicha lógica. Pero Regvald ha escrito una suerte de tratado donde integra una serie de aspectos doctrinales del pensamiento de Kant tanto de su *Lógica* como de la *KrV* tomando como eje temático lo que él denomina la lógica de los juicios provisionales.

producciones judicativas. Ellos no representan, como en el caso de los juicios con pretensión de verdad expresados asertóricamente, un acto judicativo consumado en su pretensión de validez objetiva, sino la cautela y la capacidad de perfeccionar y corregir las iniciales o temporales aproximaciones a los objetos. El pasaje que mejor expresa la naturaleza de los juicios provisionales y pone en la pista de su relación con la meditación sobre el problema del error se encuentra en la *Enzyklopädie:*

> Es admirable la manera en la que cada juicio determinado viene precedido por uno provisional. Cuando leemos, primero deletreamos, y así actuamos en todos los demás ámbitos. Nunca juzgamos inmediatamente de modo determinante, ya que para ello haría falta un concepto completo de cómo es el objeto; algo que, sin embargo, no tenemos al primer vistazo. Antes de alcanzarlo debemos primero considerar el objeto desde todos los puntos de vista [*allen Gesichts Punkten*] y seleccionar aquellos que se adecúen a todas las apariciones. Veo una casa desde uno de sus lados. Aquí no tengo aún una representación de la totalidad de la casa sino de cómo me aparece la casa precisamente por este lado. Debo contemplarla desde todos sus lados, y entonces surge en mí la idea de una casa que es completamente diferente a todas las apariciones que he ido teniendo. Los juicios provisionales pertenecen a todos nuestros conocimientos y permanentemente se llevan a cabo. Sin embargo, cuando uno los tiene por verdaderos fundamentos de un juicio determinante, entonces se origina a partir de ahí una ilusión y eso es el error (*Phil Enz*, AA 29: 24-25, trad. 2012)[256].

En primer lugar, el pasaje sugiere la relación y distinción entre el juicio provisional y el juicio determinante, que guarda proximidad y parece prefigurar aquella que Kant ofrece en la *KU*, entre juicios reflexionantes y determinantes[257]; en segundo lugar, hace una descripción de la aproximación judicativo perceptual a un objeto, que incluye la consideración perspectivista[258] de esta y la exigencia de adecuación y coherencia entre los rasgos observados como paso previo para cualquier ulterior determinación objetiva que da como resultado, en el caso del ejemplo propuesto, la formación de un concepto, el cual es referido como la idea de una casa. En este punto es interesante traer a colación la observación que la exposición de los fenómenos en la *Enzyklopädie* no se da solo por el "deletrear" (*Prol* AA 04: 312) de estos, metáfora que usa Kant en los *Prolegomena* para simbolizar el conocimiento que se hace posible por la subsunción de los fenómenos bajo las categorías, sino como "un deletreo al minuto [*A minute deciphering*]" (Cf. La Rocca, 2004: 292). Es decir, se trata de un deletreo de elementos

[256] Lo incluido entre paréntesis en el cuerpo del texto es propio.

[257] Tanto Svendsen (1998: 292), quien habla de parentesco, como Capozzi (2018: 152) que traza un proceso evolutivo, apoyan sus interpretaciones en un texto tardío de las *Vorlesungen* (*Cf. V-Lo/Dohna Wundlacken* AA 24: 737). El pasaje se cita y se explica más adelante. Véase, *infra* 13.3.2. Hipótesis y meditación en la observación de los astros. La Rocca ve en la distinción entre juicios provisionales y determinantes una prefiguración de la distinción presente en la *KU*, entre juicios reflexionantes y juicios determinantes, pero no establece una conexión meramente evolutiva, sino que ve, al menos en los juicios reflexionantes estéticos, un caso especial de un desarrollo más general del pensamiento de Kant, relacionado con el problema del error y la dimensión intersubjetiva del juzgar (Cf. La Rocca, 2001: 361). Sobre el concepto de reflexión y algunos de sus usos más importantes para la comprensión de esta distinción véase *infra* nota 414.

[258] En el pasaje citado, se ha colocado la expresión en alemán *alles Gesichts Punkten* para destacar precisamente este aspecto. En este caso se trata de la consideración perspectivística de la percepción de los fenómenos, pero esta consideración está presente en Kant a diferentes niveles del pensar y para referirse a ellos utiliza también la expresión *Standpuntk*, por ejemplo, cuando intenta ilustrar la idea de que todos los conceptos provienen de un género supremo en la exposición de los principios lógicos de homogeneidad, especificación y continuidad de las formas, en el *Apéndice de la dialéctica trascendental* (Cf. *KrV* A 657/ B 685). O como ya se vio anteriormente, también usa *Gesichtspunkt* para referirse al punto de vista de otros, donde estos cumplen la función de antídoto ante el prejuicio para prevenir o descubrir el error. Véase *supra* 12. 3. El tener por verdadero y la apariencia en el prejuicio y en el juicio. En el tercer capítulo, se tendrán en cuenta algunas de estas consideraciones sobre la perspectiva en Kant, especialmente con relación a la tercera y cuarta antinomia de la razón. Véase *infra* § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón puura*. Sobre los antecedentes y las posibles influencias en la noción de perspectiva de Kant puede tomarse en cuenta el trabajo de Svendsen (Cf. 1998: 293-293).

que se conceptualizan a nivel de marcas intuitivas que requieren también de una correlación con reglas provistas por las categorías, pero en un proceso constructivo[259]. En el ejemplo del pasaje citado es fácil apreciar la orientación heurística del juicio que busca encontrar un concepto para un fenómeno dado. La actividad mediante la cual se lleva a cabo este proceso y que acompaña al juzgar determinante ocurre por decirlo así de manera subliminal o inconsciente. Kant se refiere a esta actividad de juzgar provisionalmente como el "proceso secreto [*geheimes*] del alma humana" (*V-Anth/Friedländer*, AA 25: 481)[260]. Esta expresión sugiere una proximidad no casual con aquella muy conocida que expresa el esquematismo[261] como "un arte escondida [*verborgene*] en las profundidades del alma humana" (*KrV* A 141/ B 180)[262].

No obstante, como bien observa La Rocca, la percepción no solo exhibe intuiciones de notas que son traducibles en una caracterización conceptual por el procedimiento del esquematismo, sino que "es constantemente acompañada por una actividad de presuponer anticipación" (La Rocca, 2004: 292)[263]. Respecto a esta observación, efectivamente, uno de los aspectos más interesantes y reveladores de las consideraciones de Kant sobre los juicios provisionales es que estos son también denominados anticipaciones, tal como se pone de evidencia en la siguiente explicación:

> Epicuro llamó anticipación a los conceptos que nuestro entendimiento presupone antes de la experiencia. De estos juicios preliminares, los prejuicios son muy diferentes y son todo lo contario (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 862)[264].

Este pasaje amerita una atención especial porque tiene implicancias que no se agotan en el ámbito de la analítica, sino que, como se verá en el tercer capítulo, explica en gran medida también la fuente del error metafísico en la razón. Como se sabe, entre los principios sintéticos del entendimiento se encuentran las 'anticipaciones de la percepción'[265] que junto con las

---

[259] Sobre este tema se puede leer con sumo provecho el trabajo de La Rocca (2015: 270-277).

[260] En esta ocasión se ha preferido seguir la traducción al inglés de las *Anthropologie Vorlesungen* (Allen Wood: 2012), pues la de Sánchez, si bien es también correcta, utiliza las expresiones "procedimiento" para *Verfahrens* y "oculto" para *geheimes* que remiten a la conocida expresión que se cita en el cuerpo del texto sobre el esquematismo, pero lo que se busca aquí es más bien diferenciarlas.

[261] En un reciente trabajo sobre el esquematismo Lara Scaglia sugiere que la referencia de Kant a este como un arte escondido en las profundidades del alma humana es una forma de señalar que la tarea de desentrañarlo forma parte del trabajo de la psicología, toda vez que al ser concebido como un talento se trataría de una forma particular de juzgar. Esta interpretación tiene como fundamento la diferencia de grado que se da entre el juicio, entendido como una facultad juzgar superior compartida por los sujetos que tienen experiencia, y el talento, entendido como una habilidad particular para aplicar reglas, en la medida en que dicha aplicación pueda ser más o menos apropiada (Cf. Scaglia: 2020: 75-76). Si se toma en consideración que Kant se refiere a dicho talento como el rasgo específico de lo que se conoce como "ingenio natural [*Mutterwitzes*]" (*KrV* A 133/B 172), se pone de manifiesto la conexión que en la reflexión de Kant guardan las operaciones que confluyen en la actividad de juzgar en situaciones concretas, es decir, la capacidad de aplicar reglas con el juzgar provisional. Este último, como se ha podido apreciar no solo acompaña todo juzgar en general sino que participa también en la formación de conceptos. De ahí que mientras al juzgar de los juicios sintéticos *a priori* concierna la verdad transcendental, al juzgar particular del esquematismo y de los juicios provisionales concierna la verdad empírica (Cf. *KrV* A 146/B 185).

[262] Lo incluido en los corchetes es propio.

[263] Traducción propia. "[...] is constantly accompanied by an activity of presupposing anticipation, [...].

[264] Traducción propia. „Epicur nannte anticipation die Begriffe unseres Verstandes, die er vor der Erfahrung voraus setzt. Von diesen vorläufigen Urtheilen sind gar sehr unterschieden die Vorurtheile, und sind gerade das Gegentheil davon".

[265] En consonancia con el pasaje citado de la *Logik Wiener*, datada hacia 1780, se puede leer en la *KrV* lo siguiente: "A todo conocimiento mediante el cual puedo conocer y determinar *a priori* aquello que pertenece al conocimiento empírico, se lo puede llamar una anticipación; y sin duda es este el significado que Epicuro daba a su expresión *πρόληψις*. Pero puesto que en los fenómenos hay algo que nunca es conocido *a priori*, y en lo que, por eso mismo, consiste propiamente la diferencia entre lo empírico y el conocimiento *a priori*, a saber, la sensación (como materia de la percepción), de ello se sigue que esta es propiamente, lo que jamás puede ser anticipado. Por el contrario, las determinaciones puras en el espacio y en el tiempo, tanto en lo que concierne a la figura como a la cantidad, podríamos llamarlas anticipaciones de los fenómenos, pues representan *a priori* todo lo que pueda ser dado *a posteriori* a la experiencia. Pero supuesto que se encontrara algo que se pudiera conocer *a*

‘analogías de la experiencia’[266] evidenciarían, siguiendo a Regvald, elementos inductivos[267] y constructivos en la constitución del *a priori* (Cf. 2006, p. 195). Bajo esta consideración se podría decir que la naturaleza de nuestro conocimiento en general es profundamente anticipatoria.

Finalmente, sobre la última parte del pasaje de la *Enzyklopädie*, en relación también con lo que se acaba de ver, se puede observar que luego de enfatizar la constante elaboración de juicios provisionales en todo acto de conocimiento, dicho pasaje introduce la explicación de cómo entender el error sobre la base de esa actividad de juzgar constante y necesaria. El error surge pues de la ilusión producida al tomar los juicios provisionales como fundamento de un juicio determinante. El ‘tener por verdadero’ un juicio provisional o un conjunto de juicios provisionales como fundamento de un juicio determinante supone una consideración de los grados de certeza y un reconocimiento del carácter inicialmente aproximativo y falible del conocimiento. Lo que no significa que se pueda hablar propiamente de error cuando se conserva la conciencia de su provisionalidad o de su insuficiencia para convertirse en fundamento de un juicio determinado, sino solo cuando se ha dado el paso al juicio determinante. Al tránsito de los juicios provisionales a los juicios determinantes se le dedicará una atención especial en el apartado final de este capítulo.

Ahora bien, en el legado escrito del pensamiento de Kant los juicios provisionales pueden ser fuente de conocimiento y verdad en tanto son hipótesis para la investigación o fuente de error en tanto prejuicios. En este sentido, Kant afirma en la *Enzyklopädie*: “se podría escribir una lógica de los juicios provisionales indicando, por ejemplo, dónde se puede confiar en tales juicios y dónde no” (*Phil Enz*, AA 29: 25). Evidentemente, la lógica a la que se refiere Kant aquí es una lógica aplicada que en su pensamiento maduro se concibe más bien como una doctrina del método. Como se ha visto anteriormente, la lógica aplicada tiene una función catártica, pero si los juicios provisionales también operan como hipótesis para la investigación, habría que reconocer que la lógica de estos juicios tendría también una función heurística. De hecho, Kant afirma: “La Lógica, que quisiera especificar las máximas de los juicios provisionales, sería de gran importancia, sería realmente una heurística de nuevas verdades, pero aún no se ha inventado” (*WL* 862)[268]. Al respecto, Capozzi plantea la pregunta de cómo un catártico pueda tener algo que ver con el descubrimiento. En su visión, la clave para entender la relación entre una lógica catártica y una lógica para el descubrimiento es la relación entre las nociones antagónicas de "prejuicio" y "juicio provisional" (Cf. Capozzi, 2006: 169). Bajo esta

---

priori en toda sensación, como sensación en general (sin que fuera dada una en particular), esto merecería ser llamado anticipación en sentido extraordinario, porque parece extraño anticiparse a la experiencia en aquello que concierne precisamente a la materia de ella, lo cual solo de ella puede extraerse. Y así es aquí efectivamente” (*KrV* A 166-7/ B 208-9).

[266] “Aquí, pues, no hay que pensar, ni en axiomas ni en anticipaciones; sino que si nos es dada una percepción en una relación temporal con otras (aunque indeterminadas), no se podrá decir *a priori*: *cuál* otra percepción, ni *cuán grande*, [es la que está enlazada necesariamente con aquella]; sino *cómo* está enlazada necesariamente con aquella en lo que respecta a la existencia en este *modo* del tiempo. En la filosofía las analogías significan algo muy diferente de lo que representan en la matemática. En esta son fórmulas que enuncian igualdad de dos relaciones de cantidad, y son siempre *constitutivas*, de manera que si son dados dos miembros de la proporción, con ello es dado también el tercero, es decir, puede ser construido. Pero en la filosofía la analogía no es igualdad de dos relaciones *cuantitativas*, sino […] *cualitativas*, en la cual, a partir de tres miembros dados solo puedo conocer y dar *a priori* la *relación* con un cuarto, pero no este cuarto *miembro* mismo; aunque tengo, por cierto, una regla para buscarlo en la experiencia, y una señal para encontrarlo en ella. Una analogía de la experiencia será, entonces, solo una regla según la cual, de las percepciones, ha de surgir la unidad de la experiencia […] no *constitutivamente* sino solo *regulativamente*” (*KrV* A 179-80/ B 222).

[267] Respecto a ese punto, Regvald observa que Kant intenta establecer una conexión entre la inducción no vinculante y la necesidad lógica, para lo cual formula reglas basadas en analogías. En este sentido, considera que, si bien estas no pueden superar su debilidad constitutiva a pesar de su validez apodíctica, simbolizan notablemente, aunque solo discursivamente “el acontencimiento del acto del conocimiento [*das Ereignis der Erkentnissakte*]” (Regvald, 2006: 201).

[268] Traducción propia „Die Logic, die die Maximen der vorläufigen Urtheile angeben möchte, wäre von großer wichtigkeit, sie wäre wirklich eine Hevristic neuer Wahrheiten, die aber doch noch nicht erfunden ist“ (*WL*, 862)

consideración y las razones expuestas en las notas previas sobre su propuesta y la de Regvald, ambos autores confluyen en la idea de que es deseable y posible complementar la lógica de Kant con la lógica de los juicios provisionales. Si algo ha puesto de relieve la lectura de Regvald sobre la dimensión inductiva y constructiva del *a priori* en el ejemplo de las 'anticipaciones de la percepción' y las 'analogías de la experiencia', en tanto 'juicios previos' que anteceden a todos los juicios y los hacen posibles, es la "estructura profunda lógico-hipotética del entramado trascendental" (Regvald, 2006: 201)[269].

De acuerdo con lo visto hasta aquí, el tema de los juicios provisionales emerge como un horizonte a partir del cual es posible entender no solo una serie de aspectos relacionados con el error y la ilusión sino también con la constitución de la objetividad en el pensamiento de Kant y, de forma más específica, con la constitución de la verdad empírica. Respecto a esa suerte de ambivalencia de los juicios provisionales que plantea Capozzi, es decir, la condición que tienen de servir de catártico, pero también como hipótesis para la investigación, vale la pena adelantar algo que se verá con más claridad cuando se trate la relación de los juicios provisionales con los prejuicios. Esta observación tiene que ver con el hecho de que los juicios provisionales pueden operar en dos niveles; primeramente, como máximas o principios de conocimiento y, en segundo lugar, pueden ser juicios efectivos producto de dichas máximas (Cf. La Rocca, 2001: 356)[270]. Solo así se explica que puedan ser posible fuente de error cuando se toman como verdaderos fundamentos de juicios determinantes y, por ende, prejuicios; pero también fuente de conocimiento cuando sirven para orientar el conocimiento empírico o como hipótesis de investigación que deben ser confirmadas.

De acuerdo con lo visto anteriormente, en lo que sigue de este capítulo se desglosa el tratamiento de los juicios provisionales en algunos apartados o subapartados, poniéndolos en relación con el tema de los prejuicios, la apariencia, la reflexión, las hipótesis, pero teniendo siempre como hilo conductor el problema del error y apuntando a ofrecer al final del capítulo un contraste entre los pares conceptuales juicio provisional-juicio determinante y juicio de percepción-juicio de experiencia.

12.1. Juicio provisional y prejuicio

Al igual que los juicios provisionales el tema del prejuicio ha recibido una atención tardía en los estudios sobre el pensamiento de Kant. No obstante, para este tópico se cuenta con el trabajo de Werner Schneider (1983), la más importante obra de referencia sobre el prejuicio en el pensamiento de Kant y en el marco de la Ilustración alemana[271]. Son importantes también los posteriores trabajos[272]de Hinske, Rumore, Vázquez Lobeiras y Zinkstok, así como la contribución de Pedro J. Teruel en el ámbito de habla hispana. En concordancia con el tema central de este trabajo, este apartado se hará eco de algunas propuestas como las de Hinske, Teruel y McBay, quienes sugieren bajo diferentes aproximaciones un vínculo entre el prejuicio y algunos aspectos de la ilusión trascendental, pero para ello se tendrá también en cuenta la

[269] Traducción propia „die logisch-hypotetische Tiefenstruktur des transzendentalen Gefüge".

[270] La Rocca considera en este sentido a los juicios provisionales que son máximas como juicios provisionales de primer grado y a los juicios provisionales que son producto de los primeros como juicios provisionales de segundo grado (Cf. La Rocca, 2001: 361). Se retomará esta explicación en el apartado sobre los prejuicios.

[271] Schneiders se ocupa también del prejuicio en conexión con el juicio provisional, pero sin mayor vínculo con la doctrina del conocimiento en Kant como lo hace Svendsen (Cf. 1999: 291).

[272] Hinske (1993) establece el vínculo del tema del prejuicio con los problemas de la antinomia de la razón pura y Rumore (2015) trata el tema en el marco de la presentación del *Beytrage* de Meier y su influencia en Kant, mientras que Vázquez Lobeiras (2015) se centra en el análisis de la conexión entre el tema del prejuicio y los conceptos de reflexión e investigación, por un lado, rastreando la posible influencia de Meier en esos aspectos y, por otro, poniendo de relieve la actividad de la razón como antídoto contra el prejuicio. En el ámbito de habla hispana, Teruel (2013), ha sugerido darle al tema del prejuicio una ubicación sistemática en el conjunto de las tres críticas de Kant.

cercanía entre este tema y el de los juicios provisionales, de modo que todo lo anterior pueda entenderse en un horizonte más amplio, siguiendo los aportes de los autores ya referidos en el anterior apartado y de algunos otros, que serán señalados oportunamente. Pues solo bajo la doble consideración del juzgar bajo el influjo del prejuicio y el juzgar de los juicios provisionales, el problema del error y la ilusión puede entenderse desde una raíz común tanto en la analítica como en la dialéctica trascendental.

Si desde el punto de vista programático la lucha contra los prejuicios forma parte de las ideas polémicas de la ilustración, la comprensión del primer género de la lógica[273] en el marco más amplio de la ilustración cumple en el pensamiento de Kant una función catártica y terapéutica para el sano entendimiento que, como ya se vio en el primer capítulo, es comparada en el *Nachricht* de 1766 con la 'cuarentena' contra el prejuicio y el error como condición previa de la razón ilustrada y la ciencia (Cf. *NEV*, AA 02: 310).

Tomando en consideración que lo anterior puede considerarse como parte del programa de su curso de lógica y como una fase preparatoria para la ciencia, una revisión de las *Reflexionen* y de las *Vorlesungen über Logik* de Kant, permite recoger diferentes definiciones del prejuicio y establecer que, aunque en el período más temprano la concepción de este no se distingue casi de la concepción de juicio provisional (Cf. *Refl* 2516 [1752-56]), Kant habría diferenciado ya antes de la publicación del *Aviso* entre ambas formas del juzgar y seguirá profundizando esa diferencia hasta la década de 1790. Otra observación que se debe hacer tomando en consideración el conjunto de dicha evolución, es que Kant desarrolla su concepción del prejuicio en debate con Meier, pero también bajo su influencia[274]. Si bien este apartado no se ocupará de este aspecto historiográfico, es importante como dato. Permite entender que, aunque se trata de un tema que el propio Kant sitúa en el marco de las consideraciones psicológicas y antropológicas que la filosofía escolar introdujo en la lógica (*KrV* B VIII, A 55/ B 79)[275], es decir, en el marco de lo que él considera como tema de la lógica aplicada y que de hecho trata en su *Anthropologie*, su reflexión sobre el prejuicio se da en paralelo y de un modo muy cercano a la explicación de la naturaleza y el origen del error y la ilusión presentados en la *KrV*. La principal razón de ello, como ha puesto de relieve Zinkstok cuando propone entender la lógica aplicada en Kant como una 'teoría del error'[276], encuentra su explicación en la *Logik*, donde se afirma:

> La lógica aplicada considera al entendimiento en la medida en la que está mezclado con otras facultades del ánimo, que influyen en sus operaciones desviando su rumbo, de modo que no procede según las leyes que él mismo reconoce como las correctas. La lógica aplicada no debiera llamarse propiamente lógica. Es una psicología en la cual consideramos cómo suelen ocurrir las cosas en nuestro pensamiento, no cómo deben ocurrir. Es verdad que en última instancia dice lo que se debe hacer para realizar un uso correcto del entendimiento sometido a diversos impedimentos, limitaciones. También podemos aprender de ella lo que favorece el uso correcto del entendimiento, los recursos o antídotos del mismo contra fallos y errores lógicos (*Log*, AA 09: 18).

---

[273] Véase *supra* 3.1. Sobre la *Logica Jäsche*.

[274] Regvald considera que es difícil determinar si fue la constante compañía de la *Vernunflehre* de Meier o su *Beyträge zu der Lehere von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* (Halle, 1766) lo que ofreció más elementos a Kant para replantear la noción de prejuicio (Cf. Regvald, 2006: 162). No obstante, en el ámbito de habla hispana Teruel ha realizado un trabajo comparativo de especial interés sobre el tema del prejuicio y su clasificación en la *Vernunftlehre* de Meier, en el que da cuenta de la forma de cómo Kant retrotrae esa amplia tipología a unas pocas fuentes comunes, estableciendo algunos criterios de distinción, así como una explicación de la influencia de Tomasius en Kant (Cf. Teruel, 2013: 273-276).

[275] Véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

[276] Cf. Zinkstok (2016: 159-162).

En el pasaje citado se introduce una diferencia sustantiva entre el carácter descriptivo de la lógica aplicada y el carácter normativo de la lógica, asociando la primera más bien a la psicología. Como afirma Sturm, no hay duda de que la "visión de Kant de la lógica es sin reservas normativa y antipsicologista" (Sturm, 2020: 27)[277]. Sin embargo, el pasaje reconoce que la lógica aplicada tiene cierto carácter prescriptivo y una utilidad correctiva, pues habla de antídotos para fallos incluso contra errores lógicos. En cualquier caso, lo más importante para el tránsito que se desea hacer aquí se dice al inicio, cuando se hace referencia a la desviación de las operaciones del entendimiento de las "leyes" que "reconoce como correctas" por el influjo de otras facultades del ánimo. Estas expresiones y la idea a la que apuntan recuerdan a la explicación que ofrece Kant sobre el origen del error en la dialéctica trascendental, la cual se analiza detenidamente en uno de los apartados que siguen[278]. Básicamente, lo que dice es que el error se produce por el efecto de la sensibilidad sobre el entendimiento, haciendo que el juicio se desvíe de sus fundamentos objetivos (Cf. *KrV* A 295/B 351). Se trata de una explicación del origen del error que Kant ofrece en el contexto en el que sitúa a la razón como el origen de la ilusión trascendental. Se está allí ante un pasaje de difícil comprensión porque no queda del todo claro que su explicación del error sea válida también para entender aquel al que induce la ilusión trascendental[279]. En este trabajo se sostiene que la función de esa explicación es ofrecer un marco general válido para todo tipo de error, pues la explicación de este a partir de la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del juicio se da en todos los casos independientemente de cuáles sean las razones últimas por las que el entendimiento o la razón se apartan de sus principios. Ciertamente, la alusión a la interacción entre sensibilidad y entendimiento puede hacer pensar que su explicación está principalmente orientada a dar cuenta del error empírico, pero ello no es necesariamente así[280], aunque sin duda es claramente válida para explicarlo.

De acuerdo a lo expuesto, si bien Kant puede explicar el problema del error en la lógica general para dar cuenta del error lógico o considerar el uso hiperfísico del entendimiento como una contradicción de la lógica de la verdad y señalar en la lógica trascendental que el lugar del error es el juicio, necesariamente se sitúa en los límites entre la lógica trascendental y la lógica aplicada, cuando señala que este se produce por la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del juicio (Cf. *KrV* A 293/B 350). Precisamente, uno de los aspectos que probablemente ha contribuido a que no se le preste mayor atención a este tema en la obra de Kant tiene que ver con el hecho de que el problema del error en general se asocie a la explicación de sus fuentes y estas a su vez con la lógica práctica, o de modo más preciso, con la psicología empírica. En este sentido, se entiende que un tema como el prejuicio en el estudio de Zinkstok se convierta en un caso paradigmático para explicar el error empírico en el marco de la lógica aplicada, mientras que en la interpretación de Vázquez Lobeiras (2015) la autora desarolla una interpretación del tema en Kant poniendo de relieve el tratamiento lógico del prejuicio. Hechas estas observaciones se trata ahora de aproximarse al concepto de prejuicio, a su diferencia con el juicio provisional y a los componentes que en el primero remiten al tema de la ilusión y del error en su cercanía con el tratamiento que reciben en la *KrV*. Al respecto, se puede leer en la *Logik* lo siguiente:

[277] La página corresponde al manuscrito proporcionado por el autor. Traducción propia. "His view of logic is unapologetically normative and antipsychologistic".
[278] Véase *infra* 13.1. El aislamiento del entendimiento de la sensibilidad, el juicio y la DIET.
[279] Véase *infra* § 18. *Illusion* y *transcendentaler Schein* , 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.
[280] Véase *infra* 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.

> Prejuicios son juicios provisionales *en tanto que se toman como principios.* Todo prejuicio ha de ser considerado como un principio de juicios erróneos. De los prejuicios resultan no prejuicios, sino juicios erróneos. Hay que distinguir, por consiguiente, el conocimiento falso que resulta del prejuicio, de su fuente, el prejuicio mismo. Así, por ejemplo, la significación de los sueños no es en sí misma prejuicio alguno, sino un error, que tiene su origen en la regla universalmente admitida: lo que ocurre algunas veces ocurre siempre o ha de ser considerado siempre como verdad. Este principio, bajo el cual entra también la significación de los sueños, es un prejuicio. A veces los prejuicios son juicios provisionales verdaderos. Es ilegítimo solamente el que para nosotros valgan como principios o como juicios *determinantes*. La causa de esta ilusión hay que buscarla en que las razones subjetivas se consideran falsamente como objetivas *por falta de reflexión*, que ha de preceder a todo juzgar (*Log*, AA 09: 75).

Es posible constatar que esta presentación del prejuicio refleja el contenido de muchas de las reflexiones y anotaciones de lecciones impartidas por Kant y que reflejan bastante bien su concepción del mismo, por lo que vale la pena analizarla en detalle. Lo primero a señalar es que Kant considera necesario distinguir los juicios provisionales –también llamados *judicia praevia*– de los prejuicios (Cf. *V-Lo/Pölitz*, AA 24: 547). Sobre su vínculo, se puede decir que si bien todos los prejuicios parten de juicios provisionales, los juicios provisionales no son prejuicios. Kant afirma que los juicios provisionales solo son prejuicios en tanto son tomados como principios, porque los primeros surgen de causas subjetivas y un principio basado en causas subjetivas no será otra cosa que un prejuicio (Cf. *Refl* 2538, AA 16: 409 [1776-1779). El prejuicio es un principio de un juicio errado (*V-Lo/Pölitz*, AA 24: 548), no porque el contenido del juicio que resulte sea indefectiblemente equivocado sino porque el modo cómo se ha llegado a dicho juicio está viciado. Otra forma cómo Kant expresa esta idea es afirmando que el prejuicio es un principio de juicios provisionales correctos que se consideran erróneamente como juicios determinantes (Cf. *Refl* 2540, AA 24: 409). Es decir, independientemente de que estos apunten en la dirección correcta, el que siendo provisionales se tomen como principio los convierte en prejuicios. El juicio provisional opera como un antídoto respecto a la propensión de establecer una regla antes de reflexionar, por ello afirma Kant: "el juicio provisional no es el prejuicio, sino la precaución para evitarlo" (*Refl* 2523, AA 16: 404)[281]. El ejemplo del significado de los sueños cumple bien la función de evidenciar el 'mecanismo de la razón' al que constantemente alude Kant para explicar la naturaleza del prejuicio (Cf. *Refl* 2527, AA 24: 406, *Refl* 2532, AA 24: 408) y que en el caso descrito pasa por la generalización de algunos hechos particulares bajo una regla general. Este mecanismo de la razón tendría unas fuentes específicas que Kant trata especialmente en la *Anthropologie* y que recibirán una atención aparte en uno de los siguientes bloques de este desarrollo. Cada uno de estos aspectos del prejuicio hasta aquí atendidos son reformulados por Kant durante un período amplio de tiempo de modo tal que, aunque su posición no cambia en lo esencial respecto a la diferenciación entre juicio provisional y prejuicio, sus explicaciones revelan de modo fehaciente la conexión con la reflexión sobre el error en tres puntos comunes del origen de ambos: 1) la confusión de principios subjetivos con principios objetivos, 2) el influjo de la sensibilidad en el entendimiento, 3) el componente de la apariencia. No obstante, hay un elemento que es especialmente distintivo de la caracterización del prejuicio y que no es parte de la explicación expresa que hace Kant del error en la *KrV*. Ese elemento es la explicación del prejuicio como el 'mecanismo de una razón pasiva' estrechamente vinculado con las fuentes específicas del prejuicio en la inclinación, la costumbre y la imitación. Por tanto, las dos cuestiones a considerar en el siguiente apartado sobre la relación entre el prejuicio y el error

[281] Traducción propia. „Vorläufig urtheil ist nicht das Vorurtheil, sondern ist eine Behutsamkeit, um solches zu vermeiden".

estarán orientadas a esclarecer dos problemas: 1) Si los aspectos comunes que comparten el error y el prejuicio han sido pensados desde la reflexión sobre el prejuicio o desde la reflexión sobre el error; 2) Si es posible encontrar en el análisis de las fuentes específicas del prejuicio, entendido como el mecanismo de una razón pasiva, alguna conexión mayor con el error empírico y los errores específicos de la metafísica. La primera cuestión se abordará considerando la relación del concepto de prejuicio con la del concepto de *vitium subreptionis*. La segunda cuestión más que intentar hacer una reconstrucción de un análisis que el propio Kant no elaboró, tratará de sugerir alguna explicación plausible para este vacío.

12.2. Prejuicio y error

La premisa básica de este tema es que el prejuicio es una fuente de error para Kant como ya se ha señalado en el anterior apartado. A pesar de esta relación de efecto del segundo respecto al primero, o quizás por esa misma razón, hay dos aspectos que la explicación del prejuicio y la explicación del error tienen en común. Ambos se deben a la confusión de un principio subjetivo que es tomado como un principio objetivo[282], y como se verá en lo que sigue, el énfasis que Kant le otorga a la sensibilidad y a la apariencia como fuente de engaño para explicar el error también se da respecto al prejuicio. Cabe indicar que el prejuicio, en tanto juicio provisional que ha sido tomado subjetivamente como regla general y por tanto como principio, ya en sí mismo comporta una apariencia de verdad, y en ese sentido es principio de error. Ahora bien, la pregunta que surge es cómo entender la afirmación de la *Logik* que dice "de los prejuicios no resultan prejuicios sino juicios erróneos" (*Log*, AA 09:75). La respuesta está en el siguiente pasaje de la *Logik Dohna-Wundlacken:*

> El prejuicio es una máxima para juzgar objetivamente por razones subjetivas. Un prejuicio nunca es una proposición singular, por ej. La manzana no cae lejos del tronco. Esto no sigue siendo un prejuicio, sino solo una consecuencia de lo otro. Porque ningún prejuicio es una proposición, sino solo una máxima para extraer oraciones de ella (*V-Lo/Dohna Wundlacken,* AA, 737-738)[283].

De acuerdo con este pasaje los prejuicios solo serían máximas. El que el prejuicio nunca sea una proposición singular se explica por lo que se dijo antes, la generalización implícita que a partir de ciertas experiencias u observaciones insuficientes lleva a extraer una regla y a producir a partir de ella un juicio ilegítimo y en muchos casos errado. Esta explicación evidenciaría también que los prejuicios tendrían un carácter más bien restringido respecto a los juicios provisionales. Al final del apartado donde se abordó el tema de los juicios provisionales se distinguieron dos clases[284]. Uno de ellos solo era una máxima, es decir, un principio subjetivo a partir del cual se puede obtener un juicio verdadero, pero también uno falso si no lo acompaña la suficiente reflexión. Y cuando ello ocurre es esa misma máxima la que ha operado como principio de un juicio errado y, por lo tanto, como prejuicio[285]. Sin embargo, esto no ocurre respecto al segundo tipo de juicio provisional, que sí puede ser singular y, no obstante, aún provisional, mientras solo sea tomado con la cautela de no asumirlo como un juicio

---

[282] Para el caso del prejuicio (Cf. *Refl 2539* AA 16: 409 [1778-1789]).

[283] Traducción propia. „Ein Vorurteil ist nie ein einzelner Satz, z.B. der Apfel fällt nicht weit vom Stamm. Dies ist noch |kein Vorurteil, sondern nur eine Folge aus einem andern. Denn kein Vorurteil ist ein Satz, sondern nur eine Maxime, um daraus Sätze zu ziehn".

[284] Véase *supra* § 12. La consideración del error en la lógica de los juicios provisionales.

[285] De ahí se entiende mejor la afirmación del pasaje citado en el anterior apartado "A veces, los prejuicios son juicios provisionales verdaderos".

determinante. Es decir, mientras de los prejuicios, en tanto máximas no surgen juicios y menos proposiciones, de los juicios provisionales que son máximas sí surgen juicios singulares, aunque estos no sean determinantes.

Ahora que la diferencia entre el prejuicio y el error se ha aclarado en lo que se refiere al aspecto judicativo, al mostrar que mientras el error se da en el juicio el prejuicio es solo el principio subjetivo de un juicio errado, se intentará explicar la razón de su confluencia, específicamente, bajo el concepto de *vitium subreptionis*.

12.2.1. El prejuicio como concepto subordinado del *vitium subreptionis*

Es oportuno empezar este apartado recogiendo tres aspectos que son de suma relevancia por la correspondencia que guardan los prejuicios con el enfoque que Kant tiene sobre la fuente del error en la *KrV* y en la *Logik*, cuestión ya tratada en el primer capítulo[286], así como su presencia en otros textos en los que dichos aspectos aparecen, como es el caso de la *Dissertatio de 1770* (Cf. *MSI*, AA 02:29), la *Enzyklopädie* y las *Logikvorlesungen*. Se trata de: 1) La confusión de un principio subjetivo del conocimiento que es tomado como objetivo; 2) La sensibilidad como fuente de contaminación; 3) La presencia de la apariencia en el prejuicio. La fuente principal entre las lecciones de Kant para este nexo entre el prejuicio y la sensibilidad, así como para su caracterización como la confusión de los componentes objetivos con los componentes subjetivos del juicio es la *Enzyklopädie*, legado que se ubicaría temporalmente en la segunda mitad de la década de 1770 –momento determinante de la gestación de la filosofía crítica kantiana– como bien señala García Gómez (Cf. 2012: XVI)[287]. Otro aspecto importante a considerar es que este texto refleja en contraste con otras lecciones que tuvieron un manual de referencia, el punto de vista más exclusivamente kantiano debido a la naturaleza del curso. *Las lecciones sobre la enciclopedia filosófica* [*Vorlesungen über philosophische Enzyklopädie*] tenían como objetivo proporcionar una visión de conjunto de la filosofía y de su articulación sistemática con las otras disciplinas filosóficas y el método. Por esta razón, sus planteamientos remiten con mucha claridad y proximidad a nociones arquitectónicas de la crítica de la razón[288].

En concordancia con lo explicado, se puede leer en la *Enzyklopädie* lo siguiente:

> No obstante, los prejuicios son fundamentos universales de juicios determinados en la medida en que no se llevan a cabo de acuerdo con las leyes de la razón; puesto que tenemos en nosotros aún otras facultades, por ejemplo, la sensibilidad […]. Cuando se considera que algo ha surgido de las leyes del entendimiento y, sin embargo, no se origina a partir de fundamentos objetivos, sino subjetivos; no desde fundamentos del entendimiento o de la razón sino de la sensibilidad, etc., entonces es un prejuicio. La sensibilidad, etc., conduce al entendimiento al juicio (*Phil Enz*, AA 25).

---

[286] Véase *supra* 3.2. Apuntes sobre el error en la *Jäsche Logik* y en la *Crítica de la razón pura* y § 7. Error y falsedad: lugar y fuentes.

[287] Se trata del traductor de *la Enzyklopädie* al español. En su estudio introductorio señala que Kant habría dictado las *Lecciones de la enciclopedia filosófica* en diez ocasiones entre 1767 y 1782. Los textos que se habrían tenido en cuenta para la edición del texto serían o bien de 1775, o bien de la segunda mitad de la década de 1770 muy cerca de la publicación de la *KrV*, pero, en cualquier caso, antes de ella. De acuerdo con el traductor, todos los registros confirmarían que para este curso Kant tomó como manual de referencia el compendio de Johann G. H. Feder, *Grundriß der philosophischen Wissenchaften nebst der nötigen Geschichte zum Gebrauch seiner Zuhörer* (*Esbozo de las ciencias filosóficas junto con la necesaria historia para uso de sus oyentes*) (Cf. García Gómez, 2012: XVI).

[288] García Gómez muestra en su estudio introductorio de la *Enzyklopädie,* que son muy pocos lo puntos en los que la exposición de Kant tiene un anclaje en la exposición de Feder, como es el caso del concepto de genio. Específicamente, respecto a la lógica la proximidad radica básicamente en que Kant sigue el esquema propuesto por Feder e incluso plantea al igual que dicho autor la pregunta por la verdad, los medios para evitar el error y los prejuicios, pero el contenido de la exposición es completamente kantiano y pone de manifiesto más bien los rasgos de su proyecto de una crítica de la razón pura (Cf. García Gómez, 2012: XVI-XIX).

Este pasaje deja claro que la sensibilidad no es la única fuente para la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos. El 'etc' que sigue después de 'sensibilidad' sugiere otras fuentes para esa confusión. No obstante, el énfasis de Kant está puesto en ese vínculo. Una serie de *Reflexionen*[289] que abarcarían una datación probable entre 1764 y 1798 así lo acreditan. Además de estas, algunas *Vorlesungen* revelan información sobre unas distinciones conceptuales más sutiles en la década de los años 80 que merecen ser tenidas en cuenta. En la *Logik Pölitz* hay un pasaje especialmente relevante en el que se indica que el prejuicio puede tomarse en dos sentidos, en un sentido subjetivo y en un sentido objetivo. Esta distinción no tiene que ver con la explicación sobre el origen del prejuicio en la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos, sino con lo siguiente: "Un prejuicio en sentido subjetivo es (…) lo que depende de la persuasión […]. El prejuicio en sentido objetivo es la apariencia en la medida en que se le hace principio de verdad" (*V-Lo/Pölitz*, AA 24: 548)[290]. Lo subjetivo está relacionado aquí con el tener por verdadero mientras que lo objetivo en el prejuicio se asocia con el tipo de contenido que porta el pretendido principio de verdad, es decir, la apariencia. Por otro lado, la *Reflexion 2550* estimada entre 1990 y 1991 introduce el concepto de máxima[291] allí donde en estadios previos se hacía referencia simplemente a regla para hablar de la generalización que servía como fundamento subjetivo del prejuicio. Finalmente, la *Logik Busolt* cuya datación está estimada alrededor de 1989 y 1990, proporciona una clave para entender que no es que el error haya sido pensado de acuerdo con los rasgos que Kant va introduciendo progresivamente en su reflexión del prejuicio sino más bien que el prejuicio, aunque solo parcialmente[292], ha sido pensado desde el bagaje conceptual que Kant ya poseía en torno a los principales aspectos del error y la ilusión. Así, en el contexto de la explicación de los juicios provisionales y el prejuicio, se puede leer en estos apuntes de clase lo siguiente: "mejor podríamos llamarlos causas de los juicios, si consideramos que estos fundamentos subjetivos son tenidos erróneamente por objetivos, de modo que surge un *vitium subreptionis*" (*V-Lo/Busolt*, AA 24: 640)[293]. Como se sabe el concepto de *vitium subreptionis* o *Erschleichung* tiene una importante significación en la *Dissertatio* para señalar precisamente la intromisión de un concepto sensible como si fuera uno intelectual, lo que supone que el juicio resultante tendrá solo una validez subjetiva (Cf. *MSI*, AA 02:412). A este tema se le dedicará un apartado en el tercer capítulo[294]. Lo que se ha puesto en evidencia, entre otras cuestiones, es

[289] (Cf. *Refl* 2524, AA 16: 404 [1764-75], *Refl* 2530, AA 16: 407, [1775-1778]; *Refl* 2545, *Refl* 2547 y *Refl* 2550 AA 16: 410-412 [1790-98].

[290] Traducción propia. „Ein Vorurteil in sensu subjectivo ist (...) der Hang zur Ueberredung [...] Das Vorurteil in sensu objectivo ist der Schein in so fern er zum Principium der Wahrheit gemacht wird".

[291] "El fundamento subjetivo (^{g} máxima) para juicios (^{g} generales), que [como principio] es tenido (^{g} falsamente) por un principio objetivo (de la razón). Por eso es una máxima de la razón pasiva" (*Refl* 2550 AA 16: 412). Traducción propia. [Der subjective Grund (^{g} Eine Maxime) zu (^{g} allgemeinen) Urtheilen, der [als Princip] (^{g} falschlich) für ein objectives Princip (der Vernunft) gehalten wird. Daher ist es eine Maxime passiver Vernunft]. Con esta distinción, al parecer, Kant busca acentuar la idea de que si bien ciertas formulaciones generales pueden ser útiles no tienen por qué ser transformadas en juicios determinantes. Sobre la introducción del concepto de máxima en torno a cuestiones relacionadas con el conocimiento y el error entre los años 1780 y 1790 se volverá en tercer capítulo. La *Reflexion* 2550 continúa con una explicación que relaciona la ilusión con el juicio, el conocimiento y la reflexión, que evidencia que Kant sigue meditando sobre este punto. Cuando se aborde el tema de la ilusión en el apartado sobre los juicios de experiencia se tomará en consideración esta parte del pasaje.

[292] Hay elementos de la teoría del prejuicio de Kant que, como Vázquez Lobeiras ha mostrado, parecen provenir de la explicación que ofrece Meier del prejuicio causado por un apresuramiento en la investigación a la hora de juzgar. Se trata de un aspecto importante que Kant reinterpretará y que formará parte no solo de su explicación del prejuicio sino de sus planteamientos para contrarrestarlo (Cf. Vázquez Lobeiras, 2015: 299).

[293] Traducción propia. „[...] besser könnte man es Ursachen des Urtheils nennen, wenn wir diese subiectiue Gründe fälschlich für obiectiue halten, so daß ein *vitium subreptionis* entsteht".

[294] Véase *infra* 23.1. Del *criterium veritatis* en la *Disertación de 1770* a la subrepción trascendental en la *Crítica de la razón pura*.

que la reflexión de Kant sobre el prejuicio habría sido dirigida implícitamente desde el inicio de su diferenciación con el juicio provisional siguiendo la noción general que encierra el concepto de subrepción. Bajo esta perspectiva tiene sentido la explicación de Schneiders, quien considera que el concepto de prejuicio vendría a ser un concepto subordinado de la noción de *vitium subreptionis* (Cf. Schneiders,1983: 278-311).

De acuerdo con lo que hasta ahora se ha podido establecer, la propuesta de Teruel[295] de asociar el prejuicio principalmente en el ámbito práctico con la subrepción puede desvirtuar el hecho de que, como se ha puesto en evidencia, la naturaleza del prejuicio ya en su dimensión lógico-epistemológica conlleva esencialmente una subrepción. En cambio, su sugerencia de una invisible pero estrecha conexión entre el origen de la ilusión trascendental y el prejuicio es de gran interés, por cuanto, efectivamente, no es algo sobre lo que Kant haya desarrollado un análisis explícito y, por lo tanto, se puede decir con razón que la dialéctica trascendental en ese sentido "está vertebrada por la pesquisa policial en torno al prejuicio" (Teruel, 2013: 467).

Sin embargo, para contrarrestar hasta cierto punto la ausencia de un análisis explícito de Kant sobre cómo operaría el mecanismo de la razón y de un sustento que justifique el intento de elaborar una explicación al respecto, existe nada menos que en la misma *KrV* respecto a la antinomia de la razón, una concisa pero significativa afirmación de Kant que confirma el vínculo entre prejuicio, error e ilusión trascendental. El pasaje dice lo siguiente:

> Es algo preocupante y que produce abatimiento el que tenga que haber en general, una antitética de la razón pura, y el que esta, que representa el foro judicial supremo al que están sometidas todas las disputas, deba incurrir en disputa consigo misma. Más arriba hemos tenido ante nosotros tal aparente antitética de ella; pero se puso de manifiesto que se basaba en un malentendido, según el cual, de acuerdo con el prejuicio [común (*gemeinen*)], se tomaba a los fenómenos por cosas en sí mismas, y después se exigía una integridad de la absoluta de la síntesis de ellos […] (*KrV* A 740/B 768)[296].

Con relación a este pasaje, Hinske ha llamado la atención sobre la influencia directa que parece haber ejercido la doctrina de los prejuicios de Meier sobre Kant. La idea que habría dejado su huella en Kant es la que consiste en creer que del otro lado de las sensaciones existen cosas en sí y por sí (Cf. Hinske, 1993: 103-121). El otro prejuicio que está relacionado con la

[295] Teruel propone distinguir tres acepciones del concepto de prejuicio estrechamente relacionadas entre sí. La primera sería la acepción del prejuicio en sentido epistemológico general, la segunda en sentido epistemológico específico y la tercera en sentido práctico. La primera estaría signada por la actualización incorrecta de la capacidad de juzgar que se produciría por la tendencia a realizar inferencias sin mayor reflexión y a tomar principios de carácter subjetivo para la determinación de principios aparentemente objetivos. La segunda acepción del prejuicio describe la actitud por la cual se hace un salto ilícito al ámbito de lo suprasensible, sin buscar una explicación del dinamismo unitario de la naturaleza en su carácter teleológico como resultado del mecanismo de una razón perezosa. Finalmente, la acepción práctica del prejuicio se explicaría en el ámbito de la moral de acuerdo con la noción de subrepción, en la medida en que la heteronomía de la voluntad considerada como la fuente de inautenticidad en la moralidad, tendría su explicación en la determinación de la voluntad por móviles ajenos a la propia legislación autónoma (Cf. Teruel, 2013: 466-469). Respecto al último punto el autor señala que en la *KrV* se hace una dilucidación de la ilusión trascendental a partir del análisis del *vitium subreptionis* en los paralogismos. Si bien esta afirmación es correcta, así como lo es hablar de su conexión con la filosofía práctica, al plantearla como clave para la filosofía práctica descuida el hecho de que tanto la dialéctica trascendental como el error y la ilusión en el ámbito del conocimiento empírico descansan en el *vitium supreptionis*. Por lo tanto, lo anterior es correcto no porque se trate de una variación del significado de prejuicio en Kant sino porque el prejuicio es un concepto subordinado del de subrepción.

[296] Caimi utiliza el término 'vulgar' para traducir *gemeinen*. Si bien esa opción recoge el sentido que se puede desprender del contexto del pasaje de tratarse de un prejuicio corriente que afecta a todo el mundo, considero que es preferible utilizar 'común' porque es una expresión que preservando la connotación de vulgar o corriente en el sentido de ser algo extendido, evita la connotación peyorativa que puede tener el término vulgar para evitar tener la sensación de que leemos a Kant hablando del prejuicio con cierto prejuicio. Por otro lado, tomando en consideración que la reflexión de Kant sobre el prejuicio como fuente de error está ligada al concepto de un entendimiento común y de razón humana universal, así como a la DIET, se preserva también la idea de la exposición común al error de todos y cada uno de los seres humanos.

ilusión trascendental y el error metafísico es el prejuicio del egoísmo lógico[297] que constituye una vertiente diferente a la de los prejuicios del mecanismo de la razón pasiva que se estudiarán a continuación. McBay ha llamado la atención sobre su vínculo con el prejuicio de la unidad y del sistema.

> En la mayor parte de los doctos, se produce el prejuicio de la unidad. Un sistema se distingue únicamente por el hecho de que hay unidad en él. El entendimiento humano, sin embargo, es tal que aprueba todo en lo que se puede encontrar una unidad, y de esto surge el prejuicio de la unidad, por supuesto (*V-Lo/Bauch*, AA 24: 189-90)[298].

Resulta interesante el contraste que el prejuicio de la unidad relacionado con la metafísica ofrece con el 'prejuicio común' y que, no obstante, ambos confluyan en el error metafísico. En el primer caso se daría en un grupo selecto de hombres –los doctos– mientras que, en el segundo, que consiste en tomar los fenómenos como cosas en sí mismas se da en todos. Sin embargo, esa oposición es solo parcial, pues en la segunda línea del último pasaje citado se hace descansar el prejuicio en el entendimiento humano. Se trata más bien de un reconocimiento de la universalidad del prejuicio de la unidad. En cierto modo, la forma del docto de incurrir en el prejuicio de la unidad es a través del prejuicio del sistema. Este tipo de prejuicios como ya se ha indicado van en una dirección distinta a los del mecanismo de la razón pasiva pero no opuesta, ellos no necesariamente se dan desligados de los rasgos que caracterizan los prejuicios de la vertiente de la razón pasiva. De hecho, tienen en común los elementos 1 y 3 que se mencionaron al inicio de este apartado, aunque en diferente grado. Sobre el prejuicio de la cosa en sí se volverá ampliando su explicación y tomándolo como elemento de análisis al igual que el de unidad en el apartado sobre la solución de la antinomia de la razón pura[299].

12.2.2. El mecanismo de la razón pasiva y la reflexión trascendental

La explicación del prejuicio como un juicio provisional que es tomado sin mayor reflexión como principio, y que, por ende, consiste en tomar los fundamentos meramente subjetivos del juicio como si fueran fundamentos objetivos, es lo suficientemente amplia para entender que su naturaleza es fuente de error. No obstante, el prejuicio tiene para Kant unas fuentes específicas que establece como producto de un replanteamiento de la doctrina del prejuicio de Meier[300], y cuya reflexión puede entenderse en el marco de referencia que constituye, de acuerdo con Pozzo, el cambio de Kant del contexto meieriano de la lógica aplicada al contexto de una psicología ilustrada (Cf. Pozzo, 2016: 219).

Las fuentes del prejuicio son: la imitación (*Nachahmung*), el hábito (*Gewohnheit*) y la inclinación (*Neigung*). Tanto individualmente como en su conjunto vendrían a ser expresión

---

[297] Este tema se retoma en el tercer capítulo en el marco de la explicación del concepto ilustrado de razón humana universal en su vínculo con la DIET. Véase *infra* § 17. Razón humana universal e imposibilidad del error total.

[298] Traducción propia. "In almost all parts of learnedness, the prejudice of unity occurs. A system is distinguished by nothing other than the fact that there is unity in it. The human understanding, however, is such that it approves everything in which a unity can be found, and from this arises the prejudice for unity, of course" (Cita tomada de McBay, 2015: 20).

[299] Véase *infra* 22.2. Solución de la antinomia de la razón pura.

[300] Además de su exposición en el *Auszug y la Vernunftlehere* que Kant utilizó para sus lecciones de lógica, es importante tener en consideración el conocimiento que Kant tuvo de la *Beyträge zu der Lehre von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts* de Meier (1766). Regvald considera que es difícil establecer si fue la *Vernunftlehre* o la *Beyträge* la que le proporcionó a Kant más elementos para repensar este tema (Cf. Regvald, 2006: 162). Una comparación entre la doctrina del prejuicio en el *Auszug* de Meier con la que es presentada por Kant puede leerse con provecho en el trabajo de Teruel (2013: 473-474).

del mecanismo de una razón pasiva, toda vez que el prejuicio es pensado por Kant en dichos términos: "El *principio* de un uso pasivo de la razón es el prejuicio" (*Refl* 2526, AA 16: 405)[301] Estas fuentes son expuestas como tales en la *Logik*, parcialmente en la *Anthropologie* y de un modo indirecto en la *KrV*. Sin embargo, si hay un lugar en esta última obra en el que la reflexión sobre el prejuicio en Kant en relación con dichas fuentes compromete una consideración de carácter trascendental es en la 'Anfibología de los conceptos de reflexión'. Al inicio de esta sección se puede leer:

> Más de un juicio es admitido por costumbre, o conectado por inclinación; pero por no precederle reflexión alguna, ni seguirle, al menos, críticamente, vale, por uno que hubiera tenido su origen en el entendimiento. No todos los juicios requieren una *investigación* [*Untersuchung*], es decir, una atención prestada a los fundamentos de la verdad; pues cuando son inmediatamente ciertos, p. ej. entre dos puntos puede pasar solamente una línea recta, entonces no se puede indicar en ellos ninguna señal de verdad más precisa que la que ellos mismos expresan. Pero todos los juicios y aún todas las comparaciones, requieren una reflexión, es decir, una diferenciación de la potencia cognoscitiva [*Erkenntnißkraft*] a la que pertenecen los juicios dados. A la acción por la cual cotejo la comparación de las representaciones en general, con la potencia cognoscitiva en la que que […] se lleva a cabo, […], la llamo *reflexión trascendental* [*transscendentale Überlegung*] (*KrV* A 261/B 317)[302].

En este pasaje, como se puede apreciar, aparecen destacadas dos acciones del pensar: la investigación y la reflexión. Se trata de dos acciones que suelen darse de manera conjunta, pero, como se puede inferir de la cita, no son lo mismo. En lo que sigue me centraré primero en la reflexión para luego dar cuenta de su relación y diferencia con la investigación. La reflexión trascendental como se desprende de este pasaje no es exclusiva de un tipo de juicio, a la base de esta opera una reflexión comparativa que, como señala De Boer, se da de manera implícita en la mayor parte de los juicios de la vida diaria (Cf. De Boer, 2010: 62). En los juicios empíricos no solo comparamos constantemente las representaciones de carácter sensible sino también algunas que provienen del entendimiento y otras que provienen de la sensibilidad o de algunas facultades intermedias como por ejemplo de la imaginación. Lo que explica que este aspecto se pierda de vista es el gran énfasis que pone Kant en la reflexión trascendental como "un deber del que nadie puede eximirse, si quiere juzgar algo *a priori* sobre cosas" (*KrV* A 263/B 319) y lo necesaria que es esta reflexión para la detección del error, sobre todo, en el caso de los juicios puros *a priori* (Cf. *KrV* A 295/B 351)[303], es decir, tanto respecto al conocimiento objetivo como a los juicios de la metafísica. El que la reflexión deba estar presente en todo acto de juicio se torna además confuso por el hecho de que Kant hace un uso bastante variado de la noción de reflexión[304] en toda su obra. Sin embargo, en el apartado de la *Anfibología de los conceptos de reflexión*, Kant es bastante claro, al menos en lo que respecta a la diferencia entre la reflexión trascendental y la 'reflexión lógica'. Respecto a esta última dice: "es una mera comparación pues en ella se hace completa abstracción de la potencia cognoscitiva a la que pertenecen las representaciones dadas, y por tanto, […] hay que tratarlas como homogéneas en la mente" (*KrV* A 263/B 319). Es decir, haciendo abstracción del origen

[301] Traducción propia. „Das *principium* eines passiven Gebrauchs der Vernunft ist das Vorurtheil" (Cf. *Refl* 2532, 16: 407-408).
[302] Cf. *Log*, *AA* 09: 75. Los términos en alemán han sido introducida por mí. En el texto original *transscendentale Überlegung* aparece en negritas.
[303] Esta cuestión sin duda es central para el tratamiento del error al que conduce la ilusión trascendental por lo que se retornará a él en el tercer capítulo.
[304] Más adelante se ofrece una extensa nota sobre los diferentes y principales usos del concepto de reflexión en Kant, así como algunas interpretaciones que hay sobre la relación que guardan algunos de esos usos entre ellos. Véase *infra* 13.3.1. El ejemplo de los planetas. Modo subjetivo y modo objetivo de representación.

de su contenido. Comparar un caballo con un unicornio desde el punto de vista lógico no comporta saber si al caballo le corresponde un objeto existente en la realidad y al unicornio no, sino la diferencia de las notas que hacen, que siendo parecidos o compartiendo aspectos comunes, uno sea caballo y el otro unicornio. Por el contrario, "la reflexión trascendental (que se dirige a los objetos mismos) contiene el fundamento de la posibilidad de la comparación objetiva de las representaciones entre sí" (*KrV* A 263/B 319) en tanto ella encuadra estas representaciones en la facultad que les corresponde.

Se trata de una reflexión que precede a la comparación material de las representaciones que se dan con los cuatro títulos de toda comparación y diferenciación expuestos en la "tópica trascendental (*transscendentale Topik*)" (*KrV* A 269/ B 325). Es decir, la reflexión trascendental es anterior a la actividad que compara las representaciones en su multiplicidad como acto que precede a la formación del concepto y no se debe confundir con la comparación meramente lógica, ni tampoco con la determinación categorial de los objetos según la cantidad, realidad, causalidad, etc. En ese sentido, al trabajo de comparación que hacen posible los conceptos de la tópica trascendental le precede la reflexión trascendental entendida como "lugar trascendental (*trascendentalen Ort*)" (*KrV* A 268/B 324). Sobre este tema y la tópica trascendental se trata en el tercer capítulo en su conexión con el tema de la subrepción trascendental. Esta reflexión en realidad no indica que en los juicios sintéticos a priori deban combinarse representaciones provenientes de la sensibilidad y del entendimiento como bien lo sugiere de Boer[305], sino que debe reconocerse el lugar de procedencia de las representaciones. Considero que de cara al problema del error metafísico debería decirse incluso juicios sintéticos puros.

Retomando ahora el hilo conductor de la cuestión del prejuicio, en este trabajo se concuerda con la posición de McBay, según la cual si bien Boer está en lo correcto cuando afirma que a la reflexión trascendental le corresponde considerar si los juicios están adecuadamente fundados en los principios esenciales relevantes[306], no atiende el trasfondo por el cual la apelación de Kant a la reflexión trascendental como un deber permanece misterioso y, en ese sentido afirma: "cuando reconocemos que la reflexión trascendental cae dentro del alcance de una lógica aplicada, podemos ver que su instrucción más básica es defendernos contra el prejuicio" (McBay, 2015: 19)[307].

La velada referencia que hace Kant al prejuicio en el pasaje citado cuando dice: "Más de un juicio es admitido por costumbre, o conectado por inclinación", revela la reflexión trascendental como la contraparte preventiva y/o correctiva del mecanismo de la razón pasiva

[305] La autora desarrolla una línea de intepretación sugerida por Paton, según la cual la crítica entera constituye un trabajo de reflexión trascendental en tanto rastrea el origen del conocimiento de los conceptos en las facultades del entendimiento humano (Cf. Paton, 1969: 74). Sin embargo, dado que el trabajo de Paton solo se circunscribe a explicar la crítica de Kant a Leibniz, De Boer acomete el trabajo de dar fundamentos para esa afirmación. La autora propone de manera muy sólida: 1) que la reflexión trascendental no es exclusiva de la filosofía de Kant y, por lo tanto, que él ya parte de una concepción de la filosofía como reflexión trascendental. 2) Que el modo crítico de reflexión en la misma *Crítica* descansa en una mirada de la razón por la cual el conocimiento *a priori* es limitado al ámbito de los objetos posibles, lo cual se muestra comparando la forma cómo usan los conceptos de reflexión Kant y Leibniz (Cf. De Boer, 2010: 53). Tanto esta explicación como la forma en que la autora expone sus argumentos resultan bastante esclarecedoras y han sido tomadas en cuenta en este trabajo. No obstante, aquí se defiende la idea de que si bien la reflexión trascendental es la que señala el lugar al que pertenecen las representaciones, esta no es la que da la norma propiamente para que en los juicios sintéticos a priori deban combinarse representaciones de las facultades del entendimiento y la sensibilidad (De Boer, 2010: 69). Ello es así justamente porque como señala la misma autora, dicha reflexión descansa en la mirada crítica de la razón. Una mirada que tal como se defenderá aquí, conlleva una reflexión más alta y global, y que en este trabajo se propone denominar *reflexión del uso crítico de la razón*. este tema será tratado en el capítulo 3. Respecto a esta, la reflexión trascendental supone más bien un canal que posibilita la corrección del error, pero bajo los principios estipulados por la doctrina del método y que se plasman bajo la dimensión normativa de la crítica de la razón.

[306] Esta afirmación es válida siempre que se entienda la reflexión como subsidiaria de la crítica trascendental.

[307] Traducción propia. "When we do recognise that transcendental reflection falls within the scope of an applied logic, we can then see that its most basic instruction is to stand guard against prejudice".

que caracteriza las tres principales fuentes del prejuicio, como se puede apreciar en la *Logik*, donde después de mencionarse la imitación, el hábito y la inclinación, se explican solo dos de ellas, tal como sigue:

> La imitación ejerce una influencia general sobre nuestros juicios porque es una razón poderosa tener por verdadero aquello que otros han considerado como tal. […] En lo que concierne a los prejuicios que han nacido de la costumbre, solo pueden ser erradicados con el paso del tiempo en la medida en que el entendimiento, refrenado e inhibido en el juzgar una y otra vez por razones contrarias, es conducido paulatinamente a un modo del pensar contrario. Pero si un prejuicio de la costumbre ha nacido a la vez de la imitación, el hombre que lo posee será de difícil curación. Un prejuicio por imitación puede denominarse también *propensión* al uso pasivo o al mecanismo de la razón en lugar de la espontaneidad de la misma bajo leyes (Cf. *Log*, AA 09: 75).

Las dos fuentes consideradas en este pasaje son la imitación y la costumbre. De la segunda no se da propiamente una definición y es principalmente la primera la que aquí se asocia al uso pasivo o mecanismo de la razón, aunque por lo que se indica previamente sobre la confluencia de las dos, podría entenderse como algo extensivo a ambas. De hecho, dicha explicación varía un poco si se tienen en cuenta otros pasajes, donde la 'inclinación' es la que aparece asociada al mecanismo pasivo de la razón como se sugiere en la *Reflexion 2532* (Cf. AA 16: 407[1775-1789]) o la *Logik Dohna Wundlacken,* donde se ponen como ejemplos de la propensión al pensamiento pasivo las tres fuentes del prejuicio:

> Por razones meramente subjetivas, siempre somos pasivos, por ejemplo, en la inclinación, en la costumbre –en la propensión a la imitación. La propensión al prejuicio es la propensión al mecanismo en el uso de la razón (*Lo/Dohna Wundlacken,* AA 24: 738)[308].

Por otro lado, como ya lo ha mostrado Zinkstok[309], la *Anthropologie* y la misma *KrV* contienen unas breves explicaciones en relación con la naturaleza de dichas fuentes. De manera más específica, sobre la inclinación y la imitación solo la primera, y sobre la costumbre, ambas obras. Dichas explicaciones son de especial interés para entender mejor su vínculo con las fuentes subjetivas del conocimiento y la forma sobre cómo pueden explicar el uso irreflexivo de la razón o la interferencia en esta de lo sensible, lo volitivo o desiderativo. Sigo de cerca la reconstrucción de Zinkstok con la diferencia de que mientras el autor está interesado en mostrar hasta qué punto cada una de las fuentes del prejuicio forma parte de lo que se denomina una psicología empírica, esta exposición estará orientada principalmente a mostrar en qué sentido se pueden entender las fuentes del prejuicio en una directa relación de oposición entre el mecanismo de la razón pasiva y la reflexión trascendental.

En la *Anthropologie*[310] Kant define la 'inclinación'(*Neigung*) en el apartado sobre 'La facultad de apetecer' como "el apetito sensible habitual (habituelle *sinnliche Begierde)*" (*Anth*, AA 07: 251) y en el apartado 'Sobre las pasiones' precisa lo habitual afirmando que la inclinación es "el apetito sensible que le sirve al sujeto de regla (habito)" (*Anth*, AA 07: 265). Nótese aquí que la inclinación se define ya en parte con un elemento que constituye otra de las

[308] Traducción propia. „Bei allen bloß subjektiven Gründen sind wir immer passiv, z.B. bei der Neigung, bei der Gewohnheit – dem Hange zur Nachahmung. Der Hang zum Vorurteil ist Hang zum Mechanismus im Vernunftgebrauch".

[309] El autor toma como ejemplo de la lógica aplicada el prejuicio e intenta hacer una reconstrucción de este concepto y sus fuentes tomando como fuente principal la *Anthropologie* y la *KrV*, respecto, por ejemplo, a la noción de costumbre (Cf. Zinkstok, 2016: 162-163).

[310] La traducción utilizada corresponde a una actualización de la versión al español de José Gaos realizada por Dulce María Granja, Gustavo Leyva y Peter Storandt siguiendo las sugerencias hechas por Reinhardt Brandt, en la edición bilingüe alemán-español del 2015.

fuentes del prejuicio, que es la costumbre o el hábito. Pero es importante distinguir que la inclinación es la que provee al sujeto con una suerte de regla. Por otro lado, en el pasaje anteriormente mencionado de la *Reflexion 2532* se señala de modo más preciso: "El mecanismo es lo que según las leyes es posible a la impresión de causas externas. Además de la razón, hay inclinación" (*Refl 2532*, AA 16: 408)[311]. Esta explicación parece sugerir que a la legalidad de las leyes que supone un tipo de razón causal se añade la condición de que se hace posible por causas externas. Si se tiene en cuenta que el apetito (*Begierde*) es definido en la *Anthropologie* como la "autodeterminación de la fuerza de un sujeto por medio de la representación de algo futuro, como efecto de esta autoderminación" (*Anth*, AA 07: 251) podría hacerse no muy claro e incluso contradictorio comprender la inclinación, en tanto apetito, como el mecanismo de una razón pasiva, aun cuando si bien la razón es por definición espontánea y activa, podría considerarse que la inclinación y los apetitos tampoco pueden considerarse algo totalmente pasivo. Pero no hay tal contradicción, si se tiene en cuenta que Kant no se refiere a la sensibilidad como pasiva frente al entendimiento espontáneo sin más, sino al 'uso pasivo de la razón'. Además, hay que indicar que la explicación de las fuentes del prejuicio en la *Anthropologie* está pensada no directamente en relación con sus efectos como prejuicios sino en el contexto de la reflexión sobre los apetitos o deseos y pasiones[312]. Por esa razón, conviene aquí explicar a qué se está refiriendo Kant cuando al final de la explicación del pasaje citado sobre el prejuicio, en la *Logik*, opone la espontaneidad de la razón, bajo leyes, al mecanismo pasivo de su uso. Al respecto, se puede leer en una de las *Vorlesungen* lo siguiente:

> En el prejuicio, la razón solo padece porque surge de la inclinación, que en sí misma es pasiva. Así también podemos tener razón en un estado pasivo. Tenemos dos acciones de la espontaneidad del entendimiento:
> a) *Reflexion* o *Überlegung*, cuando comparamos nuestro juicio con las leyes del entendimiento
> b) Investigación, cuando trato de llegar al fundamento de los juicios Ciertos juicios necesitan una investigación, otros muchos no. La reflexión en cambio tiene que darse en todo juicio, valga este objetiva o subjetivamente (*V-Lo/Busolt*, AA 24: 641)[313].

Como se puede apreciar, este pasaje de la *Logik Busolt* guarda relación tanto con la cita inicial de este apartado donde Kant explica en qué consiste la 'reflexión trascendental', como con la cita de la *Logik* sobre el prejuicio donde el mecanismo o uso pasivo de la razón se opone a la espontaneidad de esta bajo leyes. Adicionalmente, se explican las dos acciones de dicha espontaneidad: la reflexión y la investigación. Sin embargo, en este pasaje existe un matiz en la explicación de la reflexión que permite profundizar en el alcance de la reflexión trascendental, pues en él se indica que se compara el juicio con las leyes del entendimiento, mientras que en el pasaje de la *KrV* solo se habla de la comparación con la facultad cognoscitiva a la que pertenece la representación. No obstante, la explicación que hace referencia a la

[311] Traducción propia. „Mechanism ist, was nach Gesetzen dem Eindruke äußerer Ursachen moglich ist. Ausser der Vernunft ist Neigung".

[312] Lo interesante de estos análisis en relación con las fuentes del prejuicio es que revelan el suelo intencional donde las fronteras entre lo teórico y lo afectivo se diluyen, es decir, donde lo sensible no solo opera como posible contenido representacional de un juicio sino como elemento indisolublemente unido a una disposición anímica. Tal es la sutileza con la que Kant reflexiona sobre estos aspectos que se plantea también, por ejemplo, la posibilidad del apetecer (*Begehren*) sin aplicar la fuerza a la producción del objeto, en cuyo caso, la denomina mero deseo (*Wunsch*) (Cf. *Anth*, AA 07: 251).

[313] Traducción propia. „Beim Vorurtheil ist die Vernunft nur leidend, denn es entsteht aus der Neigung, diese ist an sich passiue. Wir können also auch die Vernunft in einem passiuen Zustande haben. Wir haben zwey Handlungen der Spontaneitaet des Verstandes.
a.) Reflexion oder Ueberlegung, wenn wir unser Urtheil mit den Gesezzen des Verstandes vergleichen. b.) Untersuchung, wenn ich gleich auf den Grund der Urtheile zu kommen suche Gewiße Urtheile bedürfen einer Untersuchung, viele aber nicht Ueberlegung aber muß bei jedem Urtheil stattfinden, obs nehmlich Subiectiv oder Obiectiv gilt. "

comparación con las leyes del entendimiento no es una explicación aislada o episódica, pues es posible establecer que ella está presente de manera constante desde las *Vorlesungen über Logik*[314] de la década de 1770 hasta las lecciones datadas después de la publicación de la *KrV*. De este pasaje no solo se desprende la diferencia entre la reflexión y la investigación, la primera en términos de comparación con principios de la razón y la segunda en términos de búsqueda de fundamento, sino también respecto al carácter necesario de la primera para que haya juicio frente a la condición secundaria de la segunda para este, pero primaria para encontrar su fundamento. La referencia a la necesidad de la reflexión en todo juicio independientemente de su validez objetiva o subjetiva puede resultar misteriosa. Sin embargo, como bien ha tratado Vázquez Lobeiras (Cf. 2005: 301), tanto la *Reflexion 2519* como la *Logik Philippi* ofrecen luces para entender esta afirmación y profundizar en el vínculo entre estas dos acciones del pensar. En la primera, Kant hace referencia a las verdades inmediatas como aquellas que no requieren investigación, salvo una de carácter subjetivo: la reflexión (Cf. *Refl* 2519, AA 16: 403). Está claro que aquí se está refiriendo a las verdades indemostrables, cuya evidencia hace innecesario un proceso deliberativo y detenido. Por otro lado, en la *Logik Philipi* se alude a una 'reflexión inmediata' y se hace referencia expresa a los principios del entendimiento y la razón, pues estos se actualizan en su uso, pero el entendimiento no tiene que pensarlos cuando los utiliza. La reflexión que en la *Reflexion 2519* se concibe como una 'investigación subjetiva' es, pues, la misma 'reflexión inmediata' a la que se refiere la *Logik Philippi*. A partir de estos pasajes Vázquez Lobeiras sostiene que cuando se trata de los principios del entendimiento y de la razón, estaríamos ante el acto comparativo de autorreflexión que acompaña todo juzgar (Cf. 2005: 301). Si bien esta interpretación no deja de ser interesante, la explicación que se desprende de los propios textos de Kant presenta dos problemas: el primero tiene que ver con el hecho de que en la *Reflexion 1569*, con verdades inmediatas obtenidas por simple investigación subjetiva, Kant no solo alude a las verdades indemostrables sino también a las verdades que son fruto de la inclinación o del hábito. La solución parece estar en el hecho de que en realidad en el prejuicio no hay realmente una ausencia de reflexión. Se vuelve sobre este punto más adelante en este apartado y en el apartado 23.1 se da una explicación de la diferencia de la reflexión trascendental con el acto reflejo de la apercepción trascendental. El segundo problema, que es el que más interesa para el objetivo de este apartado, no se restringe solo a los dos últimos textos referidos, sino que comprende también el pasaje citado de la *Logik Busolt* y retoma la idea inicial que suscitó su comentario, es decir, su comparación con el pasaje de la *KrV* (A 261/B 317).

Como se señaló anteriormente, mientras en la *KrV* se habla de comparación con las facultades del conocimiento, en los textos de las *Vorlesungen* y *Reflexionen* se habla predominantemente de comparación con los principios del entendimiento y la razón. Se hace necesario preguntar ¿por qué en la *KrV* se da esa tenue pero quizá significativa diferencia? Dejando en suspenso por ahora la respuesta, lo que hasta aquí se ha podido mostrar es el sentido de la validez subjetiva que Kant vincula con la reflexión en su diferencia con la investigación. Falta aún esclarecer el sentido en el que puede entenderse la afirmación de que podemos tener razón en estado pasivo (Cf. *V-Lo/Busolt*, AA 24: 641). Si bien al inicio se ha mostrado cómo Kant caracteriza los prejuicios de la vertiente del mecanismo de la razón pasiva en la *Anthropologie*, la reflexión de Kant sobre el tema parece ofrecer un tratamiento también desde el punto de vista lógico epistémico sin que esto signifique lógico trascendental. En este sentido, no basta con afirmar que la reflexión trascendental puede entenderse como la contraparte activa del mecanismo pasivo de la razón sino intentar también entender cómo opera desde la propia

[314] Cf. *V-Lo/Blomberg*, AA 24: 161 [1770], *V-Lo/Philippi*, AA 24: 424 [1772], *V-Lo/Busolt*, AA 24: 641 [1789], *V-Lo/Dohna Wundlacken*, AA 24: 737.

subjetividad este mecanismo, aunque ciertamente esta aproximación puede y debe complementarse con las descripciones antropológicas.

Si se retoma ahora la idea de una de las *Reflexionen* vistas anteriormente, de que el mecanismo se explica según leyes a la impresión de causas externas, a dicha explicación le sigue una concisa frase que dice "Además de la razón, hay inclinación" (*Refl 2532*, AA 16: 409)[315]. De esta breve anotación y del pasaje de la *Logik Busolt* en el que se afirma que podemos tener razón en estado pasivo, puede desprenderse que si hay un mecanismo propiamente dicho, es el de las leyes causales externas por el que somos afectados en tanto humanos, el cual a su vez tiene una explicación racional desde las coordenadas de la lógica trascendental que fundamenta junto con la verdad trascendental la posibilidad de la experiencia y cuyos principios constituyen la naturaleza entendida como la legislación de principios universales y necesarios. El mecanismo pasivo de la razón estaría de este modo plenamente vigente formando parte de esa legislación de la naturaleza (Cf. *KrV* B 163)[316], en ausencia de la 'dimensión reflexiva comparativo crítica' de la razón, siendo la inclinación el otro componente necesario para explicar el uso pasivo o mecanismo de la razón, trátese del apetito o del simple deseo. Esta explicación se hace patente cuando se presenta en la *Logik Philipppi* la distinción entre reflexión e investigación en términos plenamente compatibles con los de la *Logik Busolt*, pero especificando cómo debe entenderse realmente la explicación de que el juicio ocurre sin reflexión. El pasaje dice:

> Pero el prejuicio no significa realmente un juicio que ocurre sin reflexión; sino significa una regla para juzgar un cierto canon sin reflexión. No basta con que en el prejuicio no podamos comparar nuestro juicio con las leyes de la razón; lo comparamos con otra ley asumida, p. ej. con las del hábito, de la inclinación. La mera prisa, al no pensar en ello, no constituye un prejuicio (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 424)[317]

Este pasaje es de sumo interés por cuanto pone en evidencia el carácter de precepto que tiene la ley del hábito o de la inclinación y permite clarificar el real sentido de la racionalidad pasiva a la que está refiriéndose Kant. La actividad comparativa no queda anulada, el problema del prejuicio radica no tanto en la ausencia de reflexión como en la inadecuada comparación por la supresión de una reflexión crítica que deja que la cadena causal entre otros factores condicione sus facultades incluso de conocimiento y de pensamiento. En este punto conviene traer a colación lo que ya se trató anteriormente, acerca de que el prejuicio no es un juicio sino un principio para juzgar que da lugar a un juicio errado, no necesariamente en cuanto a su contenido, sino a la forma cómo se ha obtenido. Es decir, la reflexión comparativa siempre está presente, incluso en el acto por el cual incurrimos en un prejuicio, pero se trata de una reflexión comparativa viciada por acrítica. Por otro lado, El pasaje citado descarta la prisa[318] como un

[315] Traducción propia. „Ausser der Vernunft ist Neigung".

[316] Legislación que descansa en las categorías como fundamento de su necesaria conformidad a leyes, es decir, como *natura formaliter spectata* (*KrV* B 163).

[317] Es bedeutet aber das Vorurtheil eigentlich nicht so wol ein Urtheil welches ohne Ueberlegung geschieht; sondern es bedeutet eine Regel, ein gewisser Canon ohne Ueberlegung zu urtheilen. Nicht genug daß wir [120] im Vorurtheil unser Urtheil mit den Gesetzen der Vernunfft zu vergleichen unterlaßen; wir vergleichen es noch mit einem andern angenommenen Gesetze z.E. mit der Gewohnheit, Neigung. Es macht die blosse Uebereilung, da man nicht überlegt, noch kein Vorurtheil aus.

[318] Vázquez Lobeiras (Cf. 2015: 299) sugiere respecto a la prisa y su vínculo con el concepto de investigación, que Kant se ha hecho eco de una obra tardía de Meier, la *Beytrage zu der Lehre von den Vorutheilen des Menschlichen Geschlechts* [*Contribución a la doctrina de los prejuicios del género humano*] (1766). En esta obra, de acuerdo con Meier, una persona puede juzgar de 'prisa' (*Übereilung*) de manera no consciente sin ninguna razón para considerar verdadero su juicio o incluso puede ser consciente de la razón, pero sin que esta sea un fundamento real. En ese caso, el juicio siempre será un prejuicio. La razón de ello es que la persona no inició una 'investigación' (*Untersuchung*), es decir, el tipo de acción que permite arribar a un "juicio correcto y bien fundado [*ein richtiges und gegründetes Urteil*]" (§9, p. 32).

componente del prejuicio. Así, en *Logik Philippi* se afirma: "Un juicio apresurado es una falta de investigación. La falta de reflexión en el juicio es un prejuicio" (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 424)[319]. Como se puede apreciar, Kant opondrá la prisa no a la reflexión sino a la investigación. Pero cabe preguntarse si todo juicio precipitado es un prejuicio. En principio la respuesta sería negativa dado que el prejuicio no es un juicio. Se trata de una cuestión problemática. En ese sentido parece más fiel a las diferentes formulaciones de Kant caracterizar al prejuicio como la 'reflexión comparativa fallida' previa a un juicio. Sin embargo, dicha 'reflexión comparativa fallida' puede explicarse también por la ausencia de investigación y en ese sentido también por la prisa, el descuido, etc.

Retornando ahora al tema de la costumbre, que es una de las fuentes del prejuicio, se pudo apreciar anteriormente, que esta no es realmente definida en la *Logik* pues en ella solo se indica lo difícil y lento que es refrenarla por la acción de un juicio que progresivamente exponga razones contrarias. En la *Anthropologie*, en cambio, la costumbre que es tratada en el apartado 'Del poder en cuanto a la facultad de conocer en general', es definida como "una necesidad subjetivo práctica" (*Anth*, AA 07: 147), lo que significa que requiere un cierto grado de voluntad que se adquiere por el uso repetido de la facultad. No obstante, ese grado de voluntad hace que no sea mero mecanismo como la habilidad, pero tampoco libertad[320] como en la virtud. Aquí nuevamente se tiene que tener en cuenta que las consideraciones de Kant se dan en un marco más amplio, el del comportamiento humano, en donde los efectos de estas facultades tienen un carácter más práctico que teórico y en el que hay que intentar ver hasta qué punto se puede compatibilizar una explicación de carácter práctico con la aproximación teórica, o mejor dicho el efecto que una disposición práctica tiene a nivel teórico. Después de leer el pasaje citado de la *Logik Philippi*, si se pone en conexión el reconocimiento de una reflexión comparativa en el prejuicio con la que afirma que en el hábito hay un cierto grado de voluntad, estas explicaciones parecen ser más compatibles entre sí y con la concepción del uso pasivo o el mecanismo de una razón pasiva. Es decir, parece adquirir más sentido y consistencia la afirmación de que podemos tener razón en un estado pasivo. Ahora bien, es posible encontrar grados y ello se puede apreciar cuando Kant habla también del "acostumbrarse [*consuetudo*] (*Gewohntwerden* […]) y de la "habituación [*assuetudo*] (*Angewonheit* […])" (*Anth*, AA 07:149). La primera tiene que ver justamente con las sensaciones de la misma especie cuando duran largo tiempo y lo común que es apartar la atención de los sentidos llegando a ser poco consciente de ellas. Esta explicación, aunque orientada a distinguir actitudes respecto al dolor o a los males, se aproxima mucho más a la supresión de un pensamiento reflexivo; del mismo modo que la 'habituación' por ser "una necesidad física interna de seguir procediendo de la misma manera que se ha procedido hasta

[319] Traducción propia. „Ein Übereilen im Urhteil ist Mangel der Untersuchung. Der Mangel der Ueberlegung im Urtheil ist Vorurtheil".

[320] Conviene recordar que Kant distingue en la *KrV* entre libertad trascendental o cosmológica y libertad práctica. Por la primera se entiende la "facultad de comenzar *por sí mismo* un estado" (*KrV* A 533/B 561) sin que sea efecto de una causa de la naturaleza. Por libertad práctica se considera a aquella que está fundada en la libertad trascendental y que se concibe como "la independencia del *albedrío*, respecto a la *coacción* por impulsos de la sensibilidad" (*KrV* 534/ B562). Si bien lo que distingue el *arbitrium brutum*, meramente animal, del humano es que el segundo puede ser determinado independientemente de los impulsos sensibles, es decir, por móviles representados por la razón, los de esta se dan presuponiendo el ámbito en el que el ser humano se haya dirigido a los objetos de su agrado o desagrado, placer o displacer, es decir, a objetos de sus sentimientos en general (*KrV* A 801/ B 829). Por ende, es sobre esta condición más compleja de lo humano que corresponde a la facultad apetitiva sensible donde se puede manifestar la libertad práctica. Sin embargo, aunque Kant afirma que "las reflexiones acerca de lo que es digno de ser apetecido en atención a todo nuestro estado […] sobre lo que es bueno y provechoso, se basan en la razón" (*KrV* A 801/ B 829), los actos que no se conforman a las leyes que la razón se propone como imperativos no dejan de tener una racionalidad y esa es la que se trata de esclarecer al estudiar aquí el tema de los prejuicios. Bajo este enfoque se entenderá mejor en lo que sigue, el sentido en el que ellos no solo son fuente de error sino también un obstáculo para la promoción de la libertad práctica cuando se trate el vínculo de la imitación con el concepto de carácter. Sobre el concepto de libertad y de carácter en Kant es de especial interés la contribución de Sturm (Cf. 2011b: 23-42).

el momento" (*Anth,* AA 07: 149) se aproxima más a la idea de un mecanismo del comportamiento cotidiano que se puede poner en paralelo con el mecanismo de una razón pasiva. Por otro lado, en una *Reflexion zur Anthropologie* se puede leer "el hábito es la facilidad del ejercicio a través de la repetición más frecuente para trabajar" (*Refl* 1510, AA 16: 829 [1780s])[321], definición que recuerda un poco a la de 'inclinación' en tanto se da en un contexto en el que se está hablando de un tipo de disposición como el talento.

Todas estas explicaciones que Kant proporciona sobre la costumbre y otros términos afines a esta en un escrito de carácter práctico, son compatibles con las que Kant ofrece en pasajes de la *KrV* y los *Prolegomena*, en los que hace referencia al hábito tal como lo concibe Hume, como el auténtico fundamento de carácter meramente subjetivo del concepto de causalidad, es decir, como producto de la frecuente asociación basada solo en la experiencia y asumida falsamente como objetiva (Cf. *KrV* B 127-128) por razones de "utilidad universal" (*KrV* A 760/B 788). De modo que la definición del hábito como una 'necesidad subjetivo práctica' evidencia que es extensiva a todo tipo de acción incluyendo la teorética, en la medida en que sirve para explicar los aspectos empírico subjetivos del conocimiento y que contrastan con aquellos que Kant ha descubierto (Cf. *KrV* A 764-B 793ss, *Prol,* AA 04: 277) para asegurar la posibilidad de la objetividad a partir de un conocimiento puro, tal como se sigue de este pasaje:

> Sin embargo, estoy muy lejos de considerar estos conceptos como si fuesen tomados meramente de la experiencia y de tener por erróneamente atribuida a ellos y por mera apariencia ilusoria, con la que una larga costumbre nos engaña, la necesidad representada en ellos; antes bien he mostrado suficientemente que ellos, y los principios que de ellos se siguen están establecidos *a priori* antes de toda experiencia (*Prol*, AA 04: 310-311).

La diferenciación de una dimensión necesaria subjetiva por razones sensibles y pragmáticas y otra necesaria objetiva por razones trascendentales es en realidad de carácter solo epistemológico, pues estas interactúan constantemente, tal como lo muestra la deducción trascendental en la *KrV* y como se condensa en una anotación de Kant que dice: "la representación de la forma cómo diferentes conceptos pertenecen a una conciencia (^{g}en general (no meramente mía), es el juicio. Ellas pertenecen a una conciencia parcialmente según las leyes de la imaginación, es decir, subjetivamente, o según las leyes del entendimiento, esto es, objetivamente, para cada ser, que tiene entendimiento" (*Refl* 3051, AA 16: 633) [322].

No obstante, la diferencia entre estos dos tipos de exigencia es lo que permite a Kant conducir su investigación al ámbito de la fuente de objetividad, es decir, del conocimiento *a priori*, a la vez que no desconocer el ámbito de la necesidad subjetiva como una dimensión que forma parte del conocimiento, a partir de la cual, entre otros aspectos, es posible ofrecer una explicación del origen y las fuentes específicas del error. De este modo, la necesidad de una reflexión trascendental que compare las representaciones con la facultad a la que pertenecen estas, tiene su justificación en el reconocimiento de esta doble necesidad que rige el conocimiento humano.

A diferencia de la inclinación, definida como 'apetito sensible habitual' y de la costumbre como 'necesidad subjetiva práctica', Kant no ofrece en la *Anthropologie* una definición de la 'imitación' que la asocie con un tipo de nota de carácter anímico, razón por la cual Zinkstok ve en esta propensión el caso menos claro para su inclusión como 'fuente del prejuicio' en tanto

[321] Traducción propia. „Gewohnheit ist die Leichtigkeit der Ausübung durch oftere Wiederholung. zum Arbeiten".

[322] Traducción propia „Die Vorstellung der Art, wie verschiedene Begriffe (^{g} als solche) *zu einem Bewustseyn** (^{g} überhaupt (nicht blos meinem)) gehören, ist das Urtheil. Sie gehören zu einem Bewustseyn theils nach Gesetzen der Einbildungskraft, also [zufä] subiectiv, oder des Verstandes, d.i. obiectiv gültig vor jedes Wesen, das Verstand hat". Esta *Reflexion* será retomada cuando se tematice la distinción entre los 'juicios de experiencia' y los 'juicios de percepción'.

‘fuente subjetiva del error’ dentro del marco de referencia de la lógica aplicada de Kant que el autor identifica en gran medida con una psicología empírica (Cf. Zinkstok, 2010: 164). Al respecto, se puede decir que quizás el autor no saca el suficiente provecho de la buena reconstrucción que él mismo proporciona, cuando recoge las explicaciones sobre la imitación en relación con los conceptos de genio y de carácter en Kant y los pone en conexión con ‘la teoría del error empírico’ que él considera está contenida en la lógica aplicada de Kant. Por el contrario, si se mantiene el hilo conductor del mecanismo de una razón pasiva que es el que se ha tomado en esta sección, se puede avanzar en una lectura alternativa a partir del texto kantiano. En el apartado *De la originalidad de la facultad de conocer del genio*, se dice lo siguiente:

> El mecanismo de la instrucción, por forzar en todo tiempo al discípulo a la imitación, es ciertamente perjudicial a la germinación de un genio, en lo tocante a su originalidad. Todo arte necesita, sin embargo, de ciertas reglas mecánicas fundamentales, a saber, de la adecuación del producto a la idea tomada como base, esto es, *la verdad* en la presentación del objeto que se piensa (*Anth*, AA 07: 225).

Tanto el mecanismo de la instrucción como el uso de ciertas reglas mecánicas que conlleva la imitación, ponen en evidencia la razón por la que Kant concibe también esta fuente del prejuicio como el mecanismo de una razón pasiva tal como se explica en la *Logik*. Más interesante es aún la diferenciación del tipo de imaginación que es requerida para la acción creativa del genio y para el que imita. En la *Anthropologie Menschenkunde* se puede leer:

> Esta facultad de la imaginación es doble: una productiva y [otra] reproductiva. La facultad de la reproducción [*Reproductions Vermögen*] es la facultad de reproducir imágenes de cosas que alguna vez estuvieron presentes en los sentidos. Esta facultad está a la base de toda imitación y de toda memoria […]. Por lo tanto, el genio no se basa en la imaginación reproductiva, sino en una imaginación que sea productiva y fecunda […]” (*V-Anth/Menschenkunde*, AA 25: 945)[323].

Aunque ciertamente no se habla de una disposición anímica, la explicación conduce a la comprensión del efecto que el mecanismo subjetivo dual de la imaginación tiene en un contexto reflexivo distinto al que cumple en la *KrV* (B 152), pero que puede considerarse como una extensión de la misma al ámbito de la creación artística. El otro tema clave que Kant pone en conexión con la imitación es el carácter:

> Para el carácter en general se requiere, primero, que el hombre tenga una voluntad propia, que no sea por imitación ni sea guiada por otros. Por lo tanto, él tiene que decidir sobre la base de su propia reflexión (*Überlegung*) lo que él decide, no sobre la base de las reglas de vida de moda (*Refl 1517*, AA 15: 865)[324].

Con relación a estas explicaciones que ofrece Kant, Zinkstok indica que si bien no es difícil ver que la imitación pueda ser fuente del prejuicio lo que no está claro es el conocimiento psicológico que se necesita para explicar la imitación y sugiere que esta podría entenderse como una distorsión del propio carácter que conduce a uno a actuar en una forma no propia ni basada en principios objetivos (Zinkstok, 2010: 166). Sin embargo, si se toma en consideración que la imaginación reproductiva constituye una fuente subjetiva necesaria de toda percepción de los

[323] (Cf. *Refl 1504*, AA 15: 805 [1780-1784]).

[324] Traducción propia. Lo introducido en el paréntesis es propio. „Zum Character überhaupt wird 1. erfodert, daß der Mensch einen eignen Willen habe, der nicht nachgeahmt oder von anderen gelenkt wird. Daher muß er aus eigener Überlegung beschließen, was er beschließt, und nicht aus modischen Lebensregeln¨“.

fenómenos, no es difícil pensar que el ser humano en cuanto sujeto de conocimiento, por su propia forma de aprehender las cosas esté condicionado para reproducir lo adquirido previamente, con lo cual el conocimiento psicológico que reclama Zinkstok, en este caso, tendría que encontrarse en las leyes subjetivo empíricas de la propia naturaleza cognitiva humana. Por otro lado, más importante que intentar encontrar una explicación de tipo psicológico sobre la imitación como fuente del prejuicio quizá sea detenerse más bien en las consideraciones que Kant hace sobre el carácter en la *Anthropologie*, para evidenciar lo que se afirmó al inicio de este apartado, el hecho de que la temática del prejuicio en general se podía entender en el marco del cambio de Kant del contexto meieriano de la lógica aplicada al contexto de una psicología ilustrada. Más aún, es preciso tomar en consideración la interpretación de Vázquez Lobeiras, quien realiza un tratamiento del tema del prejuicio desde una perspectiva estrictamente lógica (Cf. Vázquez Lobeiras, 2013: 283-304) y también el contexto de la antropología pragmática (Cf. Sturm: 2011b: 23-42) que introduce una noción específica de carácter como modo de pensar por la cual el hombre se concibe como una agente libre capaz reflejar de manera racional sus intenciones y deseos.

El término carácter tiene para Kant una doble acepción, una de índole física y otra de índole moral, las cuáles explica como sigue:

> El primero es el signo distintivo del hombre como ser sensible o natural; el segundo lo distingue como un ser racional, dotado de libertad. El varón de principios, de quien se sabe seguro lo que se ha de esperar no por su instinto sino de su voluntad tiene carácter. De aquí que en la característica, en lo que entra en la facultad de apetecer (lo práctico), se pueda dividir sin tautología lo *característico* en: a) *el natural* o predisposición natural [*Naturanlage*], b) *el temperamento* o la mentalidad [*Sinnesart*], y c) el *carácter* sin más o modo de pensar [*Denkungsart*]– Las dos primeras predisposiciones indican lo que del hombre puede hacerse; la última (la moral), lo que él está pronto a hacer de sí mismo (*Anth*, AA 07: 285)[325].

El carácter[326] entendido como modo de pensar es el resultado de un esfuerzo, de un trabajo por procurar y desear que en cada una de las decisiones del individuo sus máximas subjetivas sigan las máximas objetivas que le dicta su razón. El carácter entendido así vendría a ser la plasmación pragmática de la moralidad y del carácter inteligible en el mundo, en el marco de una concepción según la cual: el primer rasgo característico de la especie humana es la facultad en cuanto ser racional, de proveerse de un carácter, en general, tanto para la propia persona como para la sociedad en que le coloca la naturaleza (Cf. *Anth*, AA 07: 329). Se trata de la capacidad de un ser humano de asumir un vínculo con su condición de persona a través de una elección, la de comportarse de acuerdo con los principios dictados por la razón y la decisión de actuar conforme a ellos en su vida. A diferencia de este, el carácter entendido como temperamento solo explica que el ser humano esté propenso a ser de una o de otra manera. Ahora bien, la cuestión es cómo entender el prejuicio de la imitación en relación con la concepción de carácter como modo de pensar en Kant: "El imitador (en lo moral) carece de carácter; pues este consiste precisamente en la originalidad del modo de pensar" (*Anth*, AA 07: 293).

[325] Lo introducido en los corchetes es propio.

[326] Patrick R. Frierson ha presentado una propuesta para el desarrollo de una psicología positiva kantiana sobre la base de la concepción de carácter inteligible muy ligada a la ética y a la concepción de la filosofía de la religión de Kant, la cual se ofrece como una psicología positiva alternativa a las concepciones que parten de una concepción de carácter distinta. De manera específica se plantea como una alternativa a las concepciones que, como la situacionista, buscan condicionar la acción humana conductualmente sin tomar en consideración la libertad y la capacidad reflexiva del ser humano (Cf. 2018: 89-98).

En concordancia con los pasajes citados y en relación con los sentidos sobre cómo puede entenderse el carácter, la imitación no puede comprenderse simplemente como lo sugiere Zinkstok como una distorsión del carácter, sino más bien como la ausencia[327] del carácter, no en el sentido de que no exista el carácter inteligible de la moralidad, sino en el sentido de que el individuo no asuma la dimensión deliberativa y pensante necesaria para seguir permanentemente principios conformes a los dictados de su propia razón. La imitación en tanto fuente específica del prejuicio en el plano lógico y epistémico se explicaría, por lo tanto, por un lado, por la confluencia de una determinación cognitiva natural –la de la imaginación reproductiva– en el ser humano, y por otro, por la evasión de su carácter como ser pensante. Respecto a esta segunda razón ya se ha explicado que esa evasión no conlleva una anulación del entendimiento ni del pensamiento, en la medida en que hasta en el prejuicio se da una reflexión comparativa. Pero se trata de una reflexión fallida por tomar un principio subjetivo y, por lo tanto, aparente, como principio para un juicio. En este sentido, para entender bajo otro ángulo la evasión del hombre de su carácter de ser pensante, o lo que es lo mismo, la renuncia del ser humano a pensar por sí mismo, conviene traer a colación el contraste que realiza Vázquez Lobeiras (Cf. 2015: 303) entre la suspensión del juicio y el prejuicio. En el primer caso se está ante una supresión total del acto de juzgar, mientras que en el segundo se está frente a algo parecido a un juicio, a un conocimiento no lo suficientemente reflexionado que sin embargo se considera correcto. Ciertamente, la orientación que tienen las consideraciones sobre la imitación en Kant, trasciende en mucho las implicancias que tiene el tema del prejuicio en su conexión con el problema del error, pero en la medida en que la reflexión sobre esta fuente de prejuicio y las otras fuentes expuestas responden a los fines ilustrados de la promoción del pensamiento autónomo, ese es el marco desde el cual puede comprenderse mejor su enfoque si se toma en cuenta, como se verá en el tercer capítulo, que la primera máxima del pensamiento ilustrado para evitar los errores radica precisamente en el pensar por sí mismo. En consonancia con esta explicación se puede leer en la *Logik*:

> La razón es ciertamente un principio activo que no debe tomar nada prestado de la mera autoridad de otros antes de fatigar sus propias facultades ni tampoco de la experiencia si se trata de su uso *puro*. Pero la indolencia de muchos hombres hace que prefieran seguir las huellas de otros antes que fatigar sus propias facultades intelectuales. Semejantes hombres solo pueden ser copias de otros y, si fuesen todos de la especie, entonces el mundo permanecería eternamente en uno y el mismo lugar (*Log*, AA, 09: 75).

En lo que compete al pensar se señalan como medios auxiliares que contribuyen a habituarse a la máxima de la imitación: las fórmulas, los dichos, las sentencias, los *canon*es y los proverbios. Todas las fuentes, pero en especial estas dan origen a prejuicios particulares entre los cuáles los más comunes, de acuerdo con la *Logik,* son: el prejuicio de autoridad, el prejuicio de la autoridad de la multitud, el prejuicio de la autoridad de la época, el prejuicio por amor propio o egoísmo lógico. Sobre el prejuicio por egoísmo lógico y el prejuicio a favor y en contra del entendimiento común[328], que está incluido en la explicación del prejuicio de la autoridad de la multitud, se volverá en su debido momento, pues ambos tienen estrecha relación con el error en el ámbito del conocimiento objetivo y la metafísica.

---

[327] La ausencia de carácter no se puede entender en un sentido inteligible porque ello sería contradictorio con la condición moral del ser humano de poder desarrollar un carácter bueno o malo. En ese sentido, la afirmación en la *Anthropologie* de que "el mal […] carece de carácter" (*Anth,* AA 07: 329), debe entenderse por el contexto en el que se da esta afirmación como la contraparte de la disposición al bien que favorece el proveerse de un carácter y la ausencia de carácter en el imitador como la ausencia de un carácter formado en el pensar autónomo y crítico para la consecución de sus fines como persona.

[328] Véase *infra* § 17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo.

Solo está pendiente dar respuesta a la pregunta que dejamos en suspenso sobre la diferencia que presenta la explicación sobre la reflexión en la *KrV* respecto de la mayoría de *Vorlesungen* en las que ella se explica cómo una comparación de nuestros juicios con los principios del entendimiento y la razón, pero no como en la *KrV*, donde la reflexión consiste en la comparación de los juicios con las potencias cognoscitivas a las que corresponden. La *Warschauer Logik* cuya datación está estimada entre 1780 y 1782 y que, por tanto, refleja más cercanamente el estadio del pensamiento de Kant en la *KrV*, arroja luces al respecto. Básicamente en ella se confirma la explicación del pasaje de la *KrV* citado el inicio de este apartado, pero proporciona una explicación más detallada del ejemplo de la recta (suprimido en aquella cita) y un par de precisiones que permiten extraer unas conclusiones y plantear una hipótesis sobre la diferencia observada. El pasaje dice:

> Hay una diferencia entre investigar y reflexionar. También se pueden asumir muchas cosas sin investigación, por ejemplo, que el todo es el igual a todas las partes tomadas conjuntamente, pero con todo debo ya reflexionar acerca de ello; es decir, debo ser consciente de lo que estoy pensando. La reflexión es el cotejo del conocimiento con la potencia del conocimiento de la que tendrían que surgir, por ejemplo, si alguien dice: Entre dos puntos hay una línea recta: surge una operación en mi mente por la que comparo y cotejo esta con la intuición (que es la facultad del conocimiento aquí). Pruebo esto entonces del mismo modo en el pensamiento, por así decirlo, y esto sucede siempre, también cuando no investigamos el conocimiento. Si un conocimiento surge de una facultad de conocer que no es válida con respecto a su objeto: entonces la cognición debe ser rechazada o el juicio debe suspenderse, y es preciso distinguir la potencia de conocimiento que influye aquí. Esta distinción es necesaria incluso cuando no tienen lugar investigaciones (*WL*, 578-579)[329].

A partir de este pasaje de la *Warschauer Logik*, que aparece también en el contexto de una explicación sobre el prejuicio, es posible entender la reflexión no solo como una operación permanente y comparativa de nuestros juicios con los principios del entendimiento y la razón o como la autorreflexión a la que se aludió anteriormente, sino como un cotejo de nuestros conocimientos con la potencia o facultad de conocer en donde ellos tienen su origen, pero en la que aún en ausencia de investigación es necesaria la diferenciación de la fuente del conocimiento. Independientemente de cuán convincente sea esta explicación de Kant, en el sentido de que por momentos se presenta como algo normativo y por momentos como un *factum*, si se toma en cuenta que en las *Vorlesungen* de datación posterior a la *KrV* como la *Logik Busolt o* la *Logik Dohna Wundlacken* no está presente este factor diferencial, se puede concluir que esta es la gran novedad que introduce el pensamiento de la *KrV* y la razón por la que esta es denominada 'reflexión trascendental'. Mas aún, de la explicación ofrecida por este pasaje se desprende que el error no parece darse solo por falta de investigación y, por ende, tampoco dependería solo de ella la posibilidad de evitarlo. Lo que parece estar diciendo Kant es que toda investigación que se desee emprender para buscar el fundamento de la verdad o del error pasa por la condición básica de discriminar la fuente cognoscitiva del juicio. Esta última

[329] Traducción propia. „Es ist ein Unterschied zwischen untersuchen und überlegen. Viele sachen können auch ohne Untersuchung angenommen werden ZE dass das Ganze allen Theilen gleich sey zusammengenommen aber überlegen muss ich es doch; d. h. ich muss mir bewuβt seyn, was das ist was ich dencke. Ueberlegung ist eine Zusammenhaltung des Erkenntnisses mit der Erkenntnis Kraft, woraus sie entspringen soll ZE Wenn jemand sagt: Zwischen zween Punkten ist eine grade Linie: so entstehet eine Operation in meinem Gemüthe, dadurch ich dieses mit der Anschauung (das ist hier die Erkenntniss Kraft) vergleiche und zusammenhalte. Ich probiere es also gleichsam in Gedancken, und dieses geschicht immer, wenn wir auch das Erkenntnis nicht untersuchen. Wenn ein Erkenntnis aus einem Erkenntnis Vermögen entspringt, dass in Ansehung seines Obiects ungultig ist: so muss das Erkenntnis entweder abgewiesen werden, oder das Urtheil muβ suspendirt werden und diese Erkenntnis Kraft ist zu unterschieden, die hier einen Einfluβ hat. Diese Unterscheidung ist auch nöthig, wo keine Untersuchungen statt finden".

alusión permite por último traer a colación la función que cumplen articuladamente el juicio provisional y la suspensión del juicio en la investigación y en la prevención del error. Si los juicios provisionales que acompañan la investigación surgen de razones conscientemente insuficientes (Cf. *V-Lo/Dohna Wundlacken*, AA, 24: 737), la suspensión del juicio es la resolución[330] de no dejar que una sentencia preliminar se convierta en juicio determinante (Cf. *V-Lo/Wiener Logik,* AA, 24: 860). Pero como ya se vio en el primer capítulo, esa no es la única vía de escape del juicio provisional para no incurrir en el error: la distinción entre juicio y proposición es una forma de modular la pretensión de verdad de un juicio. Los mismos esfuerzos de Kant de referirse en los *Prolegomena* a los 'juicios de percepción' descriptivamente y los 'juicios de experiencia' asertóricamente, se pueden ver como un intento de darles a los juicios determinantes un ropaje adecuado a su intención de objetividad.

Cuando se leen los análisis tan exhaustivos y las constantes reformulaciones que hace Kant sobre el tema de los prejuicios, en los que sin alejarse de sus planteamientos centrales, se aprecian los diferentes enfoques que adopta para tematizarlos, como la consideración de la apariencia en las máximas subjetivas sobre las que son posibles, las operaciones del entendimiento involucradas en ellos y contra ellos, las disposiciones anímicas que forman parte del mecanismo de la razón pasiva, su diferenciación del juicio, o simplemente el influjo de la sensibilidad en estos, se hace inevitable la pregunta de por qué es mínima su mención en una obra como la *KrV*, que como se ha intentado mostrar articula en gran medida su propia aproximación crítica reflexiva e investigadora de la metafísica en clara pugna con él. Vázquez Lobeiras (Cf. 2015: 286-827) ha llamado anteriormente la atención sobre esta ausencia, planteando incluso la necesidad de incorporar a partir de temas como este, de profunda meditación en el pensamiento de Kant, el criterio del valor que adquieren los escasos pasajes donde aparece el término para la interpretación de su obra publicada. Si bien la autora opta por no dar una razón por la cual se da tal ausencia, como ya se adelantó anteriormente, defiende la interpretación de que Kant hace un tratamiento estrictamente lógico del tema del prejuicio.

Al respecto considero que, si bien la meditación de Kant sobre el prejuicio posee un indudable interés de carácter lógico y epistemológico, es tal su riqueza que está provista de consideraciones de carácter antropológico e incluso psicológico susceptibles de ser sistematizadas como ya se viene intentado en la psicológica empírica que propone, por ejemplo, un autor como Frierson, sobre la base de la concepción del carácter moral en Kant. Por otro lado, la respuesta a la pregunta de por qué Kant no le dedica casi ninguna atención al tema del prejuicio en la *KrV*, parece tener al menos una de sus respuestas en lo que se ha puesto en evidencia con el análisis del pasaje de la *Warschauer Logik*. Si bien en este apartado se ha podido apreciar que los conceptos de reflexión e investigación son claves para entender cómo opera el prejuicio y su forma de contrarrestarlo, la *KrV* transforma esa mera reflexión comparativa que acompaña incluso al prejuicio en reflexión trascendental, otorgándole una dimensión normativa para hacerla congruente con lo que concibe como un canon del entendimiento y una disciplina de la razón especulativa.

La explicación ofrecida no soslaya, sin embargo, el que Kant casi no se refiera en la *KrV* a los prejuicios de los que la propia metafísica suele ser presa en su quehacer y devenir. El texto de la *Enzyklopädie*, cuyo año de publicación es bastante cercano al de la *KrV*, si bien explica al igual que la *KrV* el error sobre la base dual de sensibilidad y entendimiento, así como a partir

[330] En tanto resolución, la suspensión del juicio conlleva un grado interesante de libertad tal como el propio Kant reconoce (Cf. *V-Lo/Dohna Wundlacken*, AA, 736). Es preciso señalar que la reflexión sobre este tópico en Kant guarda una estrecha relación con la reflexión sobre la oposición escepticismo-dogmatismo, la cual se muestra mucho más acentuada en las *Vorlesungen* de la etapa madura del pensamiento de Kant. Sobre los sentidos que Kant le otorga a la suspensión del juicio véase *infra* 17.1. Descartes y Kant ante la posibilidad del autoengaño y del error total.

de la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos en el juicio, da cuenta también de que si bien es la sensibilidad la que conduce al entendimiento al juicio errado, ello no significa que los contenidos del prejuicio se limiten al campo de lo empírico. Al respecto se puede leer:

> Uno lo juzga todo a partir de lo que en él prevalece. Si se está inclinado a derivar todo de las leyes de la razón, entonces es esto lo que se encuentra en todos sus procesos y juicios. Otro, por el contrario, que tiene propensión a derivarlo todo a partir de la voluntad inmediata de Dios, ve milagros por todas partes (*Phil Enz*, AA 29: 25).

Lo que se afirma en este pasaje vincula la reflexión sobre el prejuicio a los errores que están presentes en la metafísica. En este sentido la otra vertiente de prejuicios que McBay (2015: 20) distingue como ligada de la metafísica y que sería diferente de la vertiente explicada, no estaría realmente desvinculada de los aspectos antropológicos ni epistémicos sobre el prejuicio aquí expuestos. Por un lado, la exigencia de la reflexión comparativa de las representaciones en general con la facultad cognoscitiva o principio que las origina es una norma para evitar el error de cualquier juicio en general. pero como se apreciará mejor más adelante, en tanto trascendental, ella está pensada casi de manera *ad hoc* más para evitar el error metafísico que para el de cualquier otro tipo de juicio. Pero, por otro lado, considero que desde el punto de vista antropológico incluso los prejuicios de la vertiente metafísica pueden explicarse sobre la base de una combinación de fuentes como la inclinación, el hábito y la imitación. Ciertamente, la explicación del prejuicio como el mecanismo de una razón pasiva parece tener también sus límites, no porque no se dé un uso pasivo en toda asunción acrítica de una creencia sin fundamento, sino porque existen otros factores que pueden explicar también ese tipo de prejuicios, tales como la voluntad o la naturaleza propia del conocimiento. Dado que el tercer capítulo de este trabajo tratará el error metafísico, allí se retomará el tema de la ilusión trascendental explicando su nexo con la corrección y la prevención de ese tipo de error, bajo la consideración de una modalidad más amplia de reflexión, entendida como *reflexión del uso crítico de la razón*.

12.3. El tener por verdadero y la apariencia en el prejuicio y en el juicio

Si el prejuicio es "la confusión de una causa subjetiva del juicio efectiva en general con la razón objetiva" (*Refl 2539*, AA 16: 410)[331] y la causa del error en un juicio se explica porque se confunden sus fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos de él (Cf. *KrV* A 294/ B 350), no cabe duda de que el prejuicio no es solo una fuente del error entre otras sino la fuente inmediatamente directa del mismo.

Ahora bien, como se ha visto anteriormente, Kant distingue un sentido subjetivo y un sentido objetivo del prejuicio que vale la pena reproducir nuevamente aquí:

> Un prejuicio en sentido subjetivo es (…) lo que depende de la propensión a la persuasión […] El prejuicio en sentido objetivo es la apariencia en la medida en que se pone como principio de la verdad (*V-Lo/Pölitz*, AA 24: 548 [1780-2]) [332].

Dado que el prejuicio puede considerarse como la fuente principal e inmediatamente directa del error, algo que se puede constatar con facilidad sobre todo en el caso de los juicios

[331] „Traducción propia. Vorurtheil ist die Vertauschung einer allgemein wirkenden subiectiven Ursache des Urtheils mit dem obiectiven Grunde".
[332] Traducción propia. „Ein Vorurteil in sensu subjectivo ist (...) der Hang zur Ueberredung [...] Das Vorurteil in sensu objectivo ist der Schein in so fern er zum Principium der Wahrheit gemacht wird".

empíricos, si se busca esclarecer la causa del error empírico comprendida en el marco de la explicación del error en general desde la confusión de los fundamentos subjetivos del juicio con los fundamentos objetivos de este, tiene absoluto sentido distinguir también en el error empírico, por un lado, el elemento equivalente al componente subjetivo del prejuicio y que está relacionado con los grados del tener por verdadero y, por otro lado, el elemento equivalente al componente objetivo del prejuicio, que es la apariencia de verdad. Para lo primero es preciso hacer una muy breve referencia a la doctrina de los modos del tener por verdadero[333] o del asenso (*Furhwahrhalten*).

El tener por verdadero es la condición subjetiva de un juicio por el cual algo es representado como verdadero por un sujeto particular dotado de entendimiento. De acuerdo con Kant este tener por verdadero puede ser cierto o incierto. En el primer caso, la naturaleza de la certeza va unida a la conciencia de la necesidad de lo que se juzga en el juicio mientras que el juzgar incierto va unido a la conciencia de la contingencia o de la posibilidad de lo contrario. Esta distinción permite establecer tres modos del tener por verdadero, lo cuáles serían yendo del menor al mayor grado de certeza: opinar, creer y saber. Los dos primeros claramente están referidos al juzgar incierto, pero para distinguir los tres entre sí hace falta tener en cuenta la relación con los tipos de fundamentos que se tienen para sostener el juicio. En este sentido, en el opinar se tienen fundamentos tanto subjetivos como objetivamente insuficientes, en el creer se tienen fundamentos subjetivos suficientes, pero objetivamente insuficientes y en el saber se tienen fundamentos tanto subjetivos como objetivamente suficientes. El fundamento subjetivo suficiente es la convicción, el insuficiente la persuasión y el fundamento objetivo suficiente viene a ser la certeza. En la medida en que este tema se sitúa en el marco de la perfección lógica según la modalidad, Kant relaciona el opinar con el juzgar problemático, el creer con el asertórico y el saber con el apodíctico[334]. Esta breve explicación ha seguido de cerca la presentación del tema de la *Logik* por ser bastante clara. En ella el tema se expone en la sección donde se desarrollan las cuestiones relacionadas con la verdad, el error y los criterios de verdad. En la *KrV* Kant hace distinciones más sutiles y expone esta doctrina del tener por verdadero o asenso tomando en consideración el aspecto intersubjetivo del criterio externo de la verdad. Especialmente interesante para el tema del error es la distinción entre la convicción y la persuasión. "Si el [asenso] es válido para cualquiera, con tal que posea razón, entonces el fundamento de él es objetivamente suficiente, y el asenso se llama entonces *convicción*. Si tiene su fundamento solo en la particular constitución del sujeto, se llama *persuasión*" (*KrV* A 820/ B 848). Queda claro aquí que hay un mayor grado de certeza en la convicción que en la mera persuasión. No obstante, una de las dificultades que plantea la cuestión del asenso respecto al error es que,

> la persuasión no puede, […], distinguirse subjetivamente de la convicción, cuando el sujeto tiene a la vista el asenso solamente como fenómeno de su propia mente (*KrV* A 821/B 849).

Ciertamente, esta es la perspectiva de un individuo solitario. Por esa razón en esta parte del *Canon* Kant introduce el criterio externo de la verdad como piedra de toque del asenso que, aunque no sirva para producir por sí solo convicción, si servirá para detectar la persuasión, es

[333] Sobre su tratamiento en la *Logik* y en la *KrV* véase *supra* 3.2. Apuntes sobre el error en la *Jäsche Logik* y en la *Crítica de la razón pura*.

[334] Sobre esta distinción se mostró cómo Kant la tematiza al vincularla con los principios de identidad, razón suficiente y *tertio excluso* en la *Logik*, según su posibilidad, realidad y necesidad lógica. Véase *supra* 6.3.1.1. Criterios formales, pruebas apagógicas y error.

decir, para descubrir la validez meramente privada del juicio. Este criterio es expresado como sigue:

> Pero la verdad se basa en la concordancia con el objeto, con respecto al cual, en consecuencia, los juicios de cada entendimiento deben ser concordantes (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*). La piedra de toque del asenso, [para determinar] si es convicción o mera persuasión, es, pues, externamente, la posibilidad de comunicarlo y de encontrar que el asenso es válido para la razón de todo ser humano; pues entonces al menos se presume que el fundamento de concordancia de todos los juicios, a pesar de la diferencia de los sujetos entre sí, descansará en el fundamento común, a saber, en el objeto, con el cual, por eso, todos concordarán y con ello demostrarán la verdad del juicio (*KrV* A 821/B 849).

Este pasaje viene a indicar que cuando se tiene una verdad existe concordancia no solo respecto de los juicios con el objeto de verdad que corresponde al tercer elemento (*uni tertio*) sino también de los juicios entre sí (*inter se*). Por lo tanto, aunque ni la persuasión, ni la convicción sean suficientes para garantizar la verdad de un conocimiento, si uno descubre que no hay concordancia respecto del juicio propio con el de otros, tiene por lo menos a partir de ese criterio de externo de verdad la posibilidad de dudar y salir del estado de persuasión. En consonancia con esta explicación, en la *Enzyklopädie* se puede leer:

> Solo está libre de prejuicios quien tiene la facilidad para contemplar la cosa desde un punto de vista diferente (*Gesichtspunkt*) (*Phil Enz*, AA 29: 25).

El principio del criterio externo de la verdad es un criterio más del conocimiento objetivo como queda evidenciado en la distinción que hace Kant en los *Prolegomena* entre los juicios de percepción y los juicios de experiencia, en los que la consideración de la concordancia de los juicios de los otros con el objeto hace explícitas las implicancias que en la *KrV* tiene el concepto de objeto (*KrV* A 821/B 849)[335]. Sin embargo, su efecto benéfico se hace notar principalmente cuando Kant lo piensa como medio para descubrir o evitar el error, lo cual exige una disposición para contemplar y considerar el objeto desde diferentes puntos de vista y la capacidad de albergar en uno mismo el punto de vista del otro. Así entendido el criterio externo de la verdad es un potente antídoto contra los prejuicios que forma parte de toda una meditación que tiene que ver con los principios de la razón ilustrada y de la idea de una razón humana universal. Lejos de ser el rezago de una herencia escolar o un proyecto que esté solo orientado al desarrollo de su filosofía práctica y a obtener reglas para la comunicación humana, Kant lo convertirá en máxima personal de investigación[336], pero también lo tendrá como *telos* en su esfuerzo por establecer el método propio de la filosofía[337]. Si el criterio externo de verdad es útil para detectar la ilusión y evitar el error, la consideración de las cosas desde diferentes puntos de vista será una poderosa herramienta también para conciliar posiciones que bajo una mirada parcial resulten antagónicas o conflictivas. No es otro el sentido que tiene lo expresado por Kant en el *Prólogo* de la *KrV* en B, al decir que la "crítica no está errada cuando nos enseña a tomar al objeto en una *doble significación*" (B XXVII). Este pasaje está relacionado con la posibilidad de entender el objeto como fenómeno o como noúmeno y, con ello, la voluntad como regida por las leyes de la causalidad si es tomada como fenómeno o como libre si es pensada en ausencia de dichas leyes. La cuestión específica de la oposición naturaleza/libertad es el tema

[335] Sobre el vínculo entre el criterio de verdad en los juicios de percepción y los juicios de experiencia con el concepto de objeto, véase *infra* 13.4. Juicios de experiencia y juicios de percepción.
[336] Véase *infra* § 17. Razón humana universal e imposibilidad del error total.
[337] Véase *infra* § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura.*

de la tercera antinomia que resulta de la capacidad de considerar el objeto desde más de un punto de vista como parte de la solución de las antinomias dinámicas[338].

Retornando ahora al eje temático de este apartado, la clave, sin embargo, para poder vincular el prejuicio con el error en el juicio en general, en consonancia con la cita inicial que relaciona la persuasión con el elemento subjetivo del prejuicio, se encuentra en el siguiente pasaje:

> Si además se pueden desplegar las causas subjetivas del juicio, [causas] que nosotros tomamos por fundamentos objetivos de él, y [si se puede,] por tanto, explicar el asenso engañoso como un acontecimiento en nuestra mente, *sin que se necesite para eso la constitución del objeto*, entonces ponemos al desnudo la apariencia ilusoria" (*KrV* A821/B 849)[339].

Por lo que continúa en este pasaje y por lo que se ha destacado en cursivas es posible inferir que Kant se está refiriendo a un objeto que vale tanto para la apariencia ilusoria trascendental como para otro tipo de apariencia ilusoria en la medida en que se está considerando la dinámica subjetiva del conocimiento: "entonces ponemos al desnudo la apariencia ilusoria, y no seremos engañados por ella, aunque sí seamos siempre tentados, en cierto grado, cuando la causa subjetiva de la apariencia ilusoria esté ligada a la naturaleza" (*KrV* A 821/B 849). La referencia a la naturaleza humana sugiere pensar en las apariencias ilusorias ópticas o la que tiene su origen en la razón, pero al margen del caso anterior, como apariencia ilusoria en general vale también para el juicio empírico erróneo toda vez que en él como en todas las otras clases de juicios errados existe también una apariencia de verdad, con la diferencia de que en todos estos otros juicios basta con reconocerla para eliminarla definitivamente. En el primer capítulo se trató[340] ya sobre la apariencia ilusoria del juicio (*KrV* A 293/ B 350). Lo que se ha buscado aquí es ponerla en relación con la doctrina del tener por verdadero y del prejuicio con un importante resultado. Desplegar las causas subjetivas del juicio que quien juzga toma por fundamentos objetivos tiene que ver con esclarecer el elemento objetivo del prejuicio que es la apariencia, la cual se constituye falsamente como principio de verdad en el juicio. Como se ha visto anteriormente, dicha apariencia está también presente en los juicios provisionales que preceden a todo tipo de juzgar al mismo tiempo que cumplen un papel importante en la conceptualización de los mismos fenómenos[341]. Por ende, lo que queda por analizar es en qué consiste la apariencia en los juicios empíricos y su punto de confluencia con las fuentes específicas del prejuicio que ya se explicaron anteriormente. Los aspectos objetivos relacionados con la apariencia ilusoria ligada a la naturaleza humana y con sede en la razón se tomarán en cuenta en el tercer capítulo.

12.4. Posibilidad de error material total en los juicios históricos y certeza del conocimiento empírico

En la *Arquitectónica de la razón pura* Kant distingue el conocimiento racional que corresponde a las matemáticas y la filosofía del conocimiento histórico que corresponde a todo tipo de conocimiento que no se da por principios. Vale la pena citar *in extenso* el pasaje donde se proporciona la explicación de la diferencia de estos dos tipos de conocimiento y de manera

---

[338] Véase infra 17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal y § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura.*

[339] Las cursivas son propias. La relación de la apariencia ilusoria con la validez meramente subjetiva es objeto de reflexión en Kant ya en los primeros años de la década de 1770 (Cf. *V-Lo/Philippi*, AA, 24: 428). Sobre esta reflexión en relación con la evolución del concepto de *apparentia* y apariencia ilusoria se trata en un apartado específico más adelante.

[340] Véase *supra* § 7. Error y falsedad: lugar y fuentes.

[341] Véase *infra* 13.1. *Erscheinung*, *Anschein* y *Schein*: los sentidos no yerran.

más detenida la naturaleza del conocimiento histórico, porque es el mejor marco contextual para tratar las consideraciones que anuncia el epígrafe y con el relacionado al tema del tener por verdadero que se acaba de ver.

> Si hago abstracción de todo contenido del conocimiento, objetivamente considerado, resulta que todo conocimiento, subjetivamente, es o bien histórico o bien racional. El conocimiento histórico es *cognitio ex datis*, mientras que el racional es *cognitio ex principis*. Cualquiera sea la procedencia de un conocimiento dado, para quien lo posee este es histórico, si él conoce solamente en el grado y en la medida en que […] le ha sido dado desde fuera, ya sea que le haya sido dado por la experiencia inmediata, por un relato, o por instrucción (conocimientos generales). Por eso quien ha aprendido, propiamente, un sistema de filosofía, p. ej. el de Wolff, aunque tenga en la cabeza todos los principios, definiciones y demostraciones, junto con la articulación de todo el edificio doctrinal, y pueda repetirlo todo de memoria, no tiene más que un completo conocimiento *histórico* de la filosofía wolffiana; sabe, y juzga, solo en la medida de lo que le ha sido dado. Impugnarle una definición, y no sabe de dónde sacar la otra. Se educó según una razón ajena, pero la facultad de imitar no es la de producir; es decir, el conocimiento en él no surgió de la razón, y aunque, objetivamente, era por cierto un conocimiento racional, sin embargo, subjetivamente, es meramente histórico. […] Los conocimientos racionales que lo son objetivamente [(…)] pueden llevar ese nombre también subjetivamente, solo si han sido extraídos de fuentes universales de la razón, de las que puede surgir también la crítica, e incluso la recusación de lo aprendido; es decir, […]si han sido obtenidos a partir de principios (*KrV*, A 836/B 864-A 837/B 865).

No es difícil entender la distinción que Kant plantea entre el conocimiento racional y el conocimiento histórico desde la consideración subjetiva del conocimiento, según este haya sido adquirido por principios o por datos externos. De esta diferenciación se puede extraer el carácter positivo que tiene el conocimiento subjetivamente considerado que es adquirido por principios, y que es el caso de la filosofía cuando no se tiene un conocimiento simplemente histórico y doctrinal de esta sino cuando se han examinado sus principios y por lo tanto se han extraído sus conocimientos de las fuentes de la razón y no de una razón ajena. En este sentido Kant afirma que se puede tener un conocimiento objetivo, pero subjetivamente histórico de la filosofía, lo que no habilita ni promueve el pensar por cuenta propia, dado que la filosofía a diferencia de las matemáticas no se puede aprender, "se puede solamente, cuando mucho, aprender a *filosofar*" (*KrV* A 837/B 865). La razón de que las matemáticas se puedan aprender es que sus principios, aunque los enseñe el maestro, siempre están solo en la razón, porque si bien este uso solo se da *in concreto*, al darse *a priori* en la intuición, en razón de su pureza está libre de todo engaño y error. El que Kant considere que las matemáticas se puedan aprender y la filosofía no, tiene que ver pues en gran parte con la necesidad de evitar el error en la misma filosofía. Al ser esta un saber por conceptos tiene que ponerlos una y otra vez a prueba en relación con objetos que no son los de la intuición pura. Por ello, cuando la filosofía no se ha adquirido por principios sino por una fuente externa, deja desarmada la capacidad crítica del que la ha aprendido históricamente tanto para detectar el error en una doctrina filosófica como para evitarlo cuando utiliza dicha doctrina como fuente de explicación de todas las cosas. La imitación, que es una fuente específica del prejuicio como lo sugiere el pasaje citado, expresa en la parte que se ha omitido de manera muy elocuente lo perniciosa que resulta en la filosofía y complementa la consideración que se hizo sobre el carácter como modo de pensar: "Ha comprendido y retenido bien, es decir, ha aprendido, y es la copia de un hombre viviente, vaciado en yeso" (*KrV*, A 836-7/B 864-5).

El pasaje es bastante claro respecto a la importancia del conocimiento adquirido por principios y de la necesidad de que sea adquirido por esta vía en el conocimiento filosófico.

Reconoce, sin embargo, la posibilidad de un conocimiento objetivo en los contenidos del saber adquirido históricamente independientemente de que estos no hayan sido adquiridos por principios. Es evidente que Kant se está refiriendo a la verdad material de dichos conocimientos. Y es con relación a este tipo de conocimientos respecto al cual tiene sentido reconocer la posibilidad de un error material total, es decir, en cuanto a su contenido, como se evidencia en la siguiente *Reflexion*:

> En las afirmaciones históricas (empíricas) alguien puede no tener razón en absoluto, por ejemplo: si se establece antes del nacimiento de Cristo un acontecimiento que ha sucedido después. Por el contrario, en los juicios racionales tiene que tener razón en todo momento, vistos desde un lado específico, y es justo y es justo reconocerle primero ese derecho y luego añadir la incorrección como mera limitación (*Refl* 2212 [1776 -1783], AA 16: 272) [342].

De este pasaje que ya fue consignado en el primer capítulo[343], se desprende claramente que la DIET no rige para el contenido material de los conocimientos históricos pues no es lo mismo reconocer la posibilidad de un error material absoluto que la posibilidad de un error total, lo contrario de no reconocer un error material total sería bastante ilógico. Ciertamente, se puede decir también que un error material total desde la concepción de la lógica trascendental y la DIET siempre será tan solo un error parcial.

El problema que plantea el extenso pasaje citado al inicio con relación al conocimiento histórico o empírico, no tiene que ver con la referencia al aprendizaje a través de relatos o de la instrucción sino a la inclusión de la experiencia inmediata. Este tipo de experiencia está explicada en la *Logik*, Kant diferencia entre una certeza empírica originaria, cuando conocemos algo por experiencia, y una certeza empírica derivativa, en la medida en que nos cercioramos por una experiencia ajena. La divergencia, al menos, terminológica, entre la *Logik* y la *KrV* está en que la primera señala que es a la experiencia derivada a la que se llama histórica, sin embargo, en el extenso pasaje citado de la *KrV* se llama histórico a todo conocimiento *ex datis.* De cualquier modo, la explicación que se ofrece en la *Logik* sobre la forma cómo se entienden los dos principios de conocimiento articulados permite comprender el grado de certeza que este tipo de conocimiento adquiere cuando operan conjuntamente. El pasaje dice lo siguiente:

> Nuestros conocimientos, pueden, por consiguiente, concernir a objetos de la experiencia y la certeza al respecto puede ser, sin embargo, al mismo tiempo empírica y racional, esto es, en la medida en que conocemos una proposición empíricamente cierta a partir de principios *a priori* (*Log*, AA 09:71).

En el contexto de este pasaje Kant explica que mientras la certeza empírica es asertórica, la certeza racional es apodíctica. El pasaje citado ha puesto en evidencia que la DIET está completamente vigente en la explicación de los conocimientos racionales si se entienden estos como principios *a priori*. Lo que no resulta del todo claro es la afirmación en el pasaje extenso de que los errores dados en el orden de los principios racionales no se deben entender como

---

[342] Traducción propia. „In historischen (*g* empirischen) Behauptungen kan jemand ganz Unrecht haben, z.B. der eine Begebenheit vor Christi geburt setzt, die doch nach ihr geschehen. Dagegen in rationalen [Sätz] Urtheilen muß er jederzeit von einer Seite betrachtet recht haben, und es ist billig, ihm zuerst dieses recht einzuwilligen und nur nachher die Unrichtigkeit als bloße Einschränkung hinzuzufügen".

[343] Véase *supra* 3.2. Algunas observaciones sobre la doctrina del error en la *Lógica Jäsche* y en la *Crítica de la razón pura*. En ese apartado se ha realizado ya una explicación sobre la diferencia de los conceptos de falsedad y error en Meier y Kant, pues, si bien el segundo no admite un error total, la explicación que proporciona en la *Reflexion 2212* es más compatible con la concepción de falsedad total de Meier sin que por ello pueda identificarse del todo y sin que ello suponga tampoco morigerar en absoluto la DIET, por el contrario, su radicalidad se ve más bien reforzada.

limitaciones y se recomienda la corrección de una suerte de asentimiento asertivo. Por otro lado, no es difícil deducir que cuando más originaria y menos derivativa sea la certeza y además se dé sobre la base de principios *a priori*, más fiable y seguro será el conocimiento. Al hilo de esta cuestión es importante plantear la pregunta por el grado de certeza que tienen para Kant las disciplinas empíricas, es decir, las que están fuera de los dominios a *priori puros* más básicos como la lógica, la aritmética, la geometría y la física pura. Al respecto, haciendo un balance del conjunto que la obra de Kant arroja, Pasternack (2014: 285) recuerda que si bien en algunas *Vorlesungen* y obras como *Denken orientiren* Kant discute la forma en la que la opinión empírica puede potencialmente elevarse a conocimiento, de acuerdo con los *Anfangsgründe* no se puede esperar certeza en cuestiones empíricas, pues el conocimiento que contiene certeza empírica es saber llamado así solo de manera impropia (Cf. *MAN*, AA 4: 468). Esta es, por ejemplo, el caso de los contenidos de la psicología empírica y la razón por la cual Kant cuestiona, como se vio anteriormente[344], que ella tenga incluso el estatuto de una ciencia natural, y que la considere más bien "una teoría natural histórica del sentido interno, […], es decir, una descripción natural del alma, pero no una ciencia del alma" (*MAN,* AA 04: 471).

§13. Compatibilidad de la DIET con la lógica de la verdad en el caso del error empírico

La DIET proporciona un marco bastante firme para establecer unas primeras ideas acerca del error en el ámbito del conocimiento empírico. La primera cuestión es el reconocimiento de que en un juicio empírico erróneo puede darse una completa incorrección en lo referente al contenido material (*Refl 2212*, AA 16: 272 [1776-1783])[345]. Sin embargo, no por ello, el juicio se convierte en un error total. Precisamente, en un caso como este se hace más evidente que se trata solo de un error parcial en virtud de los principios verdaderos que lo hicieron posible en tanto juicio (Cf. *Log*, AA 09:54). Es decir, en virtud de la 'verdad trascendental' es posible toda 'verdad empírica'[346] (*KrV* A 146/B 185, A 222/B 269) lo que presupone que por la primera sea posible en general que un juicio sea objeto de verdad o falsedad. La comprensión de la verdad trascendental es importante para esclarecer el tema de la objetividad y sus alcances en Kant, porque esta no es otra cosa que el conjunto de principios universales y necesarios de la experiencia que hacen posible que los fenómenos puedan ser pensados como objetos de conocimiento, pero no garantiza la verdad material de los juicios que gracias a dichos principios se emiten con pretensión de validez objetiva, o lo que es lo mismo, no garantizan la imposibilidad de su falsedad[347] ni tampoco impiden que dicha falsedad sea tenida por verdadera, es decir, no impiden el error, más específicamente, el error empírico. La DIET precisamente es un reconocimiento de que la verdad y el error coexisten permanentemente. Y ello es así porque para Kant no existe un criterio universal y suficiente de la verdad. En este sentido, plantear la insuficiencia de las categorías del entendimiento para garantizar la verdad material de un juicio objetivo particular supondría exigirle al planteamiento de Kant algo que reconocidamente está fuera de su pretensión. Cuando Kant afirma en la *KrV* que las condiciones de la posibilidad de la experiencia son las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia, lo que está diciendo es que las condiciones de posibilidad que constituyen la 'objetualidad' son al mismo tiempo las condiciones que hacen posible el conocimiento de los objetos en el marco de una

[344] Véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.
[345] Véase *supra* §2. La doctrina de la imposibilidad del error total como problema y posible pauta de lectura de la *KrV*. Como se señaló en dicho apartado, este punto está relacionado con la consideración que hace Kant del conocimiento histórico y será explicado más ampliamente en el primer subapartado de este parágrafo.
[346] Sobre este tema el trabajo de Straulino ofrece un amplio y excelente desarrollo (Cf. 2015, 331-372).
[347] Véase *supra* 3.2. Apuntes sobre el error en la *Jäsche Logik* y en la *Crítica de la razón pura*; 6.3. El criterio de verdad y § 7. Error y falsedad: lugar y fuentes.

experiencia posible, es decir, en el marco de un conjunto de principios y leyes interconectados entre sí. Por ello, Kant distinguirá en el §19 de la *KrV* un enlace meramente subjetivo de un enlace objetivamente válido, en virtud de la función de la apercepción trascendental que consiste en llevar a la unidad objetiva de esta el conjunto de representaciones en un juicio, cuestión que en los *Prolegomena* se plantea bajo la distinción entre los 'juicios de experiencia' y los 'juicios de percepción'. Dicha distinción además de enmarcarse en una deducción trascendental[348] de las categorías siguiendo el camino inverso al de la *KrV*, es decir, cuya argumentación acerca de la necesidad de los conceptos puros del entendimiento no va de los principios a los hechos sino de los hechos a los principios, tiene la virtud de evidenciar que los enlaces válidos solo subjetivamente, de la misma forma en que son fuente primaria de verdad pueden convertirse en fuente de error. Ser objeto de conocimiento y de la acción espontánea de la razón implica no solo ser objeto de determinación conceptual –trabajo que compete a las categorías –sino de reflexión e investigación como se ha podido apreciar en los apartados previos sobre el prejuicio como posible fuente de error. Precisamente, la explicación que Kant proporciona sobre el origen del error en la confusión de los fundamentos subjetivos del conocimiento con los fundamentos objetivos del mismo, se relaciona con dicha distinción. Lo visto anteriormente respecto a la reflexión de Kant sobre el prejuicio como fuente de error debería ayudar a esclarecer de modo más preciso la explicación acerca del origen de este, la cual, referida en más de un pasaje de la *KrV* como la confusión de los fundamentos objetivos del conocimiento con los fundamentos subjetivos, resulta insatisfactoria cuando no enigmática. En este punto hay más de un aspecto a considerar para hacerse la composición más completa posible del tema, pues como se indicó anteriormente, los elementos para dar una explicación del error en general no son tratados por Kant de un modo del todo sistemático, por lo que hay la necesidad de unir en ciertos momentos las piezas de un puzzle. Ahora bien, para que la relación entre los temas del error, el juicio y la objetividad permitan una comprensión de lo que está en juego con relación a la reflexión específica de Kant sobre el conocimiento empírico, más allá de la primordial tarea de la lógica trascendental de ofrecer la fundamentación de la posibilidad del conocimiento *a priori*, es necesario tomar en consideración la explicación más general del error que Kant ofrece en la *KrV* y ponerla en conexión con el método separativo o de aislamiento al que se hizo referencia en el primer capítulo.

13.1. El aislamiento del entendimiento de la sensibilidad, el juicio y la DIET

Como se refirió en el primer capítulo, entre los aspectos que en la *Dissertatio* de 1770 pone a Kant ya en uno de los carriles sobre los que está montado el proyecto crítico, es el establecimiento de la diferencia cualitativa y no de grado entre las intuiciones sensibles y los conceptos del intelecto, lo que conlleva la irreductibilidad de los principios del mundo sensible e inteligible. Sobre esa base opera el *criterium veritatis* o lo que en este trabajo se denomina el

[348] En el estudio crítico de su traducción de los *Prolegomena*, Caimi explica que si bien en la *KrV* la deducción trascendental tiene por objetivo mostrar el modo cómo conceptos *a priori* pueden referirse a objetos, en los *Prolegomena* se intenta mostrar cómo los juicios sintéticos *a priori* se aplican a objetos. Ello se logra mostrando que estos juicios expresan las condiciones universales de la posibilidad del conocimiento, las cuáles, en tanto condiciones de posibilidad de la experiencia son al mismo tiempo las leyes fundamentales de la naturaleza. El fundamento de esta identificación radicará en la intervención de los conceptos puros del entendimiento como fuente de objetividad de los objetos de la ciencia de la naturaleza y por ello se puede hablar también de una deducción trascendental, toda vez que son estos conceptos los que explican la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* en la naturaleza (Cf. Caimi, 1999: 125). A esta explicación se debe añadir que si bien la vía adoptada en la deducción de la *KrV* es más compleja y requiere mostrar que los conceptos puros del entendimiento se deben sintetizar sobre una multiplicidad sensible sin dar por presupuesto ningún *factum* del conocimiento como en los *Prolegomena* donde sensibilidad y entendimiento ya están unidos, el método expositivo de esta última permite iluminar otros aspectos y problemas relacionados con la lógica trascendental cuando se interroga por los alcances de la validez objetiva del conocimiento empírico en un juicio..

criterio catártico de verdad. En su explicación más simple este criterio condensa el objetivo de esta obra de que lo sensible no contamine el campo de lo inteligible. Una explicación más detallada del principio metodológico que con dicho criterio se asocia y que consiste en evitar la confusión de las leyes de la razón con sus leyes subrepticias, en el contexto de la *Dissertatio*, se ofrece en el tercer capítulo[349]. Lo importante aquí es señalar que la explicación general se conserva sustancialmente en la *KrV*, en el pasaje que dice:

> Por eso, para distinguir la acción peculiar del entendimiento, de la fuerza que con ella se mezcla, será necesario considerar al juicio erróneo como la diagonal entre dos fuerzas que determinan al juicio en dos direcciones diferentes, que encierran, por así decir, un ángulo; y [será necesario] descomponer [*auflössen*] aquella acción compuesta en las simples del entendimiento y de la sensibilidad […] (*KrV* A 295/B 351)[350].

La idea que sugiere la metáfora de la diagonal entre dos fuerzas, las cuales corresponden a la sensibilidad y al entendimiento, se mantendrá invariable en sus lineamientos centrales desde la época de la *Dissertatio* hasta las *Vorlesungen über Logik* de la etapa tardía del pensamiento de Kant, aunque en torno a estos lineamientos habrá algunos otros elementos, como el de la apariencia ilusoria, ya presente en los años de 1770, que cobrarán un progresivo protagonismo. El pasaje citado si bien se da en un contexto sobre la explicación que vale para el conocimiento empírico, parece estar orientado a introducir la idea de la necesidad de una reflexión trascendental, en especial, para evitar el error metafísico y en ese sentido se puede constatar su cercanía con el criterio catártico de la verdad de la *Dissertatio*. Por ello, lo que aquí interesa poner de relieve es la idea de la necesidad de descomponer en el juicio erróneo la acción compuesta en las simples del entendimiento y la sensibilidad. Pues esta no es más que otra forma de expresar el método separativo o de aislamiento también en lo que compete a la prevención del error. Así lo muestra un pasaje bastante revelador del apartado de la *Enzyklopädie* titulado *Medios para alcanzar la verdad*, donde se dice:

> Para guardarse del error, uno debe:
> 1.- examinar la influencia de los sentidos sobre el entendimiento,
> 2.- aislar (*isoliren*) nuestro entendimiento de la sensibilidad (*PhilEnz* AA 24: 22)

Lo interesante de este pasaje es que, por el contexto en el que se ofrece esta explicación, se puede apreciar que esta vale también para el conocimiento empírico, cuando dice:

> Lo verdadero en un conocimiento reside en aquello que es válido para todas las representaciones que podamos tener de la cosa. Por ejemplo, hacerse aunque solo sea el concepto de una silla implica una gran complejidad, pues "silla" expresa en mí algo completamente distinto de lo que se me ha aparecido [*erschienen*] bajo tantas y tan diferentes figuras (*PhilEnz* AA 24: 22).

La explicación acerca de la complejidad que supone hacerse el concepto de una silla sugiere también una actividad reflexiva o cuando menos discriminatoria respecto al conocimiento empírico, muy acorde con lo que más adelante se verá respecto a los juicios provisionales, cuya explicación se da también en el contexto previo de este pasaje. Por lo pronto, se puede señalar que su importancia radica en mostrar que la explicación que Kant ofrece sobre el error en la *KrV*, si bien está localizada en un apartado correspondiente a la dialéctica trascendental, vale para el error tanto empírico como metafísico. Sobre este segundo punto se trata en el tercer

[349] Véase *infra* 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.
[350] La introducción de la palabra en alemán es propia.

capítulo. El error empírico en su conexión con el error epistémico es tema del presente capítulo, aunque como se verá, la consideración epistémica de este tipo de error, así como la verdad empírica, trascienden el ámbito de la verdad trascendental de la analítica. Sin embargo, para que se aprecie el fundamento de estas afirmaciones, aún es necesario ofrecer una explicación de la clara conexión de este tema con la DIET. El pasaje sobre la explicación del error en la *KrV* donde se puede considerar que más y mejor se condensa y se explicita, desde la lógica trascendental, buena parte de lo expresado por la DIET, es el que dice:

> Pero ninguna fuerza de la naturaleza puede, por sí misma, apartarse de sus propias leyes. Por eso no errarían ni el entendimiento por sí solo (sin influjo de otra causa), ni los sentidos por sí; el primero, porque, si él actúa meramente según sus leyes, entonces el efecto (el juicio) debe concordar necesariamente con esas leyes. Pero en la concordancia con las leyes del entendimiento consiste lo formal de toda verdad. En los sentidos no hay juicio alguno, ni verdadero, ni falso. Pero puesto que fuera de estas dos fuentes de conocimiento no tenemos ninguna otra, de ello se sigue: que el error es provocado solamente por el inadvertido influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por lo cual acontece que los fundamentos subjetivos del juicio se confunden con los objetivos, […] (*KrV* A 294/ B 351).

En este pasaje tanto la sensibilidad como el entendimiento se están considerando fuerzas de la naturaleza en el sentido de facultades [*Vermögen*], esta consideración no se contradice con la concepción que tiene Kant de la sensibilidad como una facultad pasiva *versus* la del entendimiento como una facultad activa, lo que está aquí en juego es que las dos facultades tienen principios propios. La primera, la de coordinación del material sensible dado y la segunda, la síntesis y determinación de los fenómenos en un juicio. Las razones por las que ninguna de las dos facultades puede por sí sola explicar el error, sin embargo, radica en razones diferentes. En el caso de la sensibilidad es más evidente, pues esta no tiene ninguna conexión con el juicio. Los sentidos, asociados a ella, no juzgan. Por el contrario, el entendimiento sí juzga: he aquí la primera gran conexión de esta explicación con la DIET. En el entendimiento no puede residir el error porque si actúa de acuerdo con sus leyes, su efecto, el juicio – también lugar del error– debe concordar en tanto juicio con dichas leyes. Esta explicación es la misma que ofrece la DIET cuando esta afirma la imposibilidad de un error total porque es imposible que un juicio, en tanto producto del entendimiento, pueda contradecir las leyes de este. En esta explicación de la *KrV* lo único que no hay es una referencia al carácter parcial o total del error, pero el principio es el mismo y queda completamente ratificado en lo que sigue del pasaje cuando Kant afirma: "Pero en la concordancia con las leyes del entendimiento consiste lo formal de toda verdad" (*KrV* A 294/B 350). Es de suma importancia entender en su real magnitud esta afirmación porque aquí no se alude solamente a la verdad formal como aquella cuyos criterios se restringen a los principios lógicos de todo pensar, sino a lo que en la verdad de un objeto constituye el elemento formal, que en el caso de la verdad objetiva estaría dado por los principios del entendimiento que la hacen posible, además de los elementos formales propios de la sensibilidad. Es aquella verdad, la de los principios trascendentales del entendimiento, la que corresponde en el conocimiento empírico a los principios en virtud de los cuáles ningún error es total.

Con esta explicación se consolida parte de la tesis de este trabajo que consiste en mostrar que la DIET es perfectamente compatible con la analítica trascendental. Sin embargo, hay un espacio relativo a la interacción entre sensibilidad y entendimiento respecto al error, que Kant ha dejado sin explicación –el relacionado con el concepto de apariencia ilusoria que también tiene su lugar en el juicio– y que es posible y necesario atender, por un lado, porque al situarse en el juicio es un problema de la lógica trascendental y, por otro lado, porque es el que vincula

en su dificultad, pero también en su riqueza el conocimiento empírico con la sensibilidad. Por dicha razón, en el siguiente apartado se trata sobre la diferencia entre fenómeno y apariencia ilusoria.

13.2. *Erscheinung*, *Anschein* y *Schein*: los sentidos no yerran

Al inicio del apartado sobre la apariencia ilusoria trascendental en la *KrV*, justo después de haber afirmado Kant que la 'lógica de la apariencia ilusoria' no debe ser tomada como una lógica de la probabilidad, hace una segunda advertencia que dice: "aún menos deben ser tenidos por idénticos 'fenómeno' (*Erscheinung*) y 'apariencia ilusoria' (*Schein*)" (*KrV* A 293/B 350). Más allá de la familiaridad fonética y hasta semántica que pueda encontrarse entre estos dos términos en la lengua alemana, *Erscheinung* alude de manera general a aquello que aparece ante nosotros y que puede ser objeto de conocimiento; *Schein*, en cambio, a aquello que nuestro entendimiento asume como cierto en un juicio pero que puede ser engañoso. Véase el siguiente pasaje:

> Pues la verdad, o la apariencia ilusoria, no están en el objeto en la medida en que es intuido, sino en el juicio sobre él, en la medida en que el [objeto] es pensado. Por consiguiente, se puede, ciertamente, decir con verdad: que los sentidos no yerran; pero no porque siempre juzguen con acierto, sino porque no juzgan en modo alguno. Por eso, tanto la verdad como el error, y por tanto también la apariencia ilusoria, como incitación a este último, solo pueden encontrarse en el juicio, es decir, solo en la relación del objeto con nuestro entendimiento (*KrV* A 293/B 350).

Lo primero que hay que indicar es que este pasaje permite profundizar en la propia concepción de la verdad que contiene la analítica, pero desde la perspectiva del error, cuya causa Kant tematiza por primera vez como 'apariencia ilusoria' en esta parte inicial de la dialéctica. Como se puede apreciar, Kant sitúa tanto la verdad como la apariencia ilusoria en el nivel intelectivo del conocimiento, específicamente en el juicio, por contraposición al nivel de la percepción de los sentidos. Opone el fenómeno 'objeto de la intuición' al fenómeno 'objeto del pensamiento' para señalar que es el juicio sobre este último el que está concernido con la verdad o la apariencia. En efecto, en el primer caso estamos ante el fenómeno entendido como "el objeto indeterminado de una intuición empírica" (*KrV* A 20/B 34) tal como Kant lo define en la estética trascendental, mientras que en el caso de un 'objeto pensado'[351] estaríamos ante el fenómeno como el "objeto de una experiencia posible" (*KrV* A 206/B 252, A 238/B 298), es decir, de un posible conocimiento de experiencia por su referencia a las condiciones formales de la sensibilidad y del entendimiento, así como a la síntesis que conlleva la unidad de la conciencia en un juicio[352]. No solo la verdad y el error sino también la apariencia se da en el

[351] El que Kant haga referencia a un objeto del pensar podría interpretarse como un modo deliberado de introducir al inicio del pasaje de modo más amplio a la pareja verdad/apariencia ilusoria como conceptos de la lógica general, cuestión que no lo compromete a que se asocie necesariamente 'objeto del pensar' con entendimiento, sino con juicio o razón. En este sentido, si se tratara de la corrección solo formal de un razonamiento se podría pensar que Kant tiene en mente solo la verdad formal y si se trata de un razonamiento formalmente incorrecto podría hablarse también de apariencia ilusoria.

[352] En la *Anthropologie* Kant explica esta diferencia entre lo que nos ofrecen la percepción de los sentidos y el entendimiento del siguiente modo: "A las percepciones de los sentidos [*Wahrnehmungen der Sinne*] (representaciones empíricas con conciencia) solo puede llamárselas *fenómenos* internos [innere *Erscheinungen*]. El entendimiento que se une a ellas y las relaciona conforme a una regla del pensar (que introduce orden en lo múltiple), es quien hace de ellas un conocimiento empírico, esto es, una *experiencia*" (*Anth* AA: 07, 144). De modo análogo a la *KrV* en la *Anhropologie* Kant afirmará "Los sentidos no engañan [*betrügen*]" (*Anth* AA: 07, 146). Kant traza aquí una distinción muy clara entre juicio y percepción, pero reconoce que la 'apariencia sensible' (*Sinnenschein*) le sirve al que juzga para disculparse de un posible error que se explica porque "al hombre le acaece frecuentemente tomar lo subjetivo de su representación por lo objetivo (la torre lejana en que no ve ángulos, por redonda; el mar, cuya parte más lejana llega a sus ojos por medio de rayos de luz más altos, por más alto que la orilla […]; la luna llena que ve salir en el horizonte a través de un aire vaporoso, aunque la percibe desde el mismo ángulo visual, por más lejana, y en consecuencia más *grande* que cuando aparece alta en el cielo), [...]" (*Anth*, AA 07: 146). A esta explicación de la

juicio, porque para Kant un juicio erróneo es el que confunde la apariencia de la verdad con la verdad misma (*Log AA* 09: 53). De acuerdo con esto, podemos decir que los elementos que participan en la determinación de un 'objeto de experiencia posible' son los mismos que pueden conducir a un 'conocimiento aparente'. Un pasaje de *los Fortschritte* muestra de manera bastante gráfica y notable lo que venimos explicando:

> Hay que observar además que el concepto de fenómeno, tomado en sentido trascendental, o sea cuando se dice de las cosas que son fenómeno ([*Phaenomena*]), es un concepto totalmente distinto a cuando yo digo que esta cosa me parece [*erscheint mir*] así o de la otra manera, o sea, que debe designar el fenómeno, la aparición física [*physische Erscheinung*], pudiendo ser denominado lo apariencial [*Apparenz*], la apariencia [*Schein*]. Pues en el lenguaje de la experiencia, como yo no puedo hacer otra cosa que comparar estos objetos de los sentidos con otros –p.e. el cielo, con todas sus estrellas, por más que él sea mero fenómeno –esos objetos de los sentidos son pensados al modo de cosas en sí mismas; y cuando del cielo se dice que parece [*Anschein*] una bóveda, la apariencia [*Schein*] significa aquí lo subjetivo de la representación de una cosa, lo cual puede ser causa de que en un juicio se lo tome falsamente por objetivo. Y así la proposición de que todas las representaciones de los sentidos no nos dan a conocer los objetos sino como fenómenos no tiene absolutamente nada que ver con el juicio de que ellos no contendrían sino la apariencia de objetos, como el idealista afirmaría (*FM*, AA 20: 269)[353]

Es interesante notar que en el texto se use '*Schein*', '*erscheint mir'* y '*Anschein*' para distinguir lo que es la apariencia ilusoria de lo que es 'el parecer' como una opinión y de lo que es el 'parece' (*Anschein*) en el sentido de 'lo que se ve a primera vista' es decir, del 'modo subjetivo de representación', un aspecto clave en la explicación de la fuente del error como se verá más adelante.

Estos pasajes, además de reforzar el concepto de *Erscheinung* en su diferencia con el de *Schein* y adelantar aspectos importantes a tratar en los siguientes apartados, muestra como bien indica Richard Regvald, que la propia apariencia ilusoria adquiere un nuevo significado como condición material previa de la verdad (Cf. Regvald, 2015: 251) y, por qué no decirlo, también del error. Estando de acuerdo con la reflexión de Regvald sobre el peso propio que adquiere la 'apariencia' y también con su afirmación de que la apariencia no es para Kant sinónimo de vulgar engaño (Cf. 2015: 252), cabe señalar que el autor no efectúa el nexo con la *Anschein* y el tema del modo de representación, no, al menos, respecto a este pasaje del texto de Kant. Por esta razón, sin desconocer que el objetivo central de Kant es explicar, en estos pasajes, en qué consiste la 'apariencia ilusoria trascendental' como paso previo a su crítica a la metafísica, es ineludible para los fines de este trabajo sobre el error, ofrecer una explicación desde el punto de vista epistemológico sobre qué sucede cuando los mismos elementos y leyes que rigen las síntesis del sujeto, en lugar de conducirnos a un conocimiento verdadero nos conducen a uno aparente.

---

causa del error que está también en los *Prolegomena* y en la *KrV* (aunque en esta obra con otra formulación) se retornará en los apartados 13.4.1. El ejemplo de los planetas: modo subjetivo y modo objetivo de representación y § 18. *Illusion* y *transcendentaler Schein*. Lo que interesa retener aquí para lo que sigue en la exposición de este apartado es que Kant se refiere en la *Anthropologie* a la *Sinneschein* como *apparentia* en el sentido de 'lo subjetivo de la representación', pero también al fenómeno (*Erscheinung*) en un sentido que casi no se diferencia del de *apparentia*.

[353] Se sigue aquí la traducción de Félix Duque del 1987, pero se ha consultado también la de Mario Caimi del 2008. Las expresiones en alemán y las cursivas de la expresión que está entre paréntesis son propias. En la traducción utilizada aparece sin cursivas. Es importante recoger la observación del traductor según la cual la traducción de *Erscheinung* como 'fenómeno' en español lamentablemente pierde su sentido de remisión y la de acción de darse a ver algo (Cf. Félix Duque, 1987: 29-30). De acuerdo con esta observación se podría proponer una expresión tal como lo que comparece, es decir, lo que se presenta ante nosotros.

Como se vio en el apartado previo Kant explica el juicio erróneo con el símil de la diagonal entre dos fuerzas para explicar que por efecto del influjo de la sensibilidad el juicio se desvía en una dirección diferente a la de sus leyes (Cf. *KrV* A 294/B 351). Sin embargo, Kant no explica lo afirmado previamente a su símil de la diagonal o lo que Robert Butts ha denominado "geometría de la ilusión" (Butts, 1997: 309). En lugar de detenerse en la explicación de en qué consistiría propiamente el influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, por el cual los fundamentos subjetivos del juicio son tomados por objetivos, introduce al hilo de su explicación sobre la 'diagonal', la referencia a la acción de descomponer la facultad de la sensibilidad y del entendimiento que ya ha sido analizada en el apartado previo, pero, poniendo énfasis en la idea de que dicha descomposición debe acontecer en 'juicios puros *a priori*' por medio de la "reflexión trascendental" *(KrV* A 295/B 351). Se suscribe aquí la opinión de Grier (2001: 106-107) de que esta explicación de Kant resulta bastante problemática y oscura si se la toma como una explicación del origen del error que valga no solo para la analítica sino también para el error que ocasiona la ilusión trascendental tematizada en la dialéctica y en menor medida la afirmación de Butts de que la 'geometría de la ilusión' no es adecuada para explicar la ilusión trascendental (Butts, 1997: 309). Sin embargo, la sensación cambia si se tiene en cuenta que la explicación inicial de Kant solo provee un marco general sobre la explicación del error que vale tanto para el error empírico como para el error metafísico que acompaña el extraño fenómeno de la ilusión trascendental y lo que viene después es una progresión expositiva que le permite a Kant pasar de aquel marco más general del error a la explicación de la naturaleza de la ilusión trascendental. En la medida en que Kant debe atenerse a la propia división de una lógica de la verdad y de una lógica de la ilusión, es claro que en la parte en la que ha introducido su explicación más importante sobre la ilusión trascendental, afirmando que su asiento es la razón, tiene pleno sentido que no hable de error en esa parte de su progresión expositiva. Sin embargo, ello no significa que la ilusión trascendental no esté acompañada de error metafísico. De cualquier modo, lo que conecta el error empírico y la ilusión trascendental radica en el hecho de que en ambos hay apariencia ilusoria, aunque, ciertamente, de distinta índole.

El trabajo de Grier en gran medida busca cubrir el vacío explicativo relacionado con el influjo de la sensibilidad en el entendimiento para dar razón de la ilusión trascendental. La autora ha desarrollado una interpretación que intenta compatibilizar la idea de que la sensibilidad es una de las fuentes[354] de lo que ella denomina "error dialéctico" (Cf. Grier, 2001: 101) con la otra explicación proporcionada por Kant de que la misma razón sería la fuente de este. En el tercer capítulo se retornará a sus planteamientos[355]. Si se toma en cuenta ahora la progresión de la exposición del tema en este apartado sobre la ilusión trascendental, se puede intuir fácilmente que Kant está buscando hacer un tránsito rápido entre el error de un juicio empírico –que no se ocupa en explicar– y el tema de la apariencia ilusoria trascendental. Sin embargo, deja unas líneas que es importante referir y retener porque están en consonancia con el desarrollo de los siguientes apartados en este capítulo e incluso del siguiente. La explicación

[354] No obstante, la misma autora es consciente de que en la *KrV* tanto la sensibilidad como el entendimiento contribuyen al conocimiento de las cosas como ellas 'aparecen' y que las categorías, a diferencia de lo que ocurría en *la Dissertatio,* no proveen por sí solas el conocimiento objetivo de las cosas, menos aún de las cosas como son en sí mismas. En este sentido, la dificultad mayor que ofrece el intento de compatibilizar la explicación que ofrece Kant de la sensibilidad como origen de la ilusión, radicaría en el hecho de que en la *KrV* Kant hace constantemente referencia a principios, reglas y leyes de carácter subjetivo. El propio concepto de lo subjetivo es utilizado en diferentes sentidos por Kant y debe precisarse en cada caso el sentido que tiene. Sin desdeñar la relación establecida por la autora entre la explicación de Kant sobre el papel de la sensibilidad en el problema de la ilusión dialéctica y los desarrollos previos de Kant en *la Dissertatio*, en esta investigación se ha optado por intentar explorar desde las propias condiciones subjetivas que participan en el trabajo del conocimiento y de la razón para poder desentrañar las explicaciones de Kant. En su momento nuestro estudio retomará con seguridad las importantes observaciones de Grier.

[355] Véase *infra* 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.

dice: "Nuestra tarea no es aquí tratar de la apariencia ilusoria empírica (p. ej. de la [ilusión] óptica), que se encuentra en ocasión del uso empírico de las reglas del entendimiento que, por lo demás, son acertadas, y por la cual la facultad de juzgar es descaminada por influjo de la imaginación" (*KrV* A 295/B 352)[356]. Sobre este pasaje cabe hacer una advertencia para lo que continúa. Es necesario distinguir la apariencia ilusoria empírica, en el caso específico de la ilusión óptica que Kant pondrá en relación con la apariencia ilusoria trascendental, de la apariencia ilusoria empírica sobre la que todo juicio empírico se hace posible.

Retomando lo anterior, la verdadera función del símil de la diagonal como se ha visto anteriormente ha sido enrumbar el trabajo crítico de aislar los elementos del conocimiento para determinar sus fuentes, también[357] en el caso la detección del error. Por eso ha sido importante esclarecer antes la cuestión de la 'reflexión trascendental' en lo que respecta a su oposición a la reflexión simplemente comparativa acrítica del mecanismo de una razón pasiva junto con el papel que juega la investigación, estrechamente vinculada a la reflexión trascendental. Ahora bien, si se toma en consideración lo expuesto, el pasaje que precede al símil que trata sobre la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del juicio, así como el pasaje que le sigue sobre la reflexión trascendental, es posible gracias a las fuentes revisadas y a algunas explicaciones en la *KrV*, ensayar una explicación sobre el error en el juicio empírico, para poder distinguir en dicho caso cuáles serían los fundamentos subjetivos y objetivos que se confunden, y de paso intentar esclarecer si hay algún hilo conductor entre la naturaleza del error en el juicio empírico, los juicios metafísicos y la reflexión trascendental.

Cotejando la explicación sobre el origen del error en la *KrV* y en la *Logik* se puede constatar que en la *KrV* Kant pone un mayor acento en la influencia inadvertida de la sensibilidad sobre el entendimiento, la cual al determinar el juicio en un determinado sentido es señalada como "fundamento del error [*Grund des Irrthums*]" (*KrV* A294/B 351)[358]. Mientras que en la *Logik* si bien se hace referencia también a la inadvertida influencia de la sensibilidad sobre el entendimiento y el juicio, no se habla de la sensibilidad ni como 'fundamento' del error ni como fuerza que determine al juicio al error. Más bien la explicación se centra en la acción judicativa por la cual se produce el error por influjo de la sensibilidad. El texto dice: "esta influencia provoca que en *la acción de juzgar* tengamos razones meramente subjetivas por razones objetivas y que confundamos la mera apariencia ilusoria [*Schein*] de la verdad con la verdad misma" (*Log*, AA 09: 54)[359]. El mayor peso de la sensibilidad en la explicación del origen del error en la *KrV* complica la interpretación de su vínculo con la ilusión trascendental, por el contrario, la explicación de la *Logik* es la que se complementa mejor con la explicación del error y de la ilusión en el mismo apartado de la *KrV*.

Ahora bien, si se toma en consideración la explicación de la *Logik* que se acaba de referir, se puede apreciar que, aunque como se lee en la *KrV* la sensibilidad sea la fuente de los "conocimientos reales [*realer Erkenntnisse*]" (*KrV* A 295/B 352), la apariencia ilusoria a la que

---

[356] En la medida en que esta explicación hace referencia a reglas correctas del entendimiento y al influjo de la imaginación para desencaminarla, su interpretación no excluye la lógica aplicada a favor de contenidos que se deban ceñir solo a la lógica trascendental, cuya frontera en este punto se torna por momentos difusa. No debe extrañar, por ende, como se ha visto en los apartados previos, la fuerte presencia de la imaginación como elemento explicativo del prejuicio en tanto posible fuente de error. No obstante, aún es posible ofrecer una explicación que se sitúe en las mismas fuentes subjetivas y objetivas de la lógica trascendental. Véase *infra* 13.3.1. El ejemplo de los planetas: modo subjetivo y modo objetivo de representación y § 14. Comparación de la distinción entre juicios de percepción y de experiencia y entre juicios provisionales y juicios determinantes.
[357] Se dice 'también' aquí para no perder de vista el método de aislamiento que Kant utiliza para distinguir la lógica formal de la lógica trascendental y sus respectivos componentes. Véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.
[358] *KrV* A 290/B 351 Kant ofrece esta explicación en una nota que introduce al lado del término "determinación" (*Bestimmung*).
[359] El término del texto original en alemán introducido en el paréntesis es propio. En lugar del vocablo 'ilusión' utilizado por Vázquez Lobeiras (2001) se ha optado por utilizar 'apariencia ilusoria' para *Schein* en consonancia con la traducción de la *KrV* de Caimi (2009) que reserva el término 'ilusión' para traducir *Illusion*. Sobre el uso de *Schein* e *Illusion* se retorna en el Capítulo 3.

puede dar origen cuando el entendimiento ejerce su función sobre esta solo es tal, en la medida en que de por medio haya una 'confusión' en el juicio, puesto que para Kant, como ya se ha visto anteriormente, tanto la verdad como la apariencia ilusoria y el error se dan en el juicio, y un 'juicio erróneo' es el que confunde la apariencia de la verdad con la verdad misma (Cf. *Log*, AA 09: 53). Hasta aquí, como se puede observar, el texto de la *Logik* ofrece una explicación algo más coherente que la *KrV* con los pasajes citados, incluso con los otros pasajes de la misma *KrV* sobre la apariencia como situada en el juicio y como fuente más próxima de error que los sentidos. Pero si los sentidos no yerran tampoco la apariencia constituye en sí misma un error. Esta enseñanza queda completamente confirmada con el siguiente pasaje de la *Metaphysik Pölitz* que partiendo de la reflexión sobre los juicios provisionales confluye en las mismas ideas sobre los sentidos y la apariencia que el pasaje de los *Fortschritte*:

> Los objetos de los sentidos nos hacen juzgar. Estos juicios son experiencias, en la medida en que son verdaderas; pero si son juicios provisionales, son una apariencia. La apariencia precede a la experiencia; porque es un juicio provisional por medio del entendimiento sobre el objeto de los sentidos. La apariencia no es verdadera y tampoco es falsa; porque es la ocasión para un juicio a partir de la experiencia. Por lo tanto, la apariencia debe distinguirse del fenómeno. El fenómeno está en los sentidos; pero la apariencia es solo la ocasión para juzgar el fenómeno (*V-Met-L1/Pölitz*, AA 28: 234)[360].

Este pasaje cumple con confirmar el peso ontológico y la función epistemológica de la apariencia de ser el suelo neutral sobre el que el juicio puede ofrecer una verdad o falsedad y que forma parte de la constitución de la objetividad. El que la apariencia no sea verdadera ni tampoco sea falsa guarda relación pues con el *Anschein* o modo subjetivo de representación al que hacen referencia los *Fortschritte*. Sin embargo, este pasaje tal como está explicado, evoca la explicación contenida en la *Dissertatio* del paso de la *apparentia* a la experiencia a partir de una comparación de carácter reflexivo tal como se puede leer en el § 5, que dice:

> En lo sensible y en el fenómeno (*phanomenis*), lo que antecede al uso lógico se llama *apariencia* (*apparentia*), y se llama *experiencia* el conocimiento reflejo originado a partir de múltiples apariencias comparadas por el intelecto. No se da, por consiguiente, camino de la apariencia a la experiencia sino por medio de la reflexión, según el uso lógico del intelecto (*MSI*, AA, 02: 09).

A pesar del notable parecido entre la explicación de esta obra y la del pasaje de la *Metaphysik Pölitz*, hay unas diferencias importantes que es posible señalar sobre la base del propio texto de la *Dissertatio y* de tres pasajes del *Nachlass* que permiten entender y mostrar cómo entre 1770 y 1780 se da un importante proceso por el que la *apparentia* se transforma en el *Anschein* del que da cuenta los *Fortschritte.* De acuerdo con el pasaje citado se puede decir que la *apparentia* en tanto materia del conocimiento a partir del cual se produce la experiencia[361] equivaldría a la *Erscheinung* o fenómeno de la *KrV*, pero con la diferencia de

[360] Traducción propia. „Die Gegenstände der Sinne veranlassen uns zum urtheilen. Diese Urtheile sind Erfahrungen, so fern sie wahr sind; sind sie aber vorläufige Urtheile, so sind sie ein Schein. Der Schein gehet vor der Erfahrung vorher; denn es ist ein vorläufiges Urtheil durch den Verstand über den Gegenstand der Sinne. Der Schein ist nicht wahr und auch nicht falsch; denn er ist die Veranlassung zu einem Urtheile aus der Erfahrung. Der Schein muß also von der Erscheinung unterschieden werden. Die Erscheinung liegt in den Sinnen; der Schein ist aber nur die Veranlassung, aus der Erscheinung zu urtheilen". Si bien, la copia de la *Metaphysik Pölitz* aparece con fecha 1770, como se señala en la página *Kant in the classroom*, su datación ha sido estimada entre los años 1777-1780.

[361] Vázquez Lobeiras ha llamado la atención sobre las imprecisiones de Kant en el uso del concepto de experiencia y sus diferentes acepciones en la *Dissertatio* en una importante contribución sobre la aplicación del método del aislamiento de la razón en esta obra. El término *experientia* se utilizaría hasta en tres sentidos: 1) como materia de la sensación, 2) como el

que mientras en la *Dissertatio* el fenómeno, como producto de la coordinación de los principios formales sensibles de tiempo y espacio, constituye un primer orden representacional sobre el cual se erige la experiencia, en el sentido que se desprende del pasaje citado, es decir, como producto de la operación comparativa reflexiva del entendimiento; en la *KrV* será el conjunto de principios sintéticos universales y necesarios del entendimiento lo que permitirá que los fenómenos se constituyan en objeto de un conocimiento posible. Sin embargo, en esa concepción de *apparentia* de la *Dissertatio* hay un rasgo distintivo muy marcado que pone de manifiesto que Kant le atribuye una suerte de objetividad *per se* a la *apparentia* en tanto fenómeno. Esta afirmación puede resultar un tanto disonante si se recuerda la afirmación de Kant del § 4 que dice "lo pensado sensiblemente es representación de las cosas como ellas aparecen, lo pensado intelectualmente, de las cosas como ellas son" (*MSI,* AA*,* 02: 08). No obstante, esta afirmación puede entenderse en el marco de la radical oposición entre mundo inteligible y mundo sensible, sin que ello signifique restarle al mundo del aparecer verdad y objetividad como se desprende de la explicación del § 11, en donde se afirma que, aunque los fenómenos no expresan la constitución interna y absoluta de las cosas, su conocimiento es absolutamente verdadero. Más aún, se dice que ellos representan a las cosas en virtud de una relación de correspondencia con el conocimiento sensible, de modo que no parece haber en Kant escepticismo alguno respecto al conocimiento sensible como lo atestigua el siguiente pasaje:

> Si se atiende a los juicios de lo conocido sensiblemente, consistiendo la verdad en la conformidad del predicado con el sujeto dado, y por otra parte, no dándose el concepto de sujeto en cuanto fenómeno, sino en relación con la facultad cognoscitiva sensible, y dándose a su vez como conformes a la misma los predicados en cuanto observables sensiblemente, de aquí resulta evidente que las representaciones del sujeto y del predicado se producen según leyes comunes y así dan base a un conocimiento muy verdadero (*MSI*, AA, 02: 12-13).

Si bien la *Dissertatio* no ofrece una explicación de cómo se articula el conocimiento sensible con el pensamiento discursivo, pues la explicación anterior sobre el paso de apariencia a la experiencia a través del uso lógico del entendimiento no parece ser suficiente para explicar ni la formación de conceptos sensibles ni cómo surgen los conocimientos sensibles (Cf. Sánchez, 2010: 24-28)[362], lo que sí es posible constatar es que la concepción de verdad de Kant como correspondencia está basada en dos ideas centrales: 1) El conocimiento de los fenómenos (*phaenomena*) en tanto conceptos o aprehensiones sensibles "como causados testifican la presencia del objeto" (*MSI*, AA, 02: 12) y que lo hacen representando adecuadamente su aspecto, es decir, tal como aparecen; 2) las leyes comunes de la sensibilidad no solo son verdaderas, sino también fundamento de verdad; el tiempo constituye el principio formal del

producto del trabajo lógico comparativo del intelecto al que se refiere el § 5 y, finalmente 3) en un sentido más próximo al concepto de experiencia de la deducción trascendental en tanto vincula la ley intelectual de causalidad a las relaciones espacio temporales (Cf. Vázquez Lobeiras, 2004: 41).

[362] Sánchez se ha ocupado a profundidad de este tema. Si bien su trabajo está orientado a tratar la génesis y evolución de la reflexión kantiana sobre el proyecto estético, el autor muestra que la concepción más temprana de lo bello de Kant reposa en la objetividad del conocimiento sensible que es posible encontrar en la *Dissertatio*. De acuerdo con el autor, esta objetividad que se basa en las condiciones subjetivas de la sensibilidad humana de forma independiente a la determinación del entendimiento, explica que Kant pueda referirse a la objetividad del sentimiento de belleza, en virtud de las condiciones sensibles universales de tiempo y espacio. Se trata de una objetividad sensible relativa a la naturaleza específica del sujeto. (Cf. Sánchez, 2010, 29-32). Esta interpretación es de sumo interés para la comprensión de lo que en este apartado se expone, ya que en gran medida nuestra investigación confluye con ella aunque desde el rastreo de la evolución del concepto de *apparentia* y la refuerza, pero pondrá también en evidencia de que la reflexión de Kant sobre lo sensible no tiene como interés solo la crítica del gusto, sino también dar cuenta del problema de la ilusión sensible como fuente de error y que es también en virtud de esa preocupación de Kant como se va perfilando la determinación del lugar de la *apparentia* como *Schein* en la dimensión subjetiva del juicio.

mundo como fenómeno y el espacio el fundamento de verdad de la sensibilidad externa. Estos principios formales son la condición de que la multiplicidad sensible de las sensaciones y datos empíricos se reúnan y constituyan un todo de representación (Cf. *MSI*, AA, 02: 8,18, 21).

La concepción de *apparentia* como lo que está en el fenómeno antes del uso lógico del entendimiento en la *Dissertatio* y que se da sobre la base de una concepción de verdad del conocimiento sensible como correspondencia con el objeto representado, parece estar aún presente en la primera mitad de la década de 1770, como lo muestra la *Reflexion 2247* datada entre 1773 y 1775. Sin embargo, Kant ha empezado ya paralelamente a distinguir en el juicio la *apparentia* como *Schein* en el sentido de la persuasión de un sujeto particular respecto a su conocimiento. Así lo muestra la *Logik Philippi* de 1772: "El egoísta transforma todo el conocimiento, incluidos los enunciados racionales mismos, en apariencia (*apparentia*), en la medida en que les da una validez privada" (*V-Lo/Philippi*, AA, 24: 428)[363]. Esta es una de las formas de Kant de referirse al egoísmo lógico y es perfectamente concordante con la preocupación de Kant por el tema del criterio externo de la verdad que está expuesto en esta misma *Vorlesung* y que recoge el motivo intersubjetivo ya presente en los *Träume*, como se pondrá en evidencia en el tercer capítulo de este trabajo. Por su parte, la *Reflexion 2247* es un texto bastante fragmentario[364] pero realmente decisivo porque Kant hace hasta cinco distinciones relacionadas con el tema de la apariencia: 1) *Apparentia (Phaenomenon),* fenómeno *(Erscheinung),* entendidos ambos en el sentido de lo que es tenido como la cosa misma[365]. 2) La apariencia ilusoria (*Schein*) como lo aparente (*Scheinbar*). 3) La *probabilitas* (*Wahrscheinlichkeit*). 4) Fenómeno (*Erscheinung*) como una intuición empírica de la cual no se sabe cuánto pertenece al sujeto y cuánto pertenece al objeto. Finalmente, 5) la apariencia ilusoria (*Schein*) como el fundamento subjetivo de los juicios que se toman por objetivos (Cf. *Refl* 2247, AA, 16: 285). Lo que parece confirmar la lectura que de la *apparentia* se ha hecho en la *Dissertatio* es que a diferencia del término *Erscheinung*, que tiene dos acepciones distintas (como lo tenido por verdadero y como fenómeno), la *apparentia* solo tiene una, la de fenómeno en el sentido de lo que es tenido como la cosa misma. Si bien lo de 'ser tenido como la cosa misma' introduce un matiz importante respecto a esa concepción del conocimiento sensible, como aquel que corresponde a los objetos que representa, es importante señalar como se puede apreciar en el pasaje citado en la nota 364, que dicha caracterización lleva la *s* de (*späterer Zusatz)*, lo que significa que ha sido añadida con posterioridad y, más bien que lo que seguía en la siguiente línea antes de ese añadido, era otro añadido con la *g* de (*gleicher Zusatz*) que dice (*species*) *veritatis*, lo cual es más próximo al sentido que el término *species* tiene en la *Dissertatio* como copia o aspecto de las cosas (Cf. *MSI*, AA, 02: 12). El ser tenido por la cosa misma es una suerte de consecuencia o explicitación de la apariencia como copia o aspecto pero bajo la mirada subjetiva, lo cual también es coincidente con el giro subjetivo de la definición de metafísica de los tempranos años 70 de los que se ha dado cuenta en el primer capítulo.

Ahora bien, a pesar de que en cada una de las anteriores fuentes ya han hecho su aparición los términos *apparentia* y *schein*, respectivamente, con la acepción de apariencia en el juicio;

---

[363] Traducción propia. „Der Egoiste verwandelt alle Erkenntniß auch die Vernunfftsätze selbst in Schein (apparentia) indem er ihnen eine Privatgültigkeit giebt".

[364] Consigno aquí el pasaje que por su carácter esquemático y por el interés de analizarlo con los términos originales no se traduce en el cuerpo del texto, pero servirá tenerlo a la vista para el análisis: „*apparentia* (*phaenomenon*), Erscheinung, (*s* die Vor Sache selbst gehalten wird, ist) *species* (*g veritatis*), der Schein. (*g* Scheinbar.) *probabilitas*: Wahrscheinlichkeit. *speciem evolvere et exponer*e. [...] Erscheinung, eine (*g* empirische) Anschauung, von der ich nicht weiß, [ob] wie viel davon zum Subiect, wie viel zum obiect zu zählen sey. [...] Die subiective Gründe der Urtheile, die vor obiectiv genommen werden, sind Schein" (*Refl* 2247, AA, 16: 285).

[365] También podría inerpretarse que esa explicación solo vale pare el segundo, pero por las distinciones que se indican en lo que sigue, me inclino a pensar que se toma *apparentia* como sinónimo de fenómeno, en el sentido de lo que se toma como la cosa misma con la particularidad de que es el único sentido que tiene este término.

en la última y tercera fuente, este sentido se consolida nada menos que con la identificación de *apparentia* y *Anschein*. Por la importancia de la terminología coloco aquí el texto en alemán con la traducción en castellano:

> Der Schein aus mangel des Urtheils ist der Anschein (der erste Schein): *apparentia*. Der Schein, der dem Urtheil wiederstreitet und |ihm nicht weicht, ist der Natürliche Schein: *species*. Solcherley Art ist der transscendentale Schein. Man wird ihn niemals vertilgen (*Refl* 4930, AA, 18: 32).

> La apariencia ilusoria por falta de juicio es lo apariencial (la primera apariencia ilusoria): *apparentia*. La apariencia ilusoria, que contradice al juicio y no retroce ante él, es la apariencia ilusoria natural: *species*. De tal naturaleza es la apariencia ilusoria transcendental. Nunca será eliminada.

Esta *Reflexion* y las anteriores permiten afirmar que el pasaje de la bóveda celeste de los *Fortschritte* viene a sintetizar notablemente la meditación sobre la apariencia, que ha ocupado a Kant durante la década de los 70. Pero la *Reflexion* 4930 permite mostrar, además, que la concepción de la apariencia ilusoria trascendental se alcanza después de haber logrado distinguir la apariencia presente tanto en la percepción como en el juicio, dejando atrás la *apparentia* en su significación de fenómeno como el aspecto verdadero de los objetos que lo causan en el mundo sensible, tal como se sugiere en la *Dissertatio*, para convertirse, por un lado, en la primera apariencia (*erste Schein*) o modo subjetivo de representación en el conocimiento empírico, desde la perspectiva de los órdenes representacionales subjetivo u objetivo. A la vez que, por otro lado, se empezará a concebir como aquello que es objeto de un tener por verdadero desde el punto de vista de la reflexión sobre la certeza. De acuerdo con las fuentes analizadas esta aproximación no solo está referida a la relación entre fenómeno y la cosa en sí misma, sino nada menos que al concepto de egoísmo lógico[366], dato muy importante por su relación con los temas de razón humana universal y la DIET, como se verá en el tercer capítulo. Si bien el concepto de egoísmo lógico es mucho más amplio porque abarca todos los tipos de juicios que el egoísta pretende válidos sin otro referente que su propio universo mental, lo interesante de su aparición en el contexto de los textos analizados es que revela que la propia la reflexión sobre él forma parte de los esfuerzos iniciales de Kant por distinguir los conceptos de experiencia, fenómeno y apariencia. Lo subjetivo del conocimiento ha ganado en matices y aproximaciones al mismo tiempo que la apariencia ilusoria se ha ganado un espacio propio en el sistema filosófico de Kant. El descubrimiento de una apariencia de carácter natural (*natürlicher Schein*) es la coronación de toda esta meditación y la que en tanto apariencia ilusoria trascendental permitirá a Kant orientar en torno a ella su dialéctica trascendental.

Sin embargo, como se ha puesto de relieve aquí, no es la única forma de apariencia que juega un papel determinante en la configuración de su lógica trascendental. De hecho, el que en la *Dissertatio* Kant sostenga una posición objetiva del conocimiento sensible no significa que para esa etapa o en los años inmediatamente siguientes de su pensamiento no realice ya consideraciones sobre el tener por verdadero respecto al conocimiento sensible en relación con los problemas de la percepción. Las *Reflexionen zur Anthropologie* 244 [1770-1778] y 251 [1771-|778] ofrecen los mismos ejemplos sobre la apariencia ilusoria sensible que el pasaje de la *Anthropologie* citado en la nota 352, que afirma que los sentidos no engañan (*Anth* AA: 07, 146). Si bien en esta obra Kant utiliza también el término *apparentia* (*species*) para referirse a la apariencia ilusoria, reflejando su concepción madura del juicio como lugar de la apariencia

[366] Véase *infra* el § 17. Razón humana universal e imposibilidad del error total y sus subapartados.

ilusoria, su explicación apunta a desvincular el engaño de los sentidos, y, por ende, también de que estos se consideren como causa de la falsedad de un juicio, cuyo verdadero origen radica en la confusión del modo subjetivo de representación por uno objetivo. En cambio, en la *Reflexión* 244, si bien los ejemplos de la torre y del mar son los mismos, la explicación permite recorrer el proceso mediante el cual Kant realiza las distinciones conceptuales que guardan consonancia con las *Reflexionen zur Logik* que se acaban de exponer, pero además arrojan más luz sobre algunos de los actos involucrados en la consideración de los fenómenos y permiten entender mejor el propio pasaje de la *Anthropologie*, en la medida en que la distinción sobre la *apparentia* y el fenómeno se conservan en la etapa tardía. Kant afirma que la apariencia (*apparentia*) se relaciona con el fenómeno (*Erscheinung*) en la medida en que este es la razón o el fundamento (*Grund*) para relacionarla con un objeto del mismo y su concepto, sea dicho concepto sensible o intelectual. Más interesante aún es que Kant explique en esta misma *Reflexion* que la visión del mar como más alto o de la torre sobresaliendo es un efecto de la imaginación entendida como (*fantasma*) y la facultad de la imaginación reflexionante, y a continuación pregunte si se trata de fenómenos de los cuerpos o meras apariencias (Cf. *Refl* 244, AA 15: 93). Por su parte, la *Reflexion* 251 afirma que el que la Luna se vea más grande en el horizonte no es un fenómeno (*Erscheinung*) sino una apariencia ilusoria (*Schein*). Pero lo que es más revelador es que implícitamente haga referencia a una subrepción cuando afirma que en este caso ocurre que en este caso hay un concepto que es tenido por un fenómeno, y una apariencia que es tenida por un concepto. Es decir, la luna alta como si fuera un fenómeno y en la medida en que en realidad es mera apariencia se le haga corresponder el concepto de la luna alta (Cf. *Refl* 251, AA 15: 95). Bajo la luz que ofrece la *Reflexión* 244 queda más claro que el fenómeno (*Erscheinung*) que casi no se diferencia de la *apparentia* en la explicación que ofrece la *Anthropologie* tiene que ver pues con el vínculo entre estas dos instancias que ofrece lo dado a los sentidos antes de que el primero se transforme en experiencia por efecto del entendimiento. Una conclusión aún más interesante se puede extraer de la *Reflexion* 251 en la medida en que en ella los términos en los que está explicada la forma cómo se da la confusión es por una subrepción que conlleva implícitamente el tomar algo en lugar de otra cosa a nivel de las potencias que operan en el sentido interno. Si bien Kant ya antes utiliza en los *Träume* el concepto de subrepción es en la década de los setenta cuando se detiene en la subrepción relacionada con la apariencia sensible (Cf. Birken-Bertsch, 2006: 69-75). Pero la forma en que Kant expresa esa subrepción cuando habla de tomar el concepto por el fenómeno, hace pensar ya en un tránsito hacia el juicio. Hasta aquí considero que es posible hacerse una composición de cómo Kant va a llegar a situar la apariencia en tanto modo subjetivo de representación en el juicio.

Ahora bien, retomando algo que se ha tratado anteriormente, si se recuerda que el prejuicio tiene un componente subjetivo relacionado con el asenso o el tener por verdadero y otro componente objetivo que tiene que ver con la apariencia en tanto se le convierte irreflexivamente en principio de verdad[367], es decir, de error; la apariencia es aquí pues la misma que sin ser verdadera ni falsa constituye la materia de un juicio provisional solo que este, en tanto conlleva la conciencia de su insuficiencia, se da en el marco de la supresión de un tener por verdadero o un asenso determinante. Por lo tanto, si bien también desde la perspectiva del tener por verdadero se ha podido dar más luz acerca de la explicación sobre el origen del error

[367] Con la expresión 'principio de verdad' no nos estamos refiriendo todavía al hecho de que la apariencia puede dar paso a la verdad o al error en un juicio de experiencia sino al paso ilegítimo de tomar la apariencia misma como principio o regla para un juicio sin la debida reflexión y que Kant señala como el componente objetivo del prejuicio. Véase s*upra* 12.2.1. El prejuicio como concepto subordinado del *vitium subreptionis*.

como la confusión de los fundamentos objetivos con los fundamentos subjetivos del conocimiento, en el pasaje de la *Metaphysik Pölitz* citado anteriormente hay además una explícita referencia a la apariencia "como ocasión para un juicio sobre la experiencia" (*V-Met-L1/Pölitz*, AA 28: 234). Se trata de un dato de suma importancia, por un lado para profundizar en la explicación del origen del error en la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del conocimiento y, por otro lado, para confirmar la interpretación que aquí se defiende de que con la explicación sobre el origen del error que ofrece la *KrV* en el apartado sobre la apariencia ilusoria trascendental, lo que busca Kant con su primera explicación es proporcionar un marco explicativo general del error que vale tanto para el conocimiento empírico como para el error en la metafísica. Lo que distinga uno del otro depende de otros factores relacionados con la propia dinámica de la razón. El error metafísico no está del todo desvinculado del elemento sensible, pero este elemento y todo lo que con él se asocia está mucho más comprometido naturalmente con el error empírico, aunque en el juicio, mediando entre la sensibilidad y el entendimiento, tanto el error como la verdad dependen de la reflexión sobre un dinámico juego de manifestación de las cosas y sus representaciones, que deben ser necesariamente apariencia en todo juzgar que pretenda pasar de lo dóxico o quedarse en él. En consonancia con esta última afirmación es posible constatar que los componentes específicos del asenso han sido puestos en relación con la reflexión trascendental en el siguiente pasaje de la *Logik*:

> La persuasión precede con frecuencia a la convicción. Somos conscientes de muchos conocimientos solo de modo tal que no podemos juzgar si las causas de nuestro tener por verdadero son objetivas o subjetivas. Para poder pasar de la mera persuasión a la convicción tenemos pues que *reflexionar* previamente, es decir, ver a qué facultad cognoscitiva pertenece un conocimiento y acto seguido *investigar*, es decir, examinar si las causas en relación con el objeto son suficientes o insuficientes. Muchos se quedan en la persuasión, algunos llegan a la reflexión, pocos a la investigación (*Log*, AA 09: 73).

Este pasaje contiene en buena parte la respuesta a cuestiones que se plantearon anteriormente en este mismo apartado y en algunos previos, pero, además de vincular la reflexión y la investigación con los temas relativos a los grados de certeza, abre un ámbito poco explorado en los estudios sobre el conocimiento empírico en Kant. Una de las preguntas que se planteó fue cuáles serían los fundamentos subjetivos y objetivos que se confunden en el juicio empírico errado. Si se toma como criterio el asenso, la confusión consistiría en convertir la persuasión en convicción y el antídoto para evitarlo es la reflexión. Sin utilizar el término 'trascendental', la reflexión está descrita en este pasaje en los mismos términos que la reflexión trascendental: como una comparación con la facultad a la que pertenece el conocimiento. Se trata de la formulación que aparece también en la *Warschauer Logik* y que recoge el punto de vista trascendental de Kant sobre el tema. Por lo tanto, con esta constatación se da respuesta positiva a la otra interrogante sobre si hay algún hilo conductor entre la naturaleza del error en el juicio empírico, los juicios metafísicos y la reflexión trascendental. Además de confirmar que en ambos casos la reflexión trascendental serviría como un antídoto para intentar salir de la mera persuasión, es decir, que la condición mínima para que ello ocurra es identificar la facultad fuente del objeto del juicio, el pasaje introduce la investigación como el paso necesario para saber si las causas para juzgar en relación con el objeto son suficientes o no. En el apartado donde se trató la reflexión trascendental y el mecanismo de la razón pasiva se vio que los juicios que no requieren de una investigación, es decir, de una atención a los fundamentos de la verdad eran los juicios indemostrables. Sin embargo, en los juicios de experiencia y en los juicios que se utilizan en las diferentes disciplinas científicas, la investigación es necesaria si se pretende

alcanzar objetividad y verdad. Ahora bien, parece evidente que no es el mismo tipo de investigación la que se requiere para determinar si cruzo un puente viejo abandonado, es decir, si el puente se ve seguro; que la que realiza el astrónomo para determinar algún tipo de sustancia que dé señales de vida en otro planeta, pero el principio es el mismo. Por ello, si bien la *Logik* no hace referencia a la investigación como "una atención prestada a los fundamentos de la verdad" (*KrV* A 261/B 317), (Cf. *Logik Busolt,* 24: 641), el pasaje citado sugiere que para salir plenamente de la persuasión en la que parece situar Kant la mayor parte de los juicios de los hombres, se requiere cuando menos de reflexión, la cual vendría a encarrilar la mente al nivel de un estado de convicción que habilita para la investigación. Sin embargo, si bien la reflexión es la condición mínima como antídoto contra el error, parece estar principalmente pensada en relación con los juicios de la metafísica. En ese sentido, el vínculo que Kant establecerá entre la investigación, los juicios provisionales y las hipótesis parece evidenciar que la reflexión trascendental como norma para evitar el error no se puede consolidar realmente si no se entiende acompañada de la investigación, por lo menos en algunos conocimientos. En el caso de los juicios empíricos, la posibilidad de que no se asuma de entrada que el origen de sus representaciones está en la facultad sensible es remota, por lo cual, en ellos y en las disciplinas que tienen que ver con la experiencia, la reflexión estaría relacionada más con la comparación de los diferentes órdenes representacionales y otras consideraciones vinculadas con la investigación, pero sin duda, en el campo de la metafísica, la investigación, en tanto es la que permite encontrar el fundamento de la verdad o del error es la que constituye la reflexión de orden superior que aquí se vincula con la 'reflexión del uso crítico de la razón'. Al tema de la investigación se retornará en un apartado posterior[368].

Ahora bien, a pesar de que el pasaje comentado responde en gran medida a las cuestiones planteadas, la pregunta sobre cuáles son los fundamentos subjetivos que se confunden con los fundamentos objetivos en el juicio empírico errado se ha respondido solo desde el criterio que establece la doctrina del tener por verdadero o asenso. La cuestión que aún está por esclarecerse es si parte de la respuesta no debería buscarse también en la forma cómo se da la constitución de la objetividad en el conocimiento, pues en ella Kant también contempla elementos subjetivos que se distinguen de los objetivos. Para este fin es preciso dirigirse a los *Prolegomena* por las posibilidades que ofrece esta obra para ensayar a partir de ella una explicación del error empírico en los fundamentos de la constitución misma de la objetividad. No obstante, conviene dedicarle un par de apartados previos al contexto del objetivo de la deducción trascendental de las categorías, en el que se inscribe la distinción de los 'juicios de experiencia' y 'los juicios de percepción' que se asocian con dicha explicación y diferenciarla de la deducción trascendental en la *KrV*.

13.3. Algunas consideraciones sobre el método expositivo de la deducción trascendental en la *Crítica de la razón pura* y en los *Prolegómenos*

En el apartado 9.1 del primer capítulo se puso en evidencia que la analítica recibe ese nombre porque supone un análisis de todas las operaciones que ejerce la razón en el pensar en general (Cf. *Log* AA 09: 16). Este método que se distingue del método sintético de las matemáticas como lo señala el *Nachricht* (Cf. *NEV*, AA 02: 308)[369] de 1763, no debe confundirse con el "modo sintético de exposición" (*Prol*, 04: 263) que se da en la *KrV* y en la deducción trascendental de las categorías[370], aunque es explicado por la misma razón. La

[368] Véase *infra* 13.4.2. Juicios provisionales, hipótesis e investigación en la observación de los astros.
[369] Véase *supra* 3.1. Sobre la *Lógica Jäsche.*
[370] Sobre el tema del modo o método sintético de exposición y su conexión con la deducción trascendental de las categorías se ha tenido muy en cuenta la conferencia que Mario Caimi ofreció el 24 de agosto de 2014 en Lima. El manuscrito proporcionado

diferencia del método de las matemáticas con el método de la filosofía se da porque en el caso de las matemáticas el método se aplica al plano lógico y a la corrección formal de sus proposiciones, mientras que en la filosofía se está ante la relación con el plano real, ante conceptos dados (Cf. Straulino, Cf. 71-76). Se debe señalar también que esas relaciones son posibles porque los conceptos matemáticos se dan por construcción de los mismos en el tiempo y en el espacio. El método sintético de exposición se explica por esta misma razón, pero tiene que ver específicamente con la diferencia del tipo de concepto del que se parte en las matemáticas y en la filosofía. Mientras que en las matemáticas se parte de definiciones claras y distintas, en la filosofía, aunque se parta también de definiciones, estas son oscuras y confusas (*KrV* A 729/ B 757). Ello explica que en filosofía solo al final del proceso se obtenga una definición lo más clara y completa posible de un concepto. En este sentido el primer paso para el filósofo debe ser aislar los elementos y considerarlos por separado. Un elemento analizado remite a otro necesariamente y por esa vía se van efectuando síntesis cada vez más complejas (Cf. Caimi, 2005: 4). El método de exposición sintético incluye pues el análisis de los elementos.

En la *KrV* el primer concepto que se puede considerar que ha de esclarecerse es la razón misma (Cf. *Prol* 04: 275). En este sentido se puede decir que las tres deducciones más importantes presentes en la *KrV* están orientadas, bajo el 'método sintético de exposición' que incluye el momento analítico de separación de los elementos, a alcanzar al final una síntesis en las definiciones más claras y completas de las facultades de la razón, su naturaleza, la forma cómo opera y sus objetos de estudio entre otros aspectos.

Las explicaciones previas han sido necesarias por dos razones. La primera tiene que ver con la diferencia del método expositivo que Kant utiliza en los *Prolegomena*, es decir, con el método analítico de exposición, al cual nos referiremos en breve. La segunda con la compatibilidad existente entre este método de exposición sintético y la deducción de carácter jurídico[371] que Kant emprende en la deducción trascendental. La legitimidad con la cual los conceptos puros del entendimiento pueden referirse a un objeto en general, al menos, en lo que respecta a la segunda edición de la *KrV*, tiene como núcleo el esclarecimiento del concepto de apercepción trascendental en la medida en que "toda la Deducción transcendental B está construida de manera extremadamente coherente, como planteo de un único principio, y como enriquecimiento sintético de él" (Caimi, 2005: 06). Esta lectura que constituye una de las más importantes aportaciones de Caimi a los estudios kantianos, muestra que aquel 'yo pienso'[372] que acompaña todas nuestras representaciones, al que se refiere el §16 de la *KrV*, es el mismo concepto enriquecido al que se arriba en el § 20 como aquel por el cual se hace posible que las intuiciones sensibles estén sometidas a las categorías, pero expresado ya no solo como un 'yo pienso' sino como una unidad sintética y objetiva de la conciencia donde "el «acompañar» ha pasado a ser «sintetizar» o «llevar a la unidad mediante la forma de un juicio», y por tanto, mediante las categorías; las indeterminadas «representaciones» de la fórmula original del principio vienen a ser ahora «intuiciones sensibles», sinónimo de «lo múltiple»" (Cf. Caimi, 2005: 07). Este proceso de enriquecimiento sintético del yo pienso tiene, sin embargo, una segunda parte en la deducción trascendental B, que va del §21 al §27. En su *Kant's B Deduction*

por el mismo autor es equivalente a una publicación suya anterior (Cf. Caimi, 2005: 187-197). Se cita con el año del artículo, pero con la paginación del manuscrito.

[371] Como se sabe, el empleo del término deducción es extraído por Kant de la manera en que se empleaba este en el lenguaje jurídico del siglo XVIII y no del sentido que tiene en la lógica formal. Por lo tanto, la deducción tiene que ver con los diferentes argumentos parciales con los que se defiende la legitimidad de una posesión y no con una inferencia de tipo estrictamente lógico. De ahí que en su deducción trascendental se pueda observar la reiteración de ciertas explicaciones bajo la adopción de diferentes formulaciones y estrategias argumentales (Cf. Henrich, 1989: 29-46, Caimi, 2014, 1-10).

[372] Sobre la razón de la incorporación del yo en la fórmula del principio de apercepción, véase Caimi (2014b: 95-111).

Caimi (Cf. 2014: 62, 79) señala que Kant solo ha mostrado hasta el § 20 que las categorías son las condiciones de posibilidad de la objetividad de la síntesis, pero que aún debe mostrarse que las categorías pueden aplicarse a un objeto efectivamente real. Este paso lo da Kant introduciendo la imaginación como acción del entendimiento referida a la sensibilidad, gracias a cuya síntesis los conceptos puros del entendimiento pueden ser referidos a la intuición humana pura del tiempo en el §24 y, de manera efectiva, a la multiplicidad empírica sensible en el §26. Si bien este trabajo no se ocupa de la deducción trascendental, es importante tener a la vista el marco general de la forma cómo el enriquecimiento del yo pienso en esta deducción va de la mano con el arribo a aquello que se sitúa como lo diferente, lo que está fuera de la subjetividad: lo dado. De cara a la síntesis de la multiplicidad sensible empírica, la imaginación es la que realiza el trabajo de la aprehensión tal como esta acción está explicada en A, pero dirigida por las reglas del entendimiento. Es importante no perder de vista este dato por cuanto se volverá sobre él cuando más adelante se haga referencia a la síntesis de la aprehensión en diferentes contextos. Como se recordará, se dijo anteriormente que, si bien en la *KrV* existe una deducción trascendental que tiene por objetivo mostrar que las categorías pueden referirse a objetos, en los *Prolegomena* también se puede hablar de una deducción trascendental, en tanto en esta obra se muestra que los juicios sintéticos *a priori* pueden aplicarse a objetos de conocimiento. En la segunda se asume la existencia de la ciencia matemática y de la naturaleza como un hecho, y por tanto, se presuponen ya el entendimiento y sus conceptos como su condición de posibilidad; por el contrario, en la *KrV* este se introduce como una exigencia para explicar la unidad de la multiplicidad sensible, toda vez que primero se han aislado todos los elementos del conocimiento. Sin embargo, aunque el modo de proceder de los *Prolegomena*, que va de los hechos a los principios, es en buena medida inverso al de la *KrV*, su punto de partida no será el correspondiente al punto de arribo de la deducción trascendental en la *KrV*, es decir: el objeto efectivamente real y la explicación de cómo este se constituye en objeto de conocimiento por la actividad sintética de la imaginación como efecto del entendimiento en tanto dirigida por sus reglas categoriales. El punto de partida en los *Prolegomena* en términos argumentales es una suerte de hipótesis contrafáctica que no es una mera ficción en Kant, sino que corresponde a un enlace sintético que Kant distingue en la deducción B en el § 19 y que, tanto en la *KrV* como en los *Prolegomena*, está relacionado con la necesidad de evidenciar la validez objetiva de los objetos de conocimiento en un juicio en virtud de las categorías, por contraste con un enlace meramente subjetivo. Este momento de la deducción trascendental en ambas obras, pero principalmente en los *Prolegomena*, es el que constituye el marco específico a partir del cual se propone desarrollar un vínculo con el problema del error empírico en Kant.

Por lo hasta aquí expuesto, conviene señalar que del proceso de enriquecimiento sintético del yo pienso que se revela como apercepción trascendental, interesa especialmente recordar la definición más madura de juicio que Kant ofrece en el § 19 de la *KrV* y cuya explicación está en estrecha conexión con la distinción que ofrece en los *Prolegomena* entre 'juicios de percepción' y 'juicios de experiencia'. Distinción que, como se defendió en un trabajo previo[373], constituye un canal privilegiado para entender el proceso por el cual la respuesta a la pregunta

[373] Cf. Laos (2011: parr. 1). De manera específica se sostuvo que la introducción de dicha distinción en los *Prolegomena*, puesta en perspectiva evolutiva en relación con las dos ediciones de la *KrV*, permite observar una serie de preocupaciones, movimientos y ajustes conceptuales en la deducción trascendental de la *KrV*, de los cuáles "el más importante tiene que ver con la correlación 'apercepción trascendental-concepto de objeto' donde el objeto en la primera edición de la *Crp* todavía es pensado como objeto trascendental y la síntesis más elevada se expresa en términos de reconocimiento en el concepto. Mientras que en la segunda edición, manteniéndose el núcleo estructural de la correlación 'apercepción trascendental-concepto de objeto' la síntesis más elevada se expresa en el juicio" (Laos, 2011: 284).

por la posibilidad del juicio objetivo en general, no alcanza su expresión más satisfactoria en el pensamiento de Kant sino hasta la segunda edición de la *KrV,* en el §19.

> Pero si investigo más exactamente en cada juicio, la referencia entre conocimientos dados, y si la distingo como perteneciente al entendimiento, de la relación según leyes de la imaginación reproductiva (que solo tiene validez subjetiva), encuentro que un juicio no es nada más que llevar a la unidad *objetiva* de la apercepción conocimientos dados (*KrV* B 142).

En el siguiente apartado se retomará la explicación que sigue a este pasaje para ponerla en relación con la distinción de los juicios empíricos referidos. Lo que interesa ahora tiene que ver con la importancia de evidenciar la relación del papel que el juicio juega en la 'deducción metafísica' y el que adquiere en la deducción trascendental. En un pasaje del § 10 que bien anuncia y expresa esta convergencia, dice lo siguiente:

> El mismo entendimiento, pues, y mediante precisamente las mismas acciones por las cuáles él producía, en conceptos, por medio de la unidad analítica, la forma lógica de un juicio, introduce también, por medio de la unidad sintética de lo múltiple en la intuición en general, un contenido trascendental en sus representaciones, por lo cual ellas se llaman conceptos puros del entendimiento que se refieren *a priori* a objetos, lo que la lógica general no puede llevar a cabo (*KrV* A 79/B 105).

Si se tiene en cuenta este pasaje y el citado anteriormente se puede apreciar cómo la noción de función lógica del juicio, que se piensa en un conjunto de funciones lógicas a partir de la cuales se deducen las categorías a priori del entendimiento en concordancia con las funciones universales del pensar (*KrV* B 159), da paso en la deducción trascendental a una concepción del juicio en su función objetivante por efecto de la síntesis de la unidad objetiva de la apercepción trascendental. La interpretación que plantea Oberhausen respecto a cómo los juicios proporcionan un principio por el cual los conceptos puros pueden ser determinados tiene pleno sentido a la luz de lo aquí expuesto, cuando dice: "A cada forma del juicio le corresponde un concepto puro del entendimiento, porque el concepto surge del juicio" (Oberhausen, 1997: 196)[374]. Esta explicación es mucho más concordante con la síntesis objetiva de la apercepción trascendental en el juicio de la Deducción B que en la Deducción A, en cuyo lapso de tiempo no solo ha sido profundamente meditado un enlace predicativo subjetivo frente a un enlace predicativo objetivo de representaciones, sino también la relación entre juicio y concepto. Se retoma esta cuestión en el siguiente apartado.

Finalmente, hace falta hacer algunas cuántas precisiones respecto al método de exposición analítico que Kant emplea en los *Prolegomena* y al que se refiere como "un plan que sigue a la obra acabada" (*Prol,* AA 04: 263), es decir a la *KrV*. Como ya se anticipó, en esta obra la pregunta que se busca responder es ¿cómo son posibles los juicios sintéticos *a priori*? Pero el punto de partida es la suposición de que existen conocimientos puros de la razón, cuyos referentes serán la matemática pura y la ciencia pura de la naturaleza. A diferencia de estas disciplinas que tienen como dato la intuición sensible, en la metafísica, al no tener una ciencia de esta de la cual partir, se toma como punto de partida la disposición natural como lo único que puede quedar en pie de una metafísica solo aparente vestida con el ropaje de lo sistemático (Cf. *Prol*, AA 04: 262) y, por lo tanto, inexistente como ciencia (Cf. *Prol* AA 04: 257). Si bien Kant toma como referente la ciencia pura de la matemática y la ciencia pura de la naturaleza para derivar de ellas una "ciencia enteramente nueva" (*Prol* AA 04: 262) Kant deberá apelar a una diferenciación decisiva para fundamentar la parte de la metafísica que no tiene que ver con

[374] Traducción propia „Jeder Urteilsform entspricht ein reiner Verstandesbegrift, weil der Begriff aus dem Urteil entsteht".

la fundamentación del conocimiento de la experiencia y que constituye su finalidad esencial de lo cual todo lo demás es solo un medio. Se trata de la diferenciación de lo que provee únicamente la razón respecto al entendimiento cuando ella tiene que ocuparse de sí misma. En ese sentido, considera que la sola distinción de las ideas de la razón de los conceptos del entendimiento es ya el gran logro de la *KrV* para "la conducción de la investigación en el terreno de la metafísica" (*Prol*, AA 04: a 329).

Respecto al método expositivo de los *Prolegomena*, Caimi realiza dos observaciones importantes. Una de ellas tiene que ver con el hecho de que este modo de exposición favoreció la interpretación de la filosofía crítica en general como una fundamentación de la ciencia y la otra cuestión es sobre la ventaja del método sintético respecto al analítico en relación con el descubrimiento, en la medida en que el primero parte de una suposición –el *factum* del saber– y el segundo no (Caimi, 1999: 75-77). Sin restar en absoluto validez a estas observaciones, en lo que sigue nos proponemos evidenciar que el método expositivo de los *Prolegomena* tomado como texto complementario de la *KrV*, permite plantear algunos problemas o aspectos que la *KrV* deja sin explicación en gran medida por los objetivos delineados expresamente por Kant, pero también por el tipo de método aplicado. Este es el caso de la exposición que Kant ofrece sobre el error en la *Dialéctica trascendental* donde atribuye el origen del error en el juicio a la confusión de los fundamentos subjetivos del juicio con los fundamentos objetivos de este, sin hacer mayor diferenciación de cómo se distingue en la analítica la confusión de dichos principios en el ámbito empírico, la cual que es diferente de aquella otra que da origen al error en la metafísica. En los *Prolegomena*, probablemente por otras razones, pero también porque la estructura expositiva lo permite, se presentan elementos suficientes para dar respuesta a esa pregunta en lo que se refiere a la analítica trascendental. Por otro lado, si bien dicho método no sirve para exponer la ciencia misma, sí sirve como ejercicio preparatorio para llevar a la realidad una ciencia (Cf. *Prol*, AA 04: 275). En general, esta estructura que obliga a partir en lo que concierne a la deducción trascendental desde el suelo de las vivencias perceptuales permite poner a prueba algunos planteamientos de la filosofía crítica que de otro modo no es posible visualizar.

13.4. Juicios de experiencia y juicios de percepción

En el parágrafo 18 de los *Prolegomena* se puede leer:

> *Los juicios empíricos, en la medida en que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia* (*Erfahrungsurtheil*e); pero a los que son *válidos* solo *subjetivamente* los llamo meros juicios de percepción (*Wahrnehmungsurtheile*). Los últimos no requieren ningún concepto puro del entendimiento, sino solo la conexión lógica de la percepción en un sujeto pensante. Pero los primeros requieren siempre, además de las representaciones de la intuición sensible, ciertos conceptos peculiares, generados originariamente en el entendimiento, los cuáles hacen precisamente que el juicio de experiencia sea *objetivamente válido*. Todos nuestros juicios son, primero, meros juicios de percepción; valen solamente para nosotros, esto es, para nuestro sujeto, y solo después les damos una referencia nueva, a saber una referencia a un objeto, y pretendemos que ello sea válido para cualquier otro; porque cuando un juicio concuerda con un objeto, todos los juicios deben concordar entre sí, y así la validez del juicio de experiencia no significa otra cosa, sino la necesaria validez universal del mismo (*Prol*, AA 04: 298).

El pasaje que se ha citado *in extenso* presenta la división de los juicios empíricos en juicios de percepción (JP) y juicios de experiencia (JE)[375]. El primer tipo de se explica como un enlace

[375] Se utilizarán las siglas JP y JE solo en el cuerpo del texto, pero no en las notas a pie de página ni tampoco cuando se quiere destacar la expresión completa en el cuerpo del texto.

lógico de percepciones de orden meramente privado y subjetivo que serviría como base para los juicios de experiencia, los cuáles en virtud de conceptos nacidos del entendimiento, es decir de las 'categorías', se convierten en juicios objetivamente válidos. Esto significa que conllevan una relación de necesaria validez para todos los hombres en virtud de su concordancia con el objeto a la vez que exigen una concordancia entre los diferentes juicios sobre el objeto. El pasaje condensa muchos elementos para la discusión y el análisis, sobre todo de cara a su relación con las enseñanzas de la *KrV*. A continuación, se presentan los de mayor interés con el fin de señalar luego solo aquellos aspectos que serán objeto de análisis detenido para encaminar la conexión de este apartado con el tema del error y otras cuestiones afines. Para estas últimas se remitirá a un trabajo previo donde estas tienen un amplio desarrollo o a algunos trabajos importantes sobre el tema.

1) La referencia a la división de los juicios empíricos según este pasaje plantea la pregunta acerca de la compatibilidad de esta división con otras diferenciaciones de los juicios como la que hace Kant de los juicios sintéticos *a priori* y los juicios sintéticos a *posteriori*[376], a la cual se podría sumar la de los juicios históricos[377], o mejor aún, la distinción de los 'juicios provisionales' y los 'juicios determinantes'.

2) Los JE en la medida en que tienen validez objetiva se corresponden con la definición de juicio proporcionada por Kant como enlace objetivamente válido en el §19 de la *KrV*. Pero ¿qué sucede con el JP en tanto enlace meramente subjetivo? ¿es compatible la existencia de un juicio en el que no intervengan las categorías del entendimiento con las enseñanzas de la edición B de la *KrV*? ¿se trata solo una hipótesis contrafáctica o de un problema real?[378] o más bien ¿puede interpretarse como resultado de la doctrina de la autoafección[379] que Kant introduce en la Deducción B?

3) Kant hace referencia a una anterioridad temporal[380] del juicio de percepción respecto al juicio de experiencia. ¿Qué tipo de anterioridad es posible establecer realmente entre

---

[376] El juicio empírico es un juicio que la doxografía kantiana suele llamar con el nombre de 'juicio sintético *a posteriori*'. El problema de esta asociación es que con ello no se distingue si con él se hace referencia al juicio de experiencia, al juicio de percepción o a ambos. Kemp Smith no usa la expresión 'juicio de experiencia' sino 'juicio empírico (*empirical judgment*)' (Cf. Kemp Smith 1984: 39). Claudio La Rocca utiliza indistintamente 'juicio sintético *a posteriori*' y 'juicio de experiencia' (Cf. La Rocca, 2004). Álvaro Rosas distingue el "juicio sintético *a posteriori*" del "juicio de experiencia" (Cf. Rosas, 1998: 255). Finalmente, Hans Vahinger sostiene con relación a la única referencia que hace Kant a este en los *Prolegomena* que la afirmación de que el juicio sintético *a posteriori* tiene un fundamento empírico es una mera tautología (Cf. Vahinger: 1970, p. 281). Efectivamente, un trabajo previo a esta tesis mostró que esta expresión como tal no aparece en la *KrV,* solo está presente en un par de referencias que hace Kant a ella en los *Prolegomena* y se puede deducir, en todo caso, que se encuentra implícitamente en la distinción al inicio de la *Introducción* de la *KrV* entre el conocimiento puro como conocimiento *a priori* y el empírico como conocimiento *a posteriori* (Cf. *KrV* A 2/B 2). Del mismo modo también está presente en la caracterización de los 'juicios sintéticos' como distintos de los 'analíticos'. Por otro lado, un rastreo historiográfico permitió evidenciar que el 'juicio posterior' (*Nachurtheil*) de las *Reflexionen* más tempranas de Kant que tenía la misma generalidad que los juicios sintéticos a *posteriori*, fue asimilado y superado posteriormente en el 'juicio de experiencia' en la medida en que al distinguirse del 'juicio de percepción' este último adquirió rasgos más específicos (Cf. Laos, 2011: 68-71, 78-85).

[377] Como se ha visto anteriormente, los juicios históricos o *ex dati* cuando operan conjuntamente con los juicios racionales también incluyen los JE, pues en ese caso ostentan una certeza empírica y racional, por ende, su objetividad no solo es material como en el caso de los juicios históricos en los que independientemente que estos puedan provenir de la experiencia inmediata, lo que los caracteriza principalmente es que la forma externa de su adquisición sin que se tome consciencia del fundamento de su validez. Véase *supra* 12.4. Posibilidad de error material total en los juicios históricos y certeza del conocimiento empírico.

[378] Esta pregunta hace referencia a la doble intención que tuvo la publicación de los *Prolegomena*: 1) ser un extracto del *KrV* adaptado al estilo popular; 2) Polemizar y responder a las reseñas críticas que habían aparecido sobre el idealismo trascendental (Cf. Caimi, 1999: 05). El afán pedagógico de Kant podría hacer pensar que el JP es solo una estrategia para mostrar un tipo de juicio en realidad imposible si no se aplicaran las categorías. Esta interpretación es defendida, por ejemplo, por Brigitte Sassen (Cf. 1999: 280-284). Sin desconocer el carácter pedagógico de la distinción de estos juicios y su relación con el método expositivo como ya se evidenció en el anterior apartado, la posición que se defiende aquí como en un trabajo previo respecto a este tipo de juicio es que se trata de un problema real (Cf. Laos, 2010: 10 y ss).

[379] Esta tesis ha sido desarrollada por Claudia Jáuregui (Cf. 2008: 85-88, 117-121). Se verá en lo que sigue su propuesta.

[380] La posibilidad de entender una posibilidad de interpretar la anterioridad de la que habla el pasaje citado de *Prolegomena* (AA 04: 298) como lógica no se sostiene si toma en consideración el conjunto de las explicaciones de Kant sobre la distinción

los juicios de percepción y los juicios de experiencia? ¿Garantiza la aplicación de las categorías el paso a un enlace objetivamente válido con verdad empírica y por tanto la superación definitiva de un componente subjetivo de las conexiones perceptuales?

4) La concordancia del juicio con el objeto exige la concordancia de todos los juicios entre sí y que sea válido para 'cualquier otro'[381]. ¿Quién es el otro o los otros[382] respecto al yo pienso de la apercepción trascendental?

La ordenación de las consideraciones previas, si bien intentan seguir el hilo argumental del pasaje citado, se desarrollan en lo que sigue según su orden de importancia y la relación que entre ellas es posible establecer. Por ello, será conveniente detenerse en las cuestiones planteadas por el punto 2, el punto 4, y el punto 3, en ese orden.

Para tratar, en relación con el punto 2, la cuestión de la compatibilidad entre el 'juicio de experiencia' y el 'juicio objetivamente válido' es preciso dirigirse al § 19 de la *KrV*. Al respecto, existe un amplio consenso[383] en que el 'juicio de experiencia' es compatible con la concepción de juicio que Kant ofrece en la Deducción B. Particularmente, he defendido la interpretación de que, en la medida en que el 'juicio de experiencia' es un juicio empírico objetivamente válido puede entenderse como una particularización o una especificación de los juicios sintéticos *a priori*[384] y esta tesis en el marco del actual trabajo se resitúa en la parte no problemática de la interpretación de la doctrina de la DIET, específicamente, de la concepción de verdad

---

de los JP y los JE donde insiste una y otra vez sobre la anterioridad de los JP respecto a los JE en términos temporales. En cualquier caso, una interpretación no literal de estas explicaciones se ofrece en lo que sigue, pero no es compatible con la de la anterioridad lógica. Por el contrario, de acuerdo con dicha interpretación si hubiese una anterioridad lógica tendría que ser la del juicio de experiencia.

[381] Esta explicación está relacionada con la introducción de una argumentación de carácter intersubjetivo, para ser más específicos, con el criterio externo de verdad que Kant trata en la *Logik* (Cf. *Log*, AA 09: 57) y en el *Canon* (Cf. *KrV* A 821/B 849**).** Se le dedicará una mayor explicación en el cuerpo del texto en este apartado.

[382] Sobre esta cuestión *véase* Caimi (2014b: 95-111). El autor afirma: "El *yo* universal de la apercepción presenta también aquel rasgo fundamental del deslinde: se delimita respecto a la multiplicidad de la intuición. La ulterior diferenciación de los yoes singulares (incluso el deslinde de unos con respecto a los otros) resulta de circunstancias contingentes que tienen poco que ver con el yo originario y fundamental de la apercepción" (2014: 109). Considero importante esta aportación en tanto permite distinguir claramente el nivel trascendental del yo de la apercepción, de los niveles lógico formal y antropológico desde los que Kant introduce el criterio externo de la verdad cuando alude al 'otro' en su distinción de los JP y los JE. Sin embargo, hay que indicar que en el nivel lógico formal la concordancia de los juicios de otros que concuerdan con el objeto y por esa razón, necesariamente, entre sí, se rige por el mismo principio lógico formal por el cual los conocimientos que concuerdan con el concepto de objeto deben concordar entre sí.

[383] El 'juicio experiencia' suele considerarse problemático cuando es tratado en bloque con su par el 'juicio de percepción' sin ningún esfuerzo por tratar de explicar hasta qué punto es compatible dicho juicio con la concepción del juicio que Kant presenta en la edición B de la *KrV*. Así, por ejemplo, Kemp Smith considera que la distinción entre los 'juicios de percepción' y los 'juicios de experiencia' confunde la verdadera enseñanza de Kant y que esta es superada en la segunda edición (Cf. Kemp Smith, 1984: 288). Por su parte, Cassirer considera que la antítesis esquemática entre 'juicio de percepción' y 'juicio de experiencia' se da más por razones expositivas que sistemáticas y queda superada en la *KrV* según la cual la percepción para serlo debe participar de ciertos rasgos teoréticos de validez (Cf. Cassirer, 2003: 21). Como se pondrá en evidencia cuando se pase a tratar los 'juicios de percepción', la mayoría de autores que han intentado desarrollar una interpretación que compatibiliza este tipo de juicio con las enseñanzas de la *KrV* o que rechaza dicha compatibilidad, aceptan explícita o implícitamente la concordancia de los 'juicios de experiencia' con las enseñanzas de la segunda edición de la *KrV*. Jonathan Bennett, por ejemplo, no solo se pronuncia explícitamente sobre la compatibilidad de los 'juicios de experiencia' de los *Prolegomena* con la concepción de juicio de la *KrV* en ambas ediciones, sino que considera que Kant restringe arbitraria e injustificadamente su concepción de juicio en la edición B de la *KrV* al 'juicio de experiencia', sin dar una explicación de por qué excluye al 'juicio de percepción' (Cf. Bennett, 1966: 133**)**.

[384] "El 'juicio de experiencia' es una particularización o especificación de aquellos juicios sintéticos *a priori* que Kant denomina principios del entendimiento puro o principios de la ciencia natural, cuando estos se atienen a la intuición empírica donde adquieren sentido y significación" (Laos, 2011, parr. 1). Esta fue la tesis central de mi trabajo de maestría. En dicho trabajo se mostró a través de un estudio evolutivo del concepto de juicio, que el 'juicio de experiencia' en su diferenciación con el 'juicio de percepción' constituía un canal privilegiado para entender el proceso por el cual la respuesta a la pregunta por la posibilidad del juicio objetivo en general no alcanza su expresión más satisfactoria en el pensamiento de Kant sino hasta la segunda edición de la *KrV,* en el §19. Asimismo, la aproximación a este tema en el conjunto de textos donde Kant se ocupa de él, permitió reconstruir e iluminar la dimensión intersubjetiva de la objetividad tanto desde el punto de vista de su exigencia lógica como desde la orientación dialógica de su pensamiento.

trascendental de la analítica trascendental, como condición de posibilidad de la objetividad y de toda ulterior verdad empírica. En el § 19 Kant distingue la relación entre conocimientos dados de dos maneras, según pertenezcan a la relación según leyes de la imaginación productiva (solo subjetiva) o según pertenezcan al entendimiento, en cuyo caso dicha referencia viene a ser el 'juicio' que en su versión más madura en el pensamiento de Kant "no es más que la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción conocimientos dados" (*KrV* B 142). Si se toma en consideración que en §18 de la *KrV* Kant establece la 'unidad objetiva' de la conciencia por la síntesis de esta en la "forma de la intuición pura del tiempo"[385] (*KrV* B 141) y en el § 22 abre su explicación con el epígrafe: "La categoría no tiene otro uso para el conocimiento de las cosas que su aplicación a objetos de experiencia" (B 146), se tienen los elementos que evidencian la compatibilidad no solo con los JE de los *Prolegomena*, sino también su distinción de un enlace meramente subjetivo que se basa en una unidad empírica de la apercepción. Juicios como 'el aire es elástico' (*Prol*, AA 04: 299 y ss)[386] o el 'sol calienta la piedra' (*Prol,* AA 04: 301)[387] como ejemplos propuestos en los *Prolegomena*, son en ese sentido también afines al ejemplo del §19 del *KrV* 'los cuerpos son pesados' (B 142). No obstante, en la *KrV* Kant hace referencia a que la cópula expresa la diferencia entre un enlace objetivamente válido, independientemente de que el juicio 'los cuerpos son pesados' sea empírico y, por ende, contingente. Ello es así en virtud de que su 'unidad necesaria' en la apercepción trascendental se da "según los principios de la determinación objetiva de todas las representaciones, en la medida en que de ellas puede llegarse a producir conocimiento" (*KrV* B 142). La alusión a la cópula 'es' que señala la condición objetiva del enlace no debe confundirse con la distinción que Kant establece entre juicio y proposición[388] para indicar que solo la segunda es susceptible de valor de verdad, aunque ciertamente su formulación está relacionada con la última. En la distinción entre juicio y proposición lo que está en juego es la predicación de verdad o falsedad en el juicio asertórico, mientras que en el caso del juicio objetivo, además de ser expresado el ejemplo propuesto, bajo la modalidad asertórica, lo que está en juego es la relación de la apercepción a un "concepto de objeto" (§ 18 *KrV* B 139) en general, en virtud del cual la unidad de la apercepción trascendental se llama 'objetiva', y por la cual se puede pensar la relación de 'cuerpo' y 'pesado' como una relación concordante y objetivamente válida. Para las dificultades generadas por la formulación de los ejemplos de 'juicios de experiencia' propuestos en los *Prolegomena* se ha remitido en sendos casos a los trabajos donde tienen un amplio tratamiento.

La noción de 'concepto de objeto' a la que se acaba de hacer referencia permite pasar a lo planteado en el punto 4 y ponerlo en relación con el criterio externo de verdad sobre el cual se anticipó el principio lógico en el que este se funda[389] y que dice: "lo que concuerda con un tercero concuerda entre sí (*consentientia uni tertio consentiunt inter se*)" (*KrV* A 821/B 849). Con este principio que Kant expone en el *Canon de la razón pura* se introduce un criterio de carácter intersubjetivo, allí con el fin de mostrar cómo es posible salir del mero estado de persuasión, y, en la explicación de la diferencia entre los JP y los JE en los *Prolegomena*, con el fin de mostrar la dimensión intersubjetiva de la objetividad, como se puede apreciar en el último párrafo del pasaje citado al inicio de este apartado, que vale la pena recordar:

---

[385] En este punto se fundamenta la diferencia del yo de la apercepción trascendental respecto al yo empírico.

[386] Este ejemplo ha merecido la interpretación de Caimi (1989: 115-117) en discusión con Prauss y Vahinger, la cual ha recibido una respuesta de Alicia de Mingo (1991: 181-191). Un análisis de este ejemplo que toma en cuenta las interpretaciones y la discusión propiciada véase en Laos (2011: 170-177).

[387] Un análisis de este ejemplo en contraste con el 'juicio de percepción' de observación "cuando el sol cae sobre la piedra esta se calienta" (*Prol*, AA 04: 301), véase en: Laos (2011: 213-220).

[388] Véase *supra* 6.3.1.2. El ámbito predicativo del error y la distinción entre juicio y proposición.

[389] Véase *supra* 12. 3. El tener por verdadero y la apariencia en el prejuicio y en el juicio.

> porque cuando un juicio concuerda con un objeto[390], todos los juicios deben concordar entre sí, y así la validez del juicio de experiencia no significa otra cosa, sino la necesaria validez universal del mismo (*Prol*, AA 04: 298).

Más importante aún que reconocer en este argumento el principio del criterio externo de verdad que es bastante obvio, es mostrar que entre la edición A y la edición B de la *KrV* la reflexión sobre el concepto de objeto experimenta una evolución que pasa por la incorporación del aspecto intersubjetivo expuesto en ambas ediciones en el *Canon* al seno de la deducción trascendental, adaptado ciertamente al método expositivo sintético que permite la *KrV* y a otros aspectos de la reflexión de Kant que son incorporados en B. Si en A Kant afirma: "El concepto puro de este objeto trascendental [(…)] es aquello que en todos nuestros conocimientos empíricos puede suministrar, en general, referencia a un objeto, es decir, realidad objetiva" (*KrV* A 109)[391], en B, afirmará en el §18: "La *unidad trascendental* de la apercepción trascendental es aquella por la cual todo el múltiple dado en una intuición es reunido en un concepto de objeto. Por eso se llama *objetiva*, […]" (*KrV* B 139). Lo más relevante, sin embargo, es que de modo muy similar a la referencia de la concordancia de los juicios respecto al objeto en los *Prolegomena*, se explique tres años antes, en la *KrV*, en términos equivalentes la referencia a la concordancia de los conocimientos respecto al objeto, tal como se puede leer en el siguiente pasaje:

> Pero encontramos que nuestro pensamiento de la referencia de todo conocimiento a su objeto lleva en sí algo de necesidad, pues este es considerado como aquello que se opone a que nuestros conocimientos sean determinados al azar o de manera caprichosa, y antes bien (hace) que estén determinados de cierta manera, porque al tener que referirse a un objeto, necesariamente concuerdan entre sí con respecto a este; es decir, deben tener aquella unidad en la que consiste el concepto de un objeto (*KrV* A 105).

Como se puede apreciar, el principio *consentientia uni tertio consentiunt inter se* está también presente en este pasaje de la *KrV*, solo que mientras en los *Prolegomena* la confluencia con un tercero determina la concordancia de los juicios entre sí respecto al concepto de objeto, en la Deducción A dicha confluencia determina la concordancia entre sí de los "conocimientos" en virtud de la unidad del concepto de un objeto. De un modo equivalente a como este 'concepto de objeto' sirve como contraparte a la idea de una determinación azarosa o caprichosa de nuestros conocimientos en el pasaje citado de la Deducción A, en la Deducción B es contrapuesto a la conciencia empírica[392]. Sin embargo, en el caso de B el concepto de objeto opera en el orden expositivo como elemento previo para la introducción de la definición de juicio objetivante del §19, la cual sitúa al yo de la apercepción trascendental como polo objetivo-subjetivo a la vez que al dotar de unidad al objeto en el 'juicio objetivamente válido'

[390] En la *Reflexion* 3145 se expone también la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia haciendo referencia al "concepto de objeto [*Begrif vom Object*]" (Cf. *Refl* 3145, AA 16: 678).

[391] En la primera edición el argumento está presente también en el apartado sobre la distinción de noúmeno y fenómeno de una forma mucho más cercana a lo expresado en la Deducción B "Todas nuestras representaciones, en efecto, son referidas por el entendimiento a algún objeto; y puesto que los fenómenos no son sino representaciones, el entendimiento los refiere a un algo, objeto de la intuición sensible; pero entonces este algo es solo el objeto trascendental. este significa empero un algo = X, del que no sabemos nada, ni tampoco podemos en general (según la actual disposición de nuestro entendimiento) saber nada, sino que solo puede servir como un *correlatum* de la unidad de la apercepción para la unidad de lo múltiple en la intuición sensible, unidad por medio de la cual el entendimiento lo unifica en el concepto de un objeto" (*KrV* A 250).

[392] A continuación del pasaje citado del §18 de la Deducción B Kant afirma: "el que yo pueda ser *empíricamente* consciente del múltiple como simultáneo, o como sucesivo, depende de circunstancias, o de condiciones empíricas […] la unidad empírica de la apercepción, que no consideramos aquí, y que, además, es solo derivada de la primera bajo condiciones dadas *in concreto*, tiene solamente validez subjetiva. […] y la unidad de conciencia, en aquello que es empírico, no es necesaria ni universalmente válida con respecto a aquello que es dado" (*KrV* B 139-40).

lo distingue del ámbito de lo subjetivo empírico, de lo privado y del parecer. Esta es sin duda, la otra forma cómo Kant expresa la dimensión intersubjetiva de la objetividad. No es que Kant no haya pensado la correlación entre apercepción trascendental y concepto de objeto en A como se muestra en *KrV* A 250, lo nuevo es que la ha introducido en la deducción trascendental para evidenciar que la unidad y la identidad que el yo pienso de la apercepción trascendental exhibe en el mismo acto de síntesis se da a través de la función lógica de los juicios que Kant identifica con las categorías en el § 20 de la *KrV*. Aquí conviene traer a colación nuevamente la interpretación de la doctrina de la adquisición originaria sobre la que ha llamado la atención Oberhausen (1997: 196). Como ya se señaló anteriormente, por la vía de la deducción en B, Kant consigue hacer mucho más coherente su propia derivación de las categorías de la función lógica de los juicios [393] en la medida en que el concepto surge del juicio. Ahora bien, ello no significa que uno tenga prioridad sobre el otro respecto a la determinación del conocimiento objetivo, pero sí revela que el juicio adquiere un interés propio. La posibilidad de que algo sea pensado como objeto se da en virtud de la unidad originariamente sintética de la apercepción trascendental y la expresión de su objetividad como función del juicio (Cf. Laos, 2011: 244). La progresiva preocupación de Kant por el tema de la objetividad en el arco temporal que va de la primera a la segunda edición con un decisiva escala en los *Prolegomena* se puede apreciar a través de los reajustes explicativos que se dan en la Deducción B de la *KrV*, de manera específica, en el hecho de que si bien para 1781 Kant ya ha logrado distinguir el juicio como una función del concepto, el papel de aquel y del conocimiento recae directamente en la acción del reconocimiento en el concepto, mientras que en 1787 la posibilidad de la explicitación del conocimiento que se produce y, por ende, de la objetividad, se plasma en el juicio (Cf. Laos, 2011: 252). Lo más interesante, sin embargo, y lo que se pretende reforzar en este apartado de cara a la relación del principio *consentientia uni tertio consentiunt inter se*[394] con la introducción del concepto objetivante de juicio en el §19 de la *KrV* es que, con ella se explicita y fortalece la dimensión constitutiva de la estructura relacional subjeto-objeto distinguiéndola de la estructura relacional sujeto-representaciones internas en virtud de los principios que rigen

[393] Sobre la doctrina de la adquisición originaria véase la nota 79. Respecto a la relación de la deducción metafísica y el origen de las categorías se puede leer con sumo provecho el trabajo de A. Rosales (2009: 97-142). El autor destaca la idea de sistema que persigue la deducción de las categorías y no simplemente el objetivo de determinar los conceptos puros en vista de una ulterior deducción trascendental. De acuerdo con el autor, el mérito de Kant radica en haber superado los intentos previos de sistematización reasumiendo dichos intentos de establecer un sistema del saber, basándose en dos pilares: a) buscando el origen de las categorías como conocimientos *a priori* en el entendimiento humano, que por lo mismo pueden ser objeto de autoconocimiento por este y b) porque concibe este sistema como la división de un género, es decir, de la idea del entendimiento humano mismo. Ante las dos posibles vías que tiene Kant como punto de partida, o bien de las facultades innatas o bien de los actos de estas, opta por la segunda vía que no es otra que el entendimiento como facultad de juzgar, la cual opera como principio comunitario a partir del cual la tabla de los juicios se desprende como un sistema y de él también el sistema de las categorías, lo que se consigue probando que tanto las categorías como las funciones judicativas son una y la misma función del entendimiento (Cf. Rosales, 2009:111-113). Aunque no nos ocupamos específicamente de este tema aquí, por el horizonte que abre, es importante referirse al intento de Rosales de ofrecer una articulación de la deducción metafísica de las categorías, la deducción trascendental y la adquisición de estas en el esquematismo trascendental. Se trata de una propuesta original que va en una dirección inversa en cierto modo a la comprensión más común del esquematismo, pero se trata del esfuerzo de quien conoce tan a fondo el tema que se atreve a reinterpretarlo. Cabe precisar que el autor comparte la línea de interpretación de Heidegger que hace descansar estas en el tiempo, pero solo parcialmente, pues se muestra partidario de entender la adquisición originaria de las categorías tomando la sensibilidad como principio co-determinante junto al entendimiento, pero de modo tal que las categorías, en tanto predicados de ser, no sean entendidas como surgidas del mero tiempo sino de este y de su contenido temporal en referencia a la apercepción. Así mismo rechaza la idea de reducir las facultades originarias del sujeto, en tanto principios de las categorías, a una raíz común, como podría ser identificar tiempo y apercepción. Más bien propone respetar la alteridad de estas facultades dentro de una totalidad organizada (Cf. Rosales, 2011: 395-397). Cabe señalar que Rosales va más allá de una lectura del esquematismo que simplemente le asigne la función de darle un contenido a las categorías.

[394] La dimensión intersubjetiva de la objetividad expresada en este principio del criterio externo de la verdad que apenas se deja apreciar en la condición universal de la objetividad ha estado fuertemente presente en la obra precrítica de Kant como parte del método propio que Kant buscaba para la metafísica como se podrá apreciar el en el Capítulo 3. Véase *infra* § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura*.

la experiencia[395]. Sin embargo, este replanteo de la exposición en la Deducción B abre a la vez el problema del ámbito de la dimensión pre-objetiva y pre-veritativa del juicio y del conocimiento[396].

Pasando ahora a la cuestión problemática, la mayor discordancia con las enseñanzas de la *KrV* la presenta el llamado 'juicio de percepción'[397], principalmente con relación a su misma caracterización como juicio. Juicios del tipo '*cuando el sol baña la piedra, esta se* calienta' (*Loc.cit*), 'el cuarto está caliente', 'el azúcar es dulce' o 'el ajenjo es agradable'[398] son concebidos como meros enlaces lógicos de percepciones. Se trata de juicios válidos solo subjetivamente y en los que no intervienen las categorías del entendimiento. Un juicio de este tipo parece claramente reñido con las condiciones del juicio en general[399], tal como este es definido en el §19 de la *KrV* y con la condición del §20, según la cual, solo por medio de la originaria unidad sintética de la apercepción "es posible la unidad de la intuición" (*KrV B* 143). Más aún lo es, con la enseñanza de la Deducción A, según la cual, un mero enlace de conceptos empíricos, sin un fundamento trascendental de la unidad, proporcionaría una multiplicidad de

[395] Véase *infra* 13.3.1. El ejemplo de los planetas. Modo subjetivo y modo objetivo de representación.

[396] Lo expuesto aquí condensa aspectos centrales de una investigación previa en la que se trató, en el marco de una interpretación sobre la objetividad y el juicio de experiencia, entre otras cuestiones, la dimensión intersubjetiva de la objetividad, tomando como referencia la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia, como un hito importante para comprender las modificaciones relacionadas con la definición del juicio que llamamos objetivante. Véase Laos (2011: 274-280). No obstante, la cuestión de la dimensión pre-objetiva y pre-veritativa se estudió como problema en los 'juicios de percepción' sin profundizar suficientemente su vínculo con el tema del error ni explorar su posible relación con la reflexión de Kant sobre los juicios provisionales, como sí se hace en este trabajo, específicamente, en el último apartado de este capítulo.

[397] Entre los autores que se han ocupado de este tema desarrollando una interpretación que intenta armonizar la existencia de los 'juicios de percepción' con las enseñanzas de la *KrV* se encuentran Prauss, Longuenesse y Jaúregui. El primero toma como punto de partida la distinción que hace Kant en A 249 para diferenciar *Phaenomenon* de *Erscheinung* donde el primero es el fenómeno pensado bajo la unidad de las categorías mientras el segundo el fenómeno pensado como objeto indeterminado. Sobre esta base distingue dos tipos de validez en los objetos por las cuales en la lógica trascendental de Kant se podría hablar de 'objetos objetivos' (*objektive Gegenstande*) y de 'objetos subjetivos' (*subjektive Gegenstände*). Los objetos objetivos caerían en el ámbito físico y, por tanto, de nuestro sentido externo, mientras que los objetos subjetivos serían como modificaciones de la mente no otra cosa que representaciones comprendidas bajo el sentido interno y, por lo tanto, objetos de la psicología empírica. Estos últimos serían los objetos de los 'juicios de percepción' cuya validez es solo subjetiva, aunque en estos, indica el autor, debe haber paradójicamente ya concurrencia de categorías como las de cantidad y cualidad (Cf. Prauss, 1971: 17, 114-138, 159- 166). Por otro lado, Longuenesse ha desarrollado una interpretación que intenta salvar casi de manera íntegra la compatibilidad de la exposición que hace Kant del 'juicio de percepción' en los *Prolegomena* con las explicaciones de la deducción metafísica y la deducción trascendental en la *KrV*. Sobre la base de lo afirmado por Kant en A 79/B 105 acerca del origen común en el entendimiento de la función lógica y de la síntesis trascendental de las categorías, Longuenesse distingue dos fines: 1) la función lógica de subsunción de estas y 2) la función de guía de la síntesis de todo objeto dado. De acuerdo con esta distinción, las categorías jugarían un rol en la síntesis de los fenómenos que son referidos en los 'juicios de percepción' pero no en la subsunción objetivante de las categorías, es decir, no en la función lógico trascendental que sí se da en los 'juicios de experiencia'. De acuerdo con el fin 2), las categorías posibilitarían la síntesis de la intuición que se necesita para el análisis de dicha intuición en la formación del concepto de objeto que ha de ser sintetizado en un juicio. El análisis y la síntesis se dan pues de manera conjunta tanto a nivel de la síntesis de la intuición para la formación de un concepto de objeto como de la síntesis lógica que exige todo enlace de percepciones en un juicio, donde la categoría debe proporcionar la regla de dicho enlace, como en el ejemplo: 'si el sol cae sobre la piedra esta se calienta'. En este 'juicio de percepción' la categoría proporciona la regla lógica de un juicio hipotético que indica que para tener la experiencia de una sucesión objetiva debe darse un evento que sigue a otro de acuerdo con una regla. Pero en la medida en que en este juicio no se da aún el paso que subsume la relación referida bajo el concepto de causa no hay aún una determinación objetiva del juicio respecto al evento referido. (Cf. Longuenesse, 2005, 18-26).

[398] Los tres últimos ejemplos son 'juicios de percepción' que Kant considera de "sentimiento" (*Gefühl*) y que no pueden ser transformados en juicios objetivos. (*Prol*, 04: 299). Sobre este tema véase Longuenesse (2000: 116), Laos (2010: 124-133).

[399] Como se ha señalado en la nota 397, la concepción de este tipo de juicio no necesariamente está reñido con la enseñanza de la Deducción metafísica según la cual a todo lo que tenga la forma lógica de un juicio le corresponde una categoría. Esta es la posición defendida por Longuenesse quien considera que el uso empírico de las funciones lógicas no da derecho a considerar la intuición analizada y discursivamente sintetizada como siendo determinada respecto a las formas lógicas, es decir, como subsumible bajo las categorías correspondientes (Cf. Longuenesse, 2005:195). Me he ocupado de esta cuestión anteriormente y considero que independientemente de los problemas de compatibilidad con la *KrV* que ofrece los *Prolegomena* esta interpretación se deja extraer a partir de las explicaciones que el propio Kant ofrece al hilo de uno de los ejemplos más representativos para el análisis como 'el sol calienta la piedra' ya referido en la nota señalada (Cf. Laos, 2011: 128, 217-221).

intuiciones sin pensamiento que "para nosotros no sería nada" (*KrV* A 111). Aunque, ciertamente, hay pasajes de la *KrV* que pueden permitir una posición menos irreconciliable, por lo menos en lo que respecta al problema de la anterioridad de un tipo de juicio respecto al otro. De cualquier modo, es sintomático que en el § 19 Kant no se refiera a un 'juicio de percepción', sino simplemente a la relación de representaciones meramente subjetivas según las leyes de asociación, de modo que solo se pueda expresar "cuando sostengo un cuerpo, siento una presión del peso; pero no: él, el cuerpo, es pesado" (*KrV* B 142).

La caracterización de los JP que Kant ofrece en los *Prolegomena* plantea el reto de explicar pues cómo hacer compatible un juicio que pueda tener autonomía respecto a toda síntesis *a priori*, a la determinación categorial, y, por ende, a la unidad objetiva de la apercepción trascendental. A ello se añade la dificultad de explicar también su anterioridad temporal respecto al juicio de experiencia, algo problemático a la luz de los cambios introducidos por Kant en la Deducción B como se explicará a continuación.

Uno de los esfuerzos más notables por compatibilizar las dificultades que ofrece el 'juicio de percepción' con las enseñanzas de la *KrV* ha sido el llevado a cabo por Claudia Jáuregui (2008)[400]. Además de lo ya señalado, la autora considera que otro de los aspectos con los que una lectura literal de la doctrina kantiana entraría en conflicto, sería la tesis del carácter derivado de la conciencia empírica respecto a la apercepción trascendental como se señala en el §18 (*KrV* B 140), y aún más importante es la cuestión de cómo compatibilizar la distinción entre JP y JE con la explicación de Kant de la dependencia de la 'experiencia interna' del mundo de objetos espacio temporales. Este último punto es destacado por la autora en su estudio de manera especial como una modificación importante que Kant desarrollaría en la edición B de la *KrV*, especialmente, en el apartado sobre la *Refutación al idealismo* (Jaúregui, 2008: 86). Se trata de la doctrina de la autoafección que Kant introdujo en el §8 (*KrV* B 68-69) y en el §24 (*KrV* B 153-154). La autoafección sería el resultado de la determinación del sentido interno por efecto del entendimiento cuando realiza la síntesis de lo múltiple en el espacio. Es decir, en el mismo acto por el cual se produce la experiencia externa se produciría correlativamente la experiencia interna. La autora considera que muchas de las dificultades que ofrece la distinción entre ambos tipos de juicios empíricos, se originan en una interpretación literal de los pasajes de los *Prolegomena*, en los que Kant expresa que todos nuestros juicios son primero 'juicios de percepción' y que luego se convierten en 'juicios de experiencia'. De acuerdo con su interpretación no habría una anterioridad temporal: el 'juicio de percepción' vendría a ser otro nombre para referirse a la 'síntesis de la aprehensión'[401] y como tal, la contracara del 'juicio de experiencia'. Es decir, este se produciría «cuando dirigimos la atención a las operaciones que realiza nuestra mente y consideramos a través de una "observación psicológica interna", las representaciones de los objetos físicos como meros estados de conciencia subjetivos» (Jaúregui: 2008: 86).

La propuesta de Jaúregui no es solamente la más satisfactoria para armonizar la existencia de los JP con los aspectos más problemáticos que el tema plantea en primera instancia, sino para esclarecer una preocupación central de Kant en relación con su crítica al idealismo cartesiano. Siguiendo esta línea, este trabajo propone además que dicha distinción en los

[400] Antes de plantear su propuesta interpretativa la autora expone las diferentes soluciones o posiciones que han adoptado autores como: G. Prauss (1971), L.W. Beck (1975), J. Bennet (1966), J. Dotti (1988), M. Caimi (1989) y H.J. Paton (1936).

[401] Efectivamente en la *Segunda analogía de la experiencia* Kant distingue lo que es un objeto para la conciencia en sentido estricto de lo que solo es objeto de la conciencia 'a la vez' como un conjunto de representaciones acogidas por la imaginación, que no es algo diferente que la aprehensión (Cf. *KrV* A 190/B 235). De acuerdo con Jaúregui se trataría de una suerte de enlace pre-categorial (Cf. Jaúregui, 2008: 40). No obstante, unas líneas antes de este pasaje Kant afirma que se necesita un proceso de reflexión para saber si el enlace subjetivo se sigue también en el objeto (*KrV* A189/B 134). Se retoma este punto en el siguiente apartado.

Prolegomena cumple una función poco observada pero esencial para la defensa del idealismo crítico. Se trata de la necesidad que tiene Kant de demostrar que es posible distinguir en su lógica trascendental no solo el orden subjetivo del orden objetivo a través de la aplicación de las categorías, sino también de dar cuenta de la posibilidad del error y de distinguir con relación a dichos órdenes, en el juicio, la posibilidad de la verdad o la falsedad, es decir, demostrar que su concepción de la idealidad del espacio y el tiempo no implica convertir el mundo entero en una apariencia ilusoria, al punto que la posibilidad de errar está completamente intacta y latente. La idealidad del espacio y el tiempo no suprimen la posibilidad de distinguir lo objetivo de lo subjetivo, ni lo verdadero de lo falso[402].

Son pocos los autores que le han prestado atención a este punto y cuando lo han hecho no han realizado la conexión de un tema con el otro. Así por ejemplo, Jaúregui, la más consciente de los problemas del pensamiento de Descartes que Kant quiere evitar y, por ende, de la dificultad para mostrar que en su idealismo crítico no existe una disolución de la frontera entre un mundo real y un mundo ilusorio, remite al § 49 de los *Prolegomena* donde se encuentra una crítica al idealismo problemático[403] de Descartes (Cf. Jaúregui, 2008: 94-96), pero no a la

[402] En ese sentido, suscribo la tesis que defendí en el trabajo de investigación tutelado (TIT) para habilitarme como investigadora en la USC, según el cual, la mejor forma de Kant de evitar la acusación a su idealismo trascendental de convertir el mundo en una apariencia ilusoria, consistirá, además de recordar el lugar del error en el juicio, en contemplar la posibilidad de hablar de un 'juicio de percepción', para poderlo referir a las modalidades más subjetivas del juicio en general. Estas estarían, por un lado, vinculadas en un extremo a 'juicios de percepción de sentimiento' o a juicos febriles y enajenados, y, por otro, al modo subjetivo de representación ligada a la propia génesis de la 'experiencia', para poder establecer a partir de la determinación 'categorial' y la 'reflexión sobre su aplicación' a la misma, la garantía del conocimiento objetivo. Mención aparte merece el juicio estético de la KU porque en ese caso lo 'subjetivo' estriba en el objeto del juicio, que dice algo acerca del propio sujeto y no es 'subjetivo' en virtud del estado de conciencia que lo acompaña. Sin embargo, aún en ese caso se podría poner en conexión con un juicio como 'el ajenjo es agradable' que Kant considera en los *Prolegomena* como 'juicio de percepción de sentimiento'. En aquella investigación, la idea de que en la aplicación de las categorías existe también una operación de 'reflexión' era un punto de arribo que se ponía en evidencia, justamente, por el reconocimiento de Kant de una falta de cuidado en la conversión del modo subjetivo de representación y el consiguiente error, en un juicio falso (Cf. Laos, 2011: 144-145, 197). No obstante, en aquella oportunidad no hubo una mayor indagación sobre esta operación ni un tratamiento de este tema en el marco del estudio del problema del error en la lógica trascendental de Kant y menos aún de la DIET. En el presente trabajo, se trata de ahondar en ese aspecto, pues, aunque no forma parte esencial del tema central que nos ocupa, es indispensable para la comprensión e interpretación de todo el que trata el problema del error empírico y la objetividad. Más aún, aquí se defenderá que el contexto en el que este pasaje es tratado por Kant en los *Prolegomena*, permite diferenciar el tipo de reflexión que está involucrada en la prevención del error, tanto al que puede dar la apariencia ilusoria empírica como al que puede dar origen la apariencia ilusoria trascendental, la cual será tratada en el tercer capítulo.

[403] Con este nombre o con el de idealismo escéptico Kant caracteriza en la *Refutación del idealismo* la postura de Descartes que considera dudosa o indemostrable la existencia de los objetos en el espacio fuera de nosotros. Como se sabe, en este apartado añadido en B Kant se propone mostrar que "incluso nuestra experiencia interna, indudable para Descartes, es posible solo si se presupone experiencia externa" (*KrV* B 275). En la sección de los paralogismos en A, Kant ya se había mostrado crítico respecto al idealismo escéptico de Descartes como aquel que pone en duda la existencia de la materia (*KrV* A 377). Sin embargo, la simetría que Kant había atribuido a la experiencia interna y externa en cuanto a su capacidad de inmediatez y certeza respecto al yo y a la materia, como bien señala Jaúregui, no eran suficientes para demostrar que nuestras representaciones no son sistemáticamente soñadas o imaginadas sino que debía mostrar además que es imposible reducir la experiencia externa, algo que la *Refutación* consigue mostrando que existe una asimetría entre la experiencia interna y externa, pero en un sentido inverso al planteado por Descartes (Cf. Jaúregui, 2008, 110-111). Como se sabe, el fundamento para mostrar que la experiencia interna supone la experiencia externa descansa en la permanencia que ofrece la dimensión espacial de la segunda, solo a partir de la cual la dimensión temporal que es sucesiva, puede tener un punto de referencia para reconocer el yo como su objeto. A medio camino de la crítica de Kant al idealismo problemático, entre A y B, se encuentra el § 49 de los *Prolegomena* que, si bien no invierte la asimetría cartesiana, sí refuerza la idea de que todo lo intuido externamente en el espacio, conjuntamente con los fenómenos, se cuenta entre las representaciones conectadas según "leyes de la experiencia que demuestran su verdad objetiva" (*Prol* AA 04: 336). De acuerdo con Jaúregui, la estrategia de los *Prolegomena* no avanza mucho más respecto del argumento de A de los Paralogismos, pues esta se apoya también en la distinción entre noúmenos y fenómenos, así como en la idealidad del espacio. El problema radica en que no es suficiente distinguir solamente entre las representaciones temporales y espaciales, sino que debe mostrarse que, aun tratándose para Kant de un mundo representado, es posible distinguir en él un marco objetivo de uno subjetivo, caracterizado este, por el flujo meramente interno de representaciones. Así mismo, es necesario que pueda oponerse a dicha conciencia subjetiva una conciencia compartida por todos, es decir, propia de aquel marco objetivo (Cf. Jaúregui, 2008: 1995, 94-5). No obstante, como también la autora reconoce, en los *Prolegomena* se sugiere muy fuertemente la distinción entre un orden subjetivo y un orden objetivo de representación

tercera observación del §13 de la misma obra, donde Kant expresa la posibilidad de que surja un juicio falso a partir del 'modo subjetivo de representación' por una falta de atención, en el marco de una defensa a su idealismo crítico[404]. Explicación que se da a partir de un ejemplo sobre el movimiento de los planetas en donde se evidencia implícitamente el paralelismo entre el enlace subjetivo del 'juicio de percepción' con el enlace objetivo del 'juicio de experiencia'. Sobre este pasaje tratará el siguiente apartado. Por su parte, Capozzi, incorpora en su presentación del tema del error el ejemplo mencionado, pero dado el contexto de la lógica al que se circunscribe su tratamiento, el problema del idealismo como marco de referencia es obviado. Así mismo, Vanzo lo toma en cuenta en un artículo en el que evalúa la veritabilidad de los diferentes tipos de juicio en Kant, entre los que incluye el JP, pero se trata de un

según el modo cómo se enlazan los fenómenos, cuestión que la refutación al idealismo llevará a un nivel profundo, aunque no hasta sus últimas consecuencias (Jaúregui, 2008: 1995, 96). En este trabajo se parte precisamente de la constatación de la dificultad en la que se encuentra Kant respecto de este problema, y se busca mostrar que la estrategia de los *Prolegomena* solo puede entenderse completamente si toma en consideración su vínculo con el problema del error y el interés de Kant de diferenciar su idealismo del de Berkeley (véase siguiente nota). En este sentido, la distinción entre el orden subjetivo y objetivo de las representaciones apuntaría también a mostrar para Kant que dentro del sistema representacional es posible distinguir los sueños, las ficciones y las apariencias de lo efectivamente real, porque la diferencia entre un orden subjetivo y un orden objetivo deja intacta la posibilidad del error y también los criterios y razones para distinguir lo uno de lo otro. En este sentido, si bien la distinción de los JP y los JE, correspondientes respectivamente a dichos órdenes, no encuentra una interpretación del todo coherente con la segunda edición de la *KrV*, más que eliminando aspectos literales de su explicación, como propone Jaúregui, en la medida en que su propuesta –bien orientada respecto a los problemas de la refutación del idealismo– no deja de ser una lectura retrospectiva, esos aspectos literales que tienen que ver con la anterioridad temporal del JP respecto al JE, no deben conducir a pensar necesariamente que no haya sido pensado también con una función específica por Kant, en este caso, la de mostrar la posibilidad del error. En dicho sentido, fijarse en las incongruencias de esta temática, revela por otro lado, como se muestra en el cuerpo de este trabajo, que los esfuerzos de Kant por diferenciar dichos órdenes se solaparán con otros intereses a los que Kant intenta dar respuesta y que conducen también al problema del error, en cuanto a su prevención en el conocimiento empírico, por un lado, y al problema de la investigación científica, por otro. Problemas ambos estrechamente relacionados con la temática de los juicios provisionales.

[404] Se trata de la defensa de Kant de su idealismo trascendental contra los ataques de Garve y Feder (Cf. 1999 [1782: 319]), quienes habían visto en su idealismo trascendental un sucedáneo del idealismo de Berkeley. En esta defensa se puede apreciar que Kant no pierde de vista marcar distancia tanto del pensamiento leibniciano-wolffiano como del pensamiento de Berkeley (Cf. *Prol*, 4: 291). En este contexto se referirá, por un lado, al pensamiento propio del idealismo soñador que convierte lo que son meras representaciones en cosas, y, por otro lado, al idealismo místico, fantástico y quimérico de Berkeley –también dogmático en la *KrV* (B 274) –que convierte las cosas efectivamente existentes en meras representaciones. Con idealismo soñador Kant parece referirse a más de un representante del racionalismo, por cuanto la transformación de meras representaciones en cosas sugiere a la mente los conceptos metafísicos de alma, mundo, y Dios entendidos como cosas subsistentes y, por lo tanto, como objetos de conocimiento, lo cual es imposible. De hecho, en los *Träume* existe ya una crítica a los soñadores de la razón, véase *infra* § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura*. Sin embargo, el punto de interés central para Kant es sacudirse de la crítica de Garve y Feder cuyos principales ataques en su reseña se condensan en los siguientes pasajes: "[…], es un sistema del idealismo superior, o como lo llama el autor del idealismo trascendental; un idealismo que abarca por igual espíritu y materia, que transforma al mundo y a nosotros mismos, en representaciones; y que hace que todos los objetos surjan de fenómenos en la medida en que el entendimiento los enlaza en una serie de la experiencia, que la razón procura necesaria aunque vanamente, expandir y unificar en un sistema del mundo, total y completo. […] Ni el espacio ni el tiempo son algo real fuera de nosotros; ni son tampoco relaciones, ni conceptos abstractos; sino leyes subjetivas de nuestra facultad representativa, formas de las sensaciones como meras modificaciones de nuestro yo (sobre el cual edifica su idealismo, en lo esencial, también Berkeley) y en los conceptos del espacio y el tiempo, reposa uno de los pilares fundamentales del sistema kantiano. […] (Las experiencias a diferencia de las fantasías y las ensoñaciones, son, para el autor, las intuiciones sensibles. Pero confesamos que no comprendemos cómo puede fundarse suficientemente, por mera aplicación de los conceptos intelectuales, la distinción, por lo común tan fácil para el entendimiento humano, de lo real y de lo imaginario, lo meramente posible, sin suponer una característica de lo primero en la sensación misma; pues también las visiones y fantasías, tanto en los que duermen como en los despiertos pueden presentarse como fenómenos externos en el espacio y en el tiempo, y en general, pueden presentarse enlazadas unas con otras en el mayor orden; y a veces aún más ordenadas, en apariencia, que los acontecimientos reales)" (*Die Göttinger Recension*, [Tr. Caimi, 1999: 316-325]). De acuerdo con Hoyos, Kant no buscó para su defensa una correcta comprensión del idealismo de Berkeley, sino que se sirvió de su nombre, dando lugar a una interpretación estandarizada de su pensamiento que Hoyos caracteriza como un "subjetivismo epistémico de la percepción" (Hoyos, 1992: 50). Como quiera que fuese, el argumento de Kant para distanciarse de dicho subjetivismo es mostrar que "no depende de los fenómenos si nuestro conocimiento toma la apariencia ilusoria por verdad" (*Prol*, AA 04: 291), pues, que una concatenación de eventos sea engañosa o la verdad, "concierne únicamente al uso de las representaciones sensibles en el entendimiento y no, a su origen" (*Prol*, AA 04: 291).

tratamiento estrictamente acotado a ese problema lógico (Cf. 2012: 22). Finalmente, Straulino cita parcialmente el pasaje del ejemplo, pero se interesa en la afirmación de que en el enlace de percepciones que se corresponde con el JP, no hay verdad ni falsedad (Cf. 2015: 340).

Por las razones expuestas, en el siguiente apartado se presentará el pasaje referido con la idea de contrastar el modo subjetivo de representación con los principios que rigen el orden objetivo de este y que están expuestos en la *KrV*, en la segunda y tercera analogía de la experiencia.

13.4.1. El ejemplo de los planetas: modo subjetivo y modo objetivo de representación

Kant ofrece una explicación bastante gráfica de lo referido anteriormente en el siguiente pasaje:

> Los sentidos nos representan el curso de los planetas ya en avance, ya en retroceso, y aquí no hay ni falsedad ni verdad, porque, mientras uno se conforma con que esto, por de pronto, sea solo fenómeno, no juzga todavía sobre la naturaleza objetiva de su movimiento. Pero puesto que puede surgir fácilmente un juicio falso cuando el entendimiento no pone cuidado (*Acht*) para impedir que este modo subjetivo de representación (*Vorstellungsart*) sea tenido por objetivo, se dice: parecen retroceder; pero la apariencia ilusoria no puede imputarse a los sentidos, sino al entendimiento, solo al cual corresponde pronunciar un juicio objetivo a partir del fenómeno (*Prol,* AA 04:291).[405]

De este pasaje se desprende que el error en el juicio se produciría por una falta de cuidado o de atención[406] para impedir que la forma o secuencia con la que se nos presentan los fenómenos, es decir, el 'modo subjetivo de representación' sea tenido por objetivo. Aunque no se menciona la palabra error**,** si se recuerda que Kant define lo falso como la no concordancia con la verdad y el error como un tener lo falso por verdadero (Cf. *Log*, AA 09: 53), es claro que el pasaje se está refiriendo con el tener lo falso por objetivo a la posibilidad del error. Deducción que se hace más evidente si se tiene en cuenta el pasaje de los *Fortschritte* citado previamente[407], donde se afirma en el contexto del ejemplo de la bóveda celeste respecto al 'modo subjetivo de representación' que "puede ser causa de que en un juicio se lo tome falsamente por objetivo" (*FM*, AA 20: 269). Este modo subjetivo de representación, que en términos predicativos se expresaría como mera descripción de lo que se percibe –en el sentido del *Anschein* (Cf. *FM*, AA 20: 269) visto en aquel ejemplo– puede ser tomado como la 'conciencia empírica discursiva de la percepción'. Así, en el ejemplo, cuando 'se dice' de los planetas 'parecen retroceder', lo que expresa la percepción se convierte en un juicio falso y erróneo cuando el 'parece' de la representación subjetiva es dado por objetivo sin atender a todas las exigencias de las reglas a las que está sujeto el conocimiento empírico y que se evalúan en cada caso particular según sugiere la advertencia de 'no poner cuidado'[408]. Ese juicio falso al que el texto de los *Prolegomena* hace referencia, aunque no explícitamente, diría algo así como: 'los planetas retroceden'. Del señalamiento de la falta de 'cuidado' como la causa de la confusión de los fundamentos subjetivos con los objetivos se desprenden tres primeras cuestiones: 1) El error sería evitable, pues la apariencia ilusoria (*Schein*) siempre radicará en el

---

[406] El no poner cuidado o atención está vinculado con la ausencia de reflexión suficiente como contraparte positiva del mecanismo pasivo de la razón en la que diferentes razones de carácter psicológico empírico pueden comportarse como factores causales, véase *supra* 12.2.2. El mecanismo de la razón pasiva y la reflexión trascendental. Sobre la diferencia entre falta de cuidado y falta de atención véase *infra* § 15. Consideraciones finales complementarias.

[407] Véase *supra* 13.2. *Erscheinung*, *Anschein* y *Schein*: los sentidos no yerran.

[408] Este punto es abordado por Kant en las analogías de la experiencia, que tomaremos en cuenta más adelante para aplicarlo a un análisis más pormenorizado del pasaje sobre los planetas.

juicio, independientemente de que se trate de la expresión de una percepción no adecuada con las leyes empíricas del conocimiento[409], o de lo que Kant llama 'apariencia ilusoria empírica' (*empirischer Schein*)[410]; 2) La falta de cuidado supone recoger sin suficiente examen el orden expuesto en el 'modo subjetivo de representación', lo que significa que ese orden, si bien es la base empírica bajo la que se presentan nuestras percepciones hasta hacerse conocimiento en un juicio objetivo, no siempre obedece necesariamente al orden objetivo de los fenómenos, es decir, a su correcta determinación por las leyes que rigen su enlace (Cf. *KrV* B 159) en la aplicación de las categorías; y 3) ¿Cuáles son las facultades u operaciones de la mente involucradas en el modo subjetivo de representación? Asimismo, por contraste ¿cuáles son las facultades u operaciones que detentarían el cuidado y la detección del error? Para responder estas preguntas es necesario profundizar en el segundo punto, es decir, poner en paralelo lo que vendría a ser un modo subjetivo de representación con uno objetivo.

Abordar lo que se acaba de plantear requiere dirigirse a la 'analítica de los principios'. Siguiendo el trabajo de Alejandro Vigo (2004: 749-795), es interesante notar que a diferencia de la forma cómo se aplican los esquemas a la intuición pura del tiempo en el esquematismo trascendental, donde la subsunción en la determinación del esquema a la intuición se realiza de un modo "cuasi mecánico" y "no problemático", no ocurre así en el caso de la aplicación de los principios del entendimiento, cuya aplicación, especialmente en el caso de los principios dinámicos suponen un proceso de "mediación reflexiva" (Vigo, 2004: 782-783)[411] y plantea el problema sobre la dimensión reflexionante de los juicios determinantes. Antes que este autor, este tema ha sido desarrollado con cierta amplitud por autores como Max Liedtke (1966), Beatrice. Longuenesse (1998)[412] y Lars Svendsen (1999)[413]. Todos ellos reconocen la dimensión reflexionante de los juicios determinantes, pero hay diferencias importantes en la forma cómo cada uno aborda y explica dicha dimensión. De hecho, no todos hablan de dimensión reflexionante identificando sin más esta con el juicio reflexionante de la *Kritik der Urteiskraft*, pero sí de una dimensión reflexiva relacionada también con esta. Para poder explicar sus diferencias es preciso distinguir algunos de los múltiples usos que Kant hace del

[409] Kant explica que hay muchas leyes que conocemos por experiencia pero que solo son determinaciones particulares de las leyes más elevadas, entre las cuáles las más altas proceden *a priori* del entendimiento mismo (Cf. *KrV* A 126).

[410] Es importante hacer esta distinción porque a ella aludirá Kant solo de paso, justo para hacer el enlace con la apariencia ilusoria trascendental. En *KrV* A 295/B 352 la menciona poniendo como ejemplo la apariencia ilusoria óptica. A este punto se le dedicará un apartado en el tercer capítulo, porque constituirá el nexo que nos permitirá hacer el tránsito a la apariencia ilusoria trascendental.

[411] Véase también Vigo (2006: 3).

[412] Esta reconocida intérprete de Kant es quien ha ofrecido uno de los estudios más completos sobre el tema para mostrar que la reflexión es esencial a la concepción del juicio en la *KrV*. Para ello Longuenesse propone identificar el entendimiento con la 'capacidad de juzgar' (*Vermögen zu urteilen*), la cual distingue de la 'facultad de juzgar' (*Urteilskraft*). Por capacidad de juzgar entiende la autora no otra cosa que 'capacidad para el pensamiento discursivo', por lo que esta abarcaría un espectro más amplio de funciones del pensar que solo la 'facultad de juzgar'. Esta última sería más bien una actualización de la primera en relación con las percepciones sensoriales. Un papel clave para la comprensión de su interpretación lo tienen las 'formas lógicas del juicio' de las que se derivan las categorías y la importancia de aquellas en la comprensión de la deducción trascendental, pues dichas formas lógicas son presentadas como formas de reflexión en su conexión con la unidad sintética de la apercepción trascendental. No es necesario en este *excursus* exponer todos sus argumentos. Pues, a partir de lo dicho se puede ya comprender por qué para la autora toda la actividad del entendimiento en sus diferentes niveles está conducida también por la actividad reflexiva (Cf. 1998: 7-9, 81-195).

[413] En lo que respecta a la dimensión reflexionante del juicio determinante, Svendsen reconoce que, si bien existe dicha dimensión en el juzgar de la *KrV*, no considera que juegue un rol tan dominante como el juzgar determinante, y que incluso en aquellos apartados en los que Kant trata expresamente del tema como en la sección de la *Anfibología de los conceptos de reflexión*, su papel se mantiene oscuro y no está suficientemente elaborado (Cf. Svendsen, 1999: 168). La propuesta de Svendsen, en este sentido, está orientada a evidenciar los límites que presentan tanto la deducción trascendental como el esquematismo en la *KrV* para mostrar la relación entre lo particular y lo universal en el juicio y el intento de Kant de desplazar esta cuestión a otro nivel en la *Dialéctica trascendental* con la noción de 'ideal de la razón' y luego en la *KU* con la introducción de la noción de 'juicio reflexionante'. De acuerdo con Svendsen este primer intento fallaría, pero con el segundo tendría éxito (Cf. Svendsen, 1999: 176 y ss).

concepto de reflexión[414] en el conjunto de su obra tomando en consideración también la contribución de McBay (2015) y la crítica de Vigo y Prien a Longuenesse[415]. La intención de distinguirla de otros usos del concepto de reflexión cumple la función de anticipar el complejo trasfondo que hay que tener en cuenta para comprender las dificultades que plantean las explicaciones que se ofrecen posteriormente sobre la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia, y la distinción entre juicios provisionales y juicios determinantes.

De acuerdo con lo explicado en la nota 414, la mediación reflexiva a la que se ha hecho referencia está relacionada con el punto 3), es decir, con la reflexión lógica que antecede a todo juicio, aunque con un énfasis no en la comparación con los conceptos de reflexión sino en su adecuación con los principios del entendimiento, para lo cual los conceptos de reflexión pueden ser insuficientes en la prevención del error. Esta reflexión se debe distinguir también de la reflexión trascendental, expuesta en 2), que si bien está presente también en el conocimiento empírico, es la que vincula las representaciones a una facultad de conocimiento específica. Esta diferencia entre uno y otro tipo de reflexión se puede apreciar en la explicación que Kant ofrece en los *Prolegomena*, precisamente en el contexto del ejemplo de los planetas y que, a su vez, le sirve para tomar distancia del idealismo berkeleyano que se le pretende atribuir. El pasaje dice así:

> De esta manera, aunque no reflexionáramos [*nachdächten*] en lo más mínimo sobre el origen de nuestras representaciones, sí conectamos en el espacio y en el tiempo, de acuerdo con las reglas de la concatenación de todo conocimiento en una experiencia, nuestras intuiciones de los

[414] Debido a la gran ductilidad de este término hay quien ha propuesto hasta siete usos diferentes del concepto de reflexión en el pensamiento de Kant (Cf. McBay, 2015: 1). Sobre algunos aspectos de esta propuesta se retornará en el tercer capítulo. Para efectos de lo que aquí importa se puede tomar en cuenta básicamente las distinciones y observaciones de Bernd Prien y Max Liedtke. El primero distingue los siguientes cuatro usos de este término (Cf. Prien, 2006: p. 73): 1) La reflexión como la acción para utilizar una representación como fundamento cognoscitivo por efecto de la apercepción trascendental. 2) La reflexión trascendental como aquella que encuadra las representaciones de las facultades del conocimiento. 3) La reflexión antecedente en un juicio. Con esta se refiere a la acción que Kant distingue de la anterior en la *Anfibología de los conceptos de reflexión* (Cf. *KrV* A 262/B 317-318) y que es aquella por la que se comparan los conceptos previamente a un juicio objetivo de acuerdo con su identidad, diversidad, concordancia y oposición, según se trate de juicios universales, particulares, afirmativos o negativos, respectivamente; y, que Kant denomina "reflexión lógica" (A 262/B 318). Por último, 4**)** la reflexión que encuentra lo universal para lo particular. Es la que corresponde al juicio reflexionante que, al buscar un concepto para un fenómeno dado, juzga en sentido inverso al juicio determinante, que parte ya de lo universal bajo el cual piensa lo particular (Cf. *KU*, AA 05: 179). Con relación al uso 1), Prien se refiere al 'acto lógico de reflexión' que junto a la comparación y a la abstracción es condición fundamental en la formación de un concepto en sentido formal y lo distingue del uso 3), que es la 'reflexión lógica' como acto previo de comparación de conceptos para formar un juicio objetivo. Por su parte Liedtke (Cf. 1966: 208) reconoce además de la distinción entre una reflexión lógica y una reflexión trascendental, un sentido amplio de reflexión como actividad del entendimiento en general, apoyándose en la *Refl* 425 (AA 15:171[1776-1780]) y en los *Prolegomena* donde Kant afirma: "Pero toda nuestra intuición se produce solamente mediante los sentidos; el entendimiento no intuye nada, sino que solo reflexiona (*reflectirt*)" (*Prol* AA 04: 288). Liedtke ve en esta amplia comprensión del entendimiento una posible influencia de Locke en Kant en la que esta caracterización se opondría a la posibilidad de una reflexión de la intuición (Cf. 1966: 209).
De lo aquí explicado se puede apreciar que la propuesta de Longuenesse es compatible con el uso que Liedtke propone de reflexión como actividad del entendimiento en general.

[415] Si bien Vigo comparte la mayor parte de los planteamientos de Longuenesse, considera que en la explicación que ofrece la autora de manera colateral sobre la formación de conceptos, se mantiene tan apegada a la noción de comparación presente en la *Anfibología de los conceptos de reflexión* solo válida para la formación de juicios, que pierde de vista la conexión que tendría esta noción en la formación de conceptos con la noción de 'unidad cualitativa' que se desprende de la doctrina que Kant expone en el §12 de la *KrV*, es decir, de la doctrina de los trascendentales (Cf. Vigo, 2008: 105-106). Este último aspecto guarda relación con la distinción del uso 1) del concepto de reflexión, mencionado anteriormente, de acuerdo con las distinciones de Prien, y de hecho ha merecido también la crítica de este autor a los planteamientos de Longuenesse y a su explicación de la formación de conceptos empíricos a partir de lo que la autora denomina una 'comparación universalizante' que no es otra cosa que nuestra capacidad de esquematizar antes de tener conceptos determinados. Prien, en realidad, no cuestiona la explicación de la formación del concepto empírico ofrecida por Longuenesse. Lo que Prien critica es el enfoque mismo. Considera que la posición de Longuenesse no responde a la pregunta sobre cómo se convierte una representación en un concepto. Solo describe el proceso a través del cual se encuentra en la experiencia una característica común a los objetos. Es decir, únicamente se aclaran las operaciones que permiten filtrar los objetos dados para obtener la representación de una propiedad que les es común, pero no en qué radica la universalidad de los conceptos (Cf. Prien, 2016: 75).

> sentidos, sea lo que quiera que ellas contengan, puede resultar en una apariencia engañosa o la verdad según que seamos descuidados [*unbehutsam*] o cuidadosos [*vorsichtig*]; esto concierne solamente al uso de las representaciones sensibles en el entendimiento, y no a su origen (*Prol*, AA 04: 291).

De acuerdo con este pasaje que sigue justo después del ejemplo de los planetas, la referencia a la reflexión que hace Kant parece ser la que corresponde a la reflexión trascendental como aquella que identifica el origen de nuestras representaciones en una determinada facultad. Pero hay que notar que Kant está haciendo uso de una expresión hipotética, no está afirmando que esa reflexión no se dé. Lo que está diciendo es que aun cuando no se diera, la corrección del juicio estaría de manera específica relacionada con la atención y el cuidado que exige la investigación, entendida en este contexto como atención cuidadosa. Solo así parece ser congruente la explicación con las enseñanzas de la *KrV* y lo que se ha venido desarrollando en los apartados previos. En el éxito de un juzgar concreto no es, pues, la reflexión ni la que asegura ni la que impide, en el caso del conocimiento empírico, que podamos seguir una apariencia engañosa o dar con la verdad. Esto depende del uso descuidado o cuidadoso que hagamos del entendimiento en relación con las representaciones sensibles. Ciertamente aquí, tratándose de un texto más breve y de exposición más directa que la *KrV*, Kant no quiere complicarla haciendo distinciones sobre los tipos de reflexión, pero si se toma en cuenta que en su uso determinante el entendimiento solo subsume casos particulares bajo una regla a través del juicio, es posible vincular ese uso cuidadoso del entendimiento con la mediación reflexiva más propia del juicio reflexionante y que, como se verá más adelante, está ligada a la lógica de los juicios provisionales que caen en la esfera de la función indagatoria del entendimiento. De cara a la defensa de su idealismo crítico, con este argumento Kant pretende dejar en claro que al considerar el espacio y el tiempo como formas puras de los fenómenos y, por ende, también como representaciones que a la vez son condiciones de una experiencia posible: "no hay, en ello, la menor inducción a error, ni una experiencia ilusoria de que yo las tenga por meros fenómenos; pues pueden, no obstante esto, estar relacionadas correctamente en la experiencia según las reglas de la verdad" (*Prol*, AA 04: 291).

Si se retoma ahora la alusión al carácter cuasi mecánico por el cual se aplican los esquemas a la intuición y comparamos los principios del entendimiento, es decir, los principios matemáticos con los dinámicos, es posible observar que los primeros se aplican de manera inmediata a la intuición y, por lo tanto, su certeza es intuitiva. Los dinámicos, en cambio, son de aplicación discursiva, es decir, de forma indirecta y mediata, pues no se aplican a las intuiciones sino a la existencia de los fenómenos y a la relación de ellos entre sí con relación a aquella (Cf. *KrV* A 178/B 221). De ello se desprende el hecho paradójico de que, si bien los principios matemáticos tienen una certeza intuitiva, esta solo se refiere a la 'posibilidad'[416] de los fenómenos, mientras que la certeza mediata de los principios dinámicos se refiere a la 'existencia' de estos, es decir, al elemento a partir del cual se determina propiamente la 'objetividad' del conocimiento empírico. La razón de ello radica en que la posibilidad de los fenómenos puede ser conocida *a priori*; no así su existencia, que requiere la mediación de un hecho empírico. En el caso específico de las 'analogías de la experiencia', que forman parte de los principios dinámicos, estas explican la necesaria cohesión de nuestras percepciones bajo las cuáles se da todo conocimiento empírico. Dichas analogías tienen como marco de referencia el tiempo y sus tres modalidades: la permanencia, la sucesión y la simultaneidad. A cada una de

[416] Estas reglas enseñan cómo pueden ser generados los fenómenos en lo concerniente a su intuición como a su percepción de acuerdo con las reglas de una síntesis matemática.

estas modalidades del tiempo corresponderá una regla –o analogía– del modo según el cual se relacionan y ordenan los fenómenos en la unidad de la apercepción trascendental.

De acuerdo con la primera analogía, el fenómeno puede ser pensado como una sustancia que permanece respecto a sus accidentes. A su vez, estos accidentes pueden ser pensados como cambios que obedecen al principio de causa y efecto, en la sucesión de estos, según la segunda analogía. Y finalmente, los fenómenos pueden ser pensados en una relación de comunidad, en la cual estos reciben el influjo de unos a otros. Para poder aplicar esta enseñanza a la explicación del ejemplo que se ha venido analizando anteriormente, es particularmente importante atender a la segunda analogía de la experiencia, la cual explica la naturaleza sucesiva que tiene la aprehensión de lo múltiple en el fenómeno y analiza cómo se distingue esta de la sucesión que se da de manera objetiva en los fenómenos. Con relación a esta última, la relación de causa y efecto que se pueda establecer, exige que la sucesión de un fenómeno con relación a otro sea pensada en un orden irreversible**.** En este sentido, Kant propone el ejemplo de la percepción de un objeto estático: una casa (Cf. *KrV* A 190/B 235)[417]; y otro ejemplo de un objeto en movimiento: una embarcación en un río (Cf. *KrV* A 192/B 137). En el caso de la casa, la percepción de la misma puede ir de izquierda a derecha y viceversa, o de arriba a abajo y al revés porque estamos ante la sucesión de una multiplicidad cuya aprensión es siempre sucesiva independientemente del orden en el que se elija empezar; no así en el caso de una embarcación, la cual, si está descendiendo en el cauce de un río, primero debe ser vista necesariamente arriba y luego aguas abajo, pero no al revés. El contraste entre estos dos ejemplos tiene como objetivo, justamente, poner en evidencia que en el primer caso estamos ante una sucesión temporal subjetiva y arbitraria de nuestra percepción, en la que la conexión es producto de la actividad de síntesis de la imaginación que determina el sentido interno con respecto a la relación temporal. Y en el que esta puede enlazar de dos formas diferentes dos estados sin determinar lo que precede y lo que sigue en el objeto empírico. Mientras que en el segundo caso estamos ante una sucesión temporal objetiva, porque la sucesión de nuestras percepciones se da también en el objeto de nuestra percepción. No obstante, el orden de la sucesión entre dos fenómenos no es suficiente para que se aplique el principio de la segunda analogía, para ello**,** es preciso pensar el fenómeno que antecede al otro como su causa. Y esto significa que no necesariamente todo evento en el que se dé una relación de causa y efecto tiene que ser sucesivo, esta relación puede darse en un evento donde causa y efecto se den de manera simultánea como en el ejemplo del calor en la habitación y la estufa encendida (Cf. *KrV* A 202-203/B 248) o del vaso y el agua (Cf. *KrV* A 204/B 249). Lo que es determinante es la relación causal: sin causa no hay efecto. Y esta determinación reside en el concepto puro de la relación de causa y efecto, solo en virtud del cual es posible la experiencia misma, es decir el conocimiento empírico de los fenómenos. No obstante, si se piensa en el hecho de que la relación causal no siempre sigue el orden que nos presentan los sentidos ni un orden sucesivo sino también simultáneo, se evidencia la necesidad de la mediación reflexiva a la que se hizo referencia al inicio de este apartado. Respecto a este punto Kant afirma:

> La aprehensión de lo múltiple en el fenómeno es siempre sucesiva. Las representaciones de las partes siguen las unas a las otras. Si acaso se siguen también en el objeto, es un segundo punto de reflexión [*Reflexion*], que no está contenido en el primero (*KrV* A 189/B 234).

De acuerdo con este pasaje, el concepto de reflexión no parece tener que ver solo con el cuidado para evitar el error, sino con algo más estructural que se relaciona con el paso de la aprehensión al concepto de objeto que corresponde al juicio, y que intervendría también cuando

[417] Aquí la regla que está en juego es que la aprehensión de un múltiple es siempre sucesiva.

se trata de determinar un conocimiento. Se trata de la "*reflexión*, que ha de preceder a todo juzgar" (*Log*, AA 09: 75) y a lo que la *Logik* se refiere cuando tematiza la relación entre juicio provisional, prejuicio y juicio determinante. Para visualizar mejor el problema que ofrece la comprensión de la noción de 'reflexión' en este contexto, la explicación se desdoblará en dos partes, una retomará el ejemplo del pasaje citado para situar el problema desde la perspectiva de la ciencia empírica y el rol de los juicios provisionales en esta, y la otra parte retomará la cuestión del problema que plantea el concepto de 'reflexión' en el paso del modo subjetivo de representación al modo objetivo, así como la distinción entre juicio de percepción y juicio provisional.

13.4.2. Juicios provisionales, hipótesis e investigación en la observación de los astros

El tema de las hipótesis es tratado por Kant tanto en la *Logik* como en la *KrV*. En la primera está expuesto al final de la extensa Introducción al apartado que trata sobre el conocimiento probable –tipo de conocimiento parcial– que como ya se señaló en el primer capítulo, forma parte de la Analítica trascendental. En la *KrV* es tratado en el *Canon* bajo el epígrafe *La disciplina de la razón pura con respecto a las hipótesis*. En la *KrV* la explicación está dirigida a argumentar en qué sentido y medida están permitidas las hipótesis en la filosofía, pero dicha explicación presupone una concepción más general de cómo se concibe la hipótesis en la ciencia en general. En ese sentido es más apropiado dirigirse a la *Logik* en la que la exposición es más conceptual y directa. Una hipótesis es definida en la *Logik* como "*un tener por verdadero el juicio de la verdad de una causa por la suficiencia de las consecuencias* o, más brevemente, *el tener por verdadero de un supuesto como causa*" (*Log* AA, 09:85). Como se vio cuando se trató las pruebas apagógicas por *modus ponens*, el pensar hipotético no posee certeza apodíctica porque su principio lógico se basa en la inducción. Sin embargo, lo parcialmente verdadero que debe haber en una hipótesis para que sea considerada como conocimiento probable se condensa en los siguientes tres requisitos: 1) la posibilidad de la suposición misma, 2) la consecuencia y 3) la unidad. En relación con la primera no es suficiente que lo propuesto no sea contradictorio, sino que se necesita además que tenga alguna conexión con elementos sobre la base de lo efectivamente real. En este sentido, Kant propone como ejemplo distinguir la hipótesis de la existencia de un fuego subterráneo para explicar los terremotos frente a la excéntrica ficción de convertir la tierra en un animal. El segundo criterio aboga simplemente por la corrección de las consecuencias. Pero en la *KrV* Kant utiliza expresamente este criterio para su propia justificación de la concordancia del conocimiento consigo mismo en la derivación de los conceptos puros del entendimiento "El *criterio de una hipótesis* es la comprensibilidad del fundamento de explicación supuesto, o la unidad de él (sin hipótesis auxiliar); la *verdad* (concordancia entre ellas y con la experiencia) de las consecuencias que se deduzcan de él, y finalmente la *integridad* del fundamento de explicación con respecto a ellas" (*KrV* B 115) de manera completamente suficiente, es decir, a *priori* (véase también, *KrV* A 774/B 802). El tercero –el de unidad o integridad (*Einheit*)– permite eliminar las hipótesis subsidiarias en vista de que cuando más de estas hipótesis se necesiten más improbable es la hipótesis central. El ejemplo propuesto por Kant se conecta directamente con el título de nuestro epígrafe. Kant compara la hipótesis de Tycho Brahe, la cual necesitaba de muchas hipótesis subsidiarias, con la de Copérnico, a partir de cuya hipótesis es posible explicar de manera concordante todo lo que hasta a ese momento se ha requerido.

La relación entre causa y consecuente en relación con el principio de razón suficiente y la consideración de la modalidad de los juicios se ha tratado ya en el apartado 6.3.1.1, pero el vínculo entre juicios hipotéticos y disyuntivos con los juicos problemáticos y con la forma de juzgar provisional, así como la cautela ante el error se ha tratado en el apartado 6.3.1.2. El

ámbito predicativo del error y la distinción entre proposición y juicio. Para complementar lo allí explicado, cabe señalar que al igual que ocurre con la 'mera opinión' para Kant no están permitidas las hipótesis en la metafísica. La hipótesis es para Kant una 'opinión fundada', es decir, "fundamento de explicación" (*KrV* A 770/ B 798), algo que no puede darse respecto al uso especulativo de la razón. Se puede pensar (*denken*), por ejemplo, el alma como simple, pero no suponer (*annehemen*), el alma como substancia simple (Cf. *KrV* A 772/B 800). La única forma cómo está permitida el empleo de las hipótesis, según Kant, es en el uso polémico y en el uso práctico de la razón. El uso polémico de estas está permitido como medio de defensa en relación con pretensiones trascendentes opuestas (Cf. *KrV* A 781/B 809). La explicación del uso práctico de las hipótesis solo se menciona aquí, pero su explicación continúa, de manera un tanto soterrada, en el apartado sobre el saber, la opinión y la fe. Se entiende en el plano de la fe práctica con absoluta certeza por su necesaria relación con los fines racionales de la acción humana. Sin embargo, el ámbito donde estas tienen un amplio campo de aplicación para Kant es en las ciencias naturales[418]. No es un objetivo de este trabajo profundizar en este tema en el ámbito científico físico y natural, pero sí mostrar la forma cómo Kant pone en relación su reflexión sobre las hipótesis, los juicios provisionales y el juzgar reflexionante con los planteamientos de su propia investigación.

En el ejemplo de los planetas, estamos ante un evento mucho más complejo que en los ejemplos propuestos por Kant en las *Analogías de la experiencia*, pues, además de tratarse de objetos en movimiento que se dan de manera simultánea[419], dicho movimiento no se da en un mismo curso; cada astro se desplaza en su respectiva órbita, siendo la tierra uno más de los planetas en movimiento. En este sentido, es preciso tener en cuenta el punto de referencia que se está adoptando y el tipo de conocimiento que se busca establecer. Así lo sugiere un pasaje de *Der Streit der Fakultäten* cuando dice lo siguiente: "Al ser observados desde la Tierra, los planetas están pronto en retroceso, tan pronto se detienen, tan pronto en avance. Pero adoptando el punto de vista del sol, tal como solo lo puede hacer la razón, siguen en todo momento un curso regular de acuerdo con la hipótesis copernicana" (*SF,* AA 07: 83)[420]. Es evidente que el ejemplo propuesto por Kant está oponiendo el paradigma aristotélico-ptolemaico que dependía en última instancia de la creencia de la que la Tierra era el centro inmóvil del universo y de privilegiar el componente observacional basado en los sentidos frente al paradigma copernicano[421], que se atreve a ensayar una hipótesis que ataca el fundamento mismo del anterior paradigma: el prejuicio geocéntrico y geoestático. En este paradigma se presentaba el movimiento retrógrado de los planetas[422] como un problema que se resuelve con la adopción del nuevo paradigma. El cambio de paradigma conlleva la consideración previa de un cambio de perspectiva: la posibilidad de tomar un punto de referencia extrínseco a la Tierra. Tomar el Sol como punto de referencia del movimiento de los planetas y ya no la Tierra supone a su vez privilegiar la razón frente al testimonio de los sentidos, y desplegar su capacidad de imaginar, ensayar hipótesis y elaborar teorías para producir conocimiento nuevo. Sin embargo, la

[418] En el último encuentro *Kant on Science and Rationality* organizado por la Inmanuel Kant Federal University (10/2020), filósofos de la ciencia como Hein Van den Berg y Boris Demarest han argumentado que las explicaciones científicas contemporáneas de lo que se considera una buena hipótesis científica se asemejan bastante a la concepción de Kant de hipótesis.
[419] Es interesante encontrar al inicio de la explicación de la tercera analogía sobre el principio de la simultaneidad, según la acción recíproca, que Kant introduce como ejemplo de cosas que se dan de manera simultánea y cuya percepción puede darse en un sentido u otro, la percepción de la Luna y la Tierra (Cf. *KrV* A211/B 257).
[420] „Die Planeten, von der Erde aus gesehen, sind bald rückgängig, bald stillstehend, bald fortgängig. Den Standpunkt aber von der Sonne aus genommen, welches nur die Vernunft thun kann, gehen sie nach der Kopernikanischen Hypothese beständig ihren regelmäßigen Gang fort".
[421] Sobre la discusión de si la 'revolución copernicana' es una contrarrevolución ptolemaica o no y los sentidos en los que diferentes autores han defendido el vínculo de la revolución de Kant con aquella, véase Caimi (Cf. 2018, 17-36).
[422] Correspondiente al término que en astronomía se conoce como movimiento de retrogradación planetaria.

concepción heliocéntrica del sistema planetario no fue vislumbrada por primera vez por Copérnico**.** En la Antigüedad, Aristarco de Samos[423] defendió la concepción heliocéntrica apoyándose también más en la capacidad de la razón que en el testimonio de los sentidos para explicar los fenómenos con una mayor coherencia, pues estos mismos permitían observar fenómenos incongruentes con la teoría geocéntrica**.** Con esta alusión se quiere destacar, con relación al pasaje citado, que más allá de la forma cómo los paradigmas científicos ampliamente aceptados pueden orientar la comprensión y el juicio del hombre instruido ante los diferentes fenómenos naturales, el conocimiento de estos nunca desplaza ni anula la experiencia perceptual del testimonio de los sentidos, ni tampoco la capacidad de pensar contra ellos. Cada ser humano está facultado para comportarse como si fuera un primer simple observador, astrónomo, científico o pensador frente a un fenómeno que exige explicación, aunque para Kant se requiere también un talento natural para la investigación: "Para descubrir algo (que yace oculto en nosotros mismos o en otra parte) hace falta en muchos casos un talento especial, saber cómo se debe buscar: un don de juzgar provisionalmente (*iiudici praevia*) donde pudiera encontrarse la verdad" (*Anth*, AA 07: 224)[424]. Sin embargo, ni el talento ni el método son suficientes para Kant, quien si bien elogia el *Organon* de Bacon de Verulamio que proporciona un brillante ejemplo de método para descubrir las cualidades ocultas de las cosas, considera insuficiente proporcionar reglas si no se tiene una hipótesis de donde partir, la cual se debe plantear "según principios siguiendo ciertos indicios" (*Anth,* AA 07: 224). Es decir, si bien la inspiración y el talento pueden servir en un primer momento, es necesario cierto conocimiento y seguir un método tomando como punto de partida una buena hipótesis. Sobre los planteamientos referidos al método de investigación en Kant, Capozzi explica que una de las razones por las que esta cuestión ha sido poco conocida se debe a que, en la *Logik,* solo aparece una breve referencia a este tema con el concepto de meditación (*Meditieren*). Con este concepto según ha podido establecer, se hacía referencia al método de la investigación en los manuales de lógica de la época también con los términos afines: *"reflection", 'Nachdenken' o Nachsinnen'* (Cf. Capozzi, 2016: 128). Esto se puede constatar respecto a reflexión en el mismo texto de la *Logik* donde se define *Meditieren*:

> Por meditar ha de entenderse el reflexionar o bien un pensar metódico. El meditar ha de acompañar toda lectura o instrucción, y se requiere para esto que se realice en *primer lugar* investigaciones preliminares y acto seguido se ordenen los pensamientos según un método (*Log*, AA 09: 150).

La regla más importante del proceder metódico es la que indica hacer anticipaciones de acuerdo con un plan, es decir, proponer juicios provisionales. Esto coincide plenamente con la

---

[423] Aristarco de Samos (310 a.C.-230 a.C.). Ana Rioja explica que entre los antiguos considerados heliocentristas, este astrónomo es heliocéntrico con pleno derecho y sus planteamientos presentan una verdadera anticipación de la tesis copernicana pero no llegaron a construir una teoría a partir de la cual se diera razón de las irregularidades planetarias con cierta precisión por lo que "el heliocentrismo no pasó de ser una mera hipótesis" (A. Rioja, 1999: 87).

[424] El talento específico al que Kant se refiere en el marco conceptual de la *Anthropologie* es la sagacidad (*Sagacität*), no obstante, no parece haber en sus escritos aparentemente un desarrollo amplio para este talento, a diferencia del ingenio (*Witz*), al que expresamente le atribuye una función muy ligada a la del juicio provisional en la formulación de conceptos, hipótesis y en la investigación. El ingenio es la facultad creativa por excelencia que crea conceptos a partir de diferentes representaciones comparadas y provee el material al entendimiento para hacer universales sus conceptos (Cf. *Anth*, 07: 220-221). De acuerdo con Sánchez "los juicios provisionales son producidos por el ingenio" (2012: 585). El autor basa su afirmación en un elocuente pasaje de la *Anthropologie Friedländer* que dice: "Un juicio provisional es un fundamento para juzgar sobre cosas, el cual sin embargo es insuficiente. Pero emitir un juicio determinado es algo propio del Juicio. El ingenio merodea sin orden allí donde encuentra algo; y por lo tanto sirve para la invención, pero por ese motivo también induce a errores, lo cual ocurre pues, cuando no se quiere reflexionar sobre el ingenio y sus juicios provisionales para conciliarlos con el Juicio. Pero el Juicio sirve al juicio determinado, y por este motivo lo mantiene libre de errores" (*V-Anth/Friedlander*, AA, 25, 516, trad. 2013).

función que se les atribuye a los juicios provisionales de la perfección lógica según la modalidad, donde incluso se afirma que se les puede considerar "como *máximas* para la investigación de una cosa" (*Log*, AA 09: 75). No obstante, lo más interesante del estudio de autores como Capozzi y La Rocca es la constatación no solo de la atención que Kant le dio a este tema en sus *Reflexionen y Vorlesungen* sino también lo que revela el vínculo expreso que Kant realiza entre los juicios provisionales y los juicios reflexionantes en su etapa tardía:

> Un juicio previo precede a la investigación; pero la reflexión debe ir al mismo tiempo en todo momento. Los juicios provisionales surgen de la conciencia de razones insuficientes. La destreza en los juicios provisionales es una especie de sagacidad Este capítulo está descuidado en la lógica hasta ahora. Todo investigador debe juzgar provisionalmente.
> *Judicia reflectentia* son aquellos, los que encaminan la investigación, los que muestran 1. Si una cosa necesita investigación, 2. Cómo investigar una cosa **(***V-Lo/Dohna Wundlacken* AA 24: 737 [1790])[425].

Como se puede apreciar en el texto en alemán de la nota, la explicación progresa de la expresión latina *juidicium praevium* a su sinónimo alemán *vorläufige Urteile* y finalmente al *Judicia reflectentia* en el mismo contexto donde se distinguen los juicios provisionales de los prejuicios y en los que en las lecciones previas no se había hecho ese vínculo. Como bien señala Capozzi, las razones por las que Kant denomina a los juicios provisionales '*Judicia reflectentia*' parecen ser dos: 1) para distinguirlos de los prejuicios en los que justamente hay una falta de reflexión y 2) el estar bajo el ámbito de la facultad del juicio reflexionante por cuanto juzgan de acuerdo con un fin (Cf. Capozzi, 2016: 152). A estas dos observaciones se puede añadir una tercera. El que Kant manifieste que se trata 'de un capítulo aún descuidado en la lógica' hace suponer ya no solo que no existía y que sería deseable que la heurística fuese añadida a la lógica, como lo sugiere el título del trabajo de Capozzi sobre la base de las propias afirmaciones de Kant, sino que ese capítulo descuidado lo está llevando a cabo él. De acuerdo con lo visto, se puede concluir en esta parte de la exposición, que los juicos provisionales son bajo cierto aspecto, algo así como precursores de los juicios reflexionantes. Así lo interpreta también Claudio La Rocca (Cf. 2011: 357) quien considera que la distinción juicio provisional/juicio determinante prefigura la distinción entre juicio reflexionante/juicio determinante y que tan pronto como Kant realice esta distinción vinculará la capacidad inventiva e investigadora al juicio reflexionante. En relación con esta evolución cabe señalar que si bien Kant hace la identificación de los juicios provisionales con los *judicia reflectentia* cuando ya ha surgido la distinción juicio determinante/juicio reflexionante, es la función y la lógica que caracteriza al juicio provisional en su diferencia con el juicio determinante la que permite arribar a esa conclusión. En ese sentido, el autor llama la atención sobre el hecho de que Kant haga muy poca referencia al juicio reflexivo y que este solo aparezca ligado al juicio estético, pero hace notar que su presencia en el ámbito del conocimiento se da bajo el tratamiento de la inferencia de la facultad de juzgar, la inducción y la analogía como se puede apreciar en la *Logik*. Efectivamente, se puede leer en el § 82 lo siguiente: "Las inferencias de la facultad de juzgar son cierto tipo de inferencias para llegar a conceptos generales a partir de conceptos particulares. No son, por tanto, funciones de la facultad de juzgar determinante; sino

[425] Traducción propia. „Ein judi|cium praevium geht also vor der Untersuchung; aber mit der Überlegung muß es jederzeit gleichgehen. Vorläufige Urteile entspringen aus mit Bewußtsein unzureichenden Gründen. –Geschicklichkeit in vorläufigen Urteilen ist eine Art Klugheit. Dieses Kapitel ist bis jetzt in der Logik vernachlässigt. Jeder Erfinder muß vorläufig urteilen [...]"
Judicia reflectentia sind diejenigen, die die Untersuchung einleiten, die da zeigen 1. ob eine Sache einer Untersuchung bedarf, 2. wie ich eine Sache untersuchen soll".

reflexionante; con lo cual tampoco determinan *el objeto*, sino solo el modo de reflexión acerca del mismo para alcanzar su conocimiento" (*Log*, AA 09: 132).

En su contribución „Vorläufige Urteile und Urteilskraft. Zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses", La Rocca (2001) realiza un penetrante y notable análisis de la forma cómo operan los juicios provisionales haciendo, por un lado, un paralelo con los juicios reflexionantes, tal como son pensados en la *KU* y en relación con el problema que plantean respecto a su circularidad. Por otro lado, ofrece también un análisis de la dimensión reflexiva de los juicios provisionales en relación con las máximas del pensar 1 y 2 del § 40 de la *KU.* Sus consideraciones escapan al marco temático de este apartado, pero, en parte, estas han sido ya recogidas anteriormente y otras se recogerán oportunamente. Sin embargo, cabe indicar que dichos análisis son posibles a partir de la idea contenida en el pasaje citado de la *Logik Wundlacken*, según la cual, la reflexión en el juicio tiene que ser "simultánea" (*gleichgehen*) en todo momento. Esta expresión revela la constante revisión y discriminación a las que están orientados los juicios provisionales en tanto *juidicia reflectentia* o juicios reflexivos. Por ello, se revela una circularidad similar a la del juicio estético, pero con la diferencia de que este juicio está orientado al esclarecimiento de la verdad: "[*Judicium reflectens*], donde un juicio se equipara a un problema para examinar la verdad" **(***V-Lo/Dohna Wundlacken* AA 24:737)[426]. Su circularidad consiste en que al ser guiado por máximas a su vez provisionales la búsqueda no puede ser enseñada ni darle reglas fijas para subsumir, pues ello clausuraría la búsqueda. Aquí conviene recordar lo que se vio en un apartado previo[427]: la posibilidad de los juicios provisionales de ser, por un lado, máximas subjetivas y, por otro, juicios efectivos. Esta característica pone de manifiesto, recogiendo la explicación que ofrece La Rocca, la compleja dinámica del proceso de autorregulación del juzgar provisional, por el cual, este no solo debe mantener la conciencia de la provisionalidad de sus formulaciones para impedir su transformación en juicios decisivos. Pues también requiere deliberación para la especificación de las condiciones del uso legítimo de los principios en cada caso, requerimiento que se distingue de la identificación de la naturaleza subjetiva de la actividad, es decir, de su carácter orientador y regulador. La mayor dificultad consiste, por tanto, en la 'operación metacognitiva' de la deliberación dado que se trata de regular un conjunto de supuestos y aproximaciones que no constituyen un punto de partida sólido. De acuerdo con el autor, el juzgar reflexionante en el ámbito del conocimiento está dado por los juicios provisionales y su prueba circular puede tener lugar efectivo sin que el proceso cognitivo caiga en prejuicios a condición de que la deliberación continúe ejerciendo su función discriminatoria (La Rocca, 2001: 335-337). Las explicaciones ofrecidas han mostrado algunos elementos que abonan a favor de la interpretación ya anticipada de la Rocca[428], según la cual la lógica los juicios reflexionantes estéticos sería un caso especial de la investigación que ofrece Kant sobre los profundos estratos de los rendimientos subjetivos presentes en la lógica de los juicios provisionales. Por último, respecto a la evolución mostrada es interesante observar el movimiento paralelo en el pensamiento de Kant sobre la función que le otorgará al ingenio[429] en el juicio reflexionante, en la etapa tardía de su pensamiento.

Retomando ahora la cuestión del pasaje sobre los astros, se puede observar que el evento que tuvo Kant como fuente de inspiración para su propia revolución copernicana en la metafísica fue muy fecundo en su pensamiento no solo porque como muestra Capozzi en su artículo, es posible constatar que él mismo reflexiona sobre la forma cómo ha utilizado sus

[426] El texto original no consigna la expresión entre corchetes en cursiva.
[427] Véase *supra* § 12. La consideración del error en la lógica de los juicios provisionales.
[428] Véase *supra* § 12. La consideración del error en la lógica de los juicios provisionales.
[429] Ver *supra* las notas 253, 261 y 424 e *infra* la nota 547.

pautas metódicas para establecer una analogía con la revolución copernicana, sino también a la hora de evaluar el resultado exitoso de su demostración. Como se sabe, este consiste en demostrar que tenemos intuiciones y conceptos a priori, y con ello, conocimiento a *priori* en las matemáticas y en las ciencias naturales. Pero para demostrar que podemos tener juicios sintéticos a priori en estas ciencias se ha tenido que demostrar que podemos hacer juicios sintéticos *a priori* de la experiencia en general y, por lo tanto, que tenemos juicios sintéticos en la metafísica. Lo cual le da a la metafísica una superioridad apodíctica sobre dichas ciencias (Cf. Capozzi, 2000, 153-166). Respecto al otro gran tema de preocupación de Kant que es el de la posibilidad de explicar la libertad, en la propuesta de tomar el objeto como noúmeno y fenómeno también se puede apreciar una aproximación a modo de ensayo y confirmación de una hipótesis, siguiendo el método de los astrónomos, como ocurre en la solución específica de las antinomias dinámicas[430].

Sin embargo, la mayor lección que se puede extraer de la empresa emprendida por Kant respecto a su evento inspirador, a su hipótesis central y a sus pautas metódicas es que sobre los pasos andados se debe seguir formulando preguntas y proponiendo hipótesis que permitan resolver aún razones ocultas, en este caso, dentro ya de su propia reflexión filosófica. Una de estas sería, por ejemplo, cómo explicar la relación entre sensibilidad y entendimiento (Capozzi, 2000, 153 y ss) y la otra siguiendo en la línea argumental del apartado previo ¿cómo se juzga de lo particular a lo universal? Por otro lado, el método debería ser útil para poner a prueba la posibilidad de falsar su sistema, y en ese sentido, la distinción de los JP y los JE en los *Prolegómena* pueden mostrarnos la escena del filósofo que ha invertido su prueba para ver si obtiene por esa vía respuestas más concordantes.

§14. COMPARACIÓN DE LOS JUICIOS DE PERCEPCIÓN Y LOS JUICIOS DE EXPERIENCIA CON LOS JUICIOS PROVISIONALES Y LOS JUICIOS DETERMINANTES

En este apartado se retoma la explicación sobre "el segundo punto de reflexión" (*KrV* A 189/B 234) al que se refiere Kant en la *Segunda analogía de la experiencia* para saber si el orden subjetivo de las representaciones se sigue también en el objeto, pues este aspecto dejaba un cabo suelto en la interpretación de la doctrina de la autoafección respecto a la simultaneidad o anterioridad de los JP respecto a los JE. Es decir, si bien la propuesta interpretativa de Jaúregui acierta en la explicación de la compatibilidad de los JP y los JE con las enseñanzas de la *KrV* respecto a la determinación categorial por derivación[431] con la doctrina de la autoafección, no lo hace del todo respecto al problema de la anterioridad del JP respecto al JE. Sin embargo, ello no parece ser tanto un problema de la interpretación de Jáuregui como del propio carácter inacabado y exploratorio de los intentos de Kant por dar solución a cuestiones en las que confluye más de un proyecto o preocupación. Se puede decir que los *Prolegomena* representan, por un lado, un tránsito entre las dos ediciones de la *KrV* que le permite a Kant elaborar reajustes conceptuales y encontrar una explicación más satisfactoria de la correlación apercepción trascendental-concepto de objeto a través de una concepción objetivante del juicio en la Deducción B, así como en su crítica al idealismo. El que Kant realice en esta obra una distinción no solo entre JP y JE, sino también en los primeros, entre 'JP de sentimiento' y 'JP de observación', de acuerdo con la cual solo los segundos se orientan a la objetividad, hace evidente que el juicio adquiere un peso propio para dar cuenta de las diferentes formas relacionales de la subjetividad con la experiencia del mundo circundante. Por otro lado, aunque

[430] Véase infra § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura*.
[431] Se dice aquí derivación para connotar la idea de que la aplicación categorial se da a la intuición de una multiplicidad sensorial en el sentido externo y que como efecto de dicha aplicación las representaciones pueden ser observadas como representaciones del sentido interno.

la intención de los *Prolegomena* es mostrar la necesidad de las categorías para garantizar un conocimiento objetivo y universal, por la explicación que Kant proporciona de algunos de los ejemplos como los juicios "el aire es elástico", o "el sol calienta la piedra", "los planetas parecen retroceder" pareciera estar moviéndose entre dos registros diferentes, no solo el de la fundamentación de la objetividad, sino como bien indica Dotti, el de la satisfacción de las exigencias de la "lógica de la investigación" (Dotti, 1986: 241). En apoyo de esta afirmación cabe recordar el papel de hipótesis de los juicios provisionales, que en la medida que acompañan todo juzgar, tendrían que hacerlo también en relación con el juzgar que busca objetividad. Para desarrollar esta interpretación retomo una idea que he anotado en ocasiones anteriores (Cf. Laos, 2011, 2013). He sostenido que los JE pueden entenderse como particularizaciones o especificaciones de los juicios sintéticos *a priori* de las ciencias de la naturaleza, tomando como marco de referencia la identificación que hace Kant entre los juicios sintéticos *a priori* en tanto principios del conocimiento objetivo con las leyes de la naturaleza y teniendo como base textual principal el § 10 de la *KrV.* En ese apartado Kant hace referencia a la existencia de conceptos puros derivados del entendimiento: predicables como fuerza, acción, pasión, presencia, resistencia, etc. (Cf. *KrV* A 82/B 108)[432]. En una anterior oportunidad he identificado el 'modo subjetivo de representación' como el elemento diferencial para explicar también la posibilidad del error a partir de la distinción entre los JP y los JE, pero en este trabajo propongo además vincularlo "con el segundo punto de reflexión" al que se hace referencia en la segunda analogía de la experiencia. Sin embargo, aún es necesario dar un paso más y tomar en cuenta los *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenchaften* [*Los principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*][433] del año 1786, que también arroja luz sobre el problema del juicio, el error y la apariencia como mostraré en lo que sigue.

Para dicho efecto es necesario señalar que el problema doctrinal que supone la explicación de la anterioridad de los JP respecto los JE y la no presencia de categorías en los primeros, en relación con la enseñanza de la deducción de la *KrV*, parece indicar que se trata de un pensamiento con una clara vocación sistemática, pero en pleno despliegue de más de uno de sus temas de meditación. Por lo tanto, concuerdo una vez más con Alicia de Mingo, quien ha formulado quizá con más justeza la importancia de los juicios empíricos kantianos como "muestra de una reflexión que, en su propio transcurrir, acertó a comprender la relevancia de la noción de *objetividad empírica* para su propio despliegue, y que sin embargo no fue capaz de explicarla y desarrollarla con toda coherencia dentro de las coordenadas de la filosofía crítica trascendental" (De Mingo, 1991: 181). Si bien es verdad que la preocupación primordial de Kant es la del problema del conocimiento puro en la metafísica, la objetividad empírica puede considerarse parte de la piedra de toque de la analítica trascendental y las diferentes aproximaciones al problema del conocimiento empírico revelan que Kant fue consciente también de los flancos abiertos sobre este tema en su sistema. Bajo esta comprensión creo que es posible incorporar nuevos argumentos, pero ahora desde el interés por profundizar en la

[432] El trabajo del 2013 corresponde a mi tesis de maestría y en él se trató también sobre las dificultades que presenta la distinción entre los JP y JE respecto a la deducción trascendental en B. En el trabajo del 2011 que corresponde a la tesina para habilitarme como investigadora, se esbozó una explicación de los JP relacionada con el tema del error, pero vinculándola más con la defensa que hace Kant de su idealismo crítico frente a las críticas de Garve y Feder, cuestión que se ha ampliado y explicado ya anteriormente en este segundo capítulo.

[433] A esta obra se hizo referencia con el título abreviado anteriormente con ocasión de la explicación del estatuto científico que Kant le da a la psicología. En este contexto nos referimos al título completo porque interesa llamar la atención sobre la publicación misma para anotar que se trata de una obra que formaba parte de lo proyectado por Kant cuando redacta la *KrV* en 1781. Lo que no es posible determinar es que ella responda exactamente al plan que tenía Kant cuando escribe la *KrV* y a lo que ahí denomina *Metafísica de la naturaleza* (*KrV* A XXI). En lo que sigue retomaremos la referencia al título abreviado: *Anfangsgründe*.

explicación del error empírico y en la mediación reflexiva vinculada también a su prevención o corrección.

Hecho este preámbulo, se retoma el punto donde se produce un vacío explicativo en los intentos de Kant por dar cuenta del proceso que va de lo empírico a lo trascendental en el juicio, si se acepta que es posible poner en paralelo los órdenes subjetivos de representación descritos en la *Segunda analogía de la experiencia* y los de la distinción de los JP y de los JE. Dicho proceso es justamente aquel relacionado con ese "segundo punto de reflexión" (*KrV* A 189/B 234) que requiere la determinación de lo objetivo. Para ello es preciso dirigirse nuevamente al pasaje de la *Enzyklopädie* donde se explica el rol del juicio provisional (JPr) en relación con un juicio determinante (JD).

> Es admirable la manera en la que cada juicio determinado viene precedido por uno provisional. Cuando leemos, primero deletreamos, y así actuamos en todos los demás ámbitos. Nunca juzgamos inmediatamente de modo determinante, ya que para ello haría falta un concepto completo de cómo es el objeto; algo que, sin embargo, no tenemos al primer vistazo. Antes de alcanzarlo debemos primero considerar el objeto desde todos los puntos de vista y seleccionar aquellos que se adecúen a todas las apariciones. Veo una casa desde uno de sus lados. Aquí no tengo aún una representación de la totalidad de la casa sino de cómo me aparece la casa precisamente por este lado. Debo contemplarla desde todos sus lados, y entonces surge en mí la idea de una casa que es completamente diferente a todas las apariciones que he ido teniendo. Los juicios provisionales pertenecen a todos nuestros conocimientos y permanentemente se llevan a cabo. Sin embargo, cuando uno los tiene por verdaderos fundamentos de un juicio determinante, entonces se origina a partir de ahí una ilusión y eso es el error (*Phil Enz*, AA 29: 24-25)

Al leer este pasaje es inevitable recordar el ejemplo de la casa que aparece en la primera analogía de la experiencia, en el que Kant tiene como objetivo mostrar el carácter sucesivo de la aprehensión de lo múltiple (Cf. *KrV* A 190/B 235) y también el ejemplo del salvaje de la *Logik* cuya función es mostrar que cuando un objeto es visto por primera vez, es solo intuición, mientras que cuando se trata de un objeto ya conocido es intuición y concepto a la vez (*Log, AA* 09:33). Lo interesante y revelador del pasaje citado es que permite poner en evidencia la mediación reflexiva que acompaña el trabajo del entendimiento en todos sus actos sintéticos tanto lógico-formales como lógico-trascendentales, bien sea para categorizar y conceptualizar empíricamente un fenómeno desconocido como para aplicarlo a uno ya conocido sobre el cual se quiere predicar algo u ofrecer conocimiento nuevo. Si bien en el ejemplo de la cita estamos ante un objeto estático y el ejemplo de los planetas es de objetos en movimiento, no hay matices en la afirmación que dice: "nunca juzgamos inmediatamente de modo determinante". Esta afirmación vale para todos los objetos bajo diferentes condiciones. Como ya se señaló anteriormente, los principios de la segunda y tercera analogía presuponen el principio de la primera sobre la sustancia. Más aún, cuanto más complejo es el evento, más mediaciones reflexivas requerirá. Por lo tanto, la lectura de este pasaje permite plantear la hipótesis de que ese 'segundo punto de reflexión' –al que nos venimos refiriendo en relación con la segunda analogía– si bien está ligado a la distancia que es preciso tomar respecto al 'modo subjetivo de representación' –tal como quedó expresado en el ejemplo de los planetas de los *Prolegomena* para evitar la formulación de un juicio falso– parece haber sido parcialmente pensado por Kant con las características de la reflexión propia del juicio provisional. Es decir, estaríamos ante un solapamiento de dos distinciones sobre juicios que en principio tendrían distintos objetivos. Como se vio en la nota 414 sobre los sentidos del concepto de reflexión, es necesario distinguir el uso de esta noción entendida como acto lógico del entendimiento que de manera conjunta con la abstracción y la comparación participa en la formación del concepto de objeto, de la

reflexión lógica que precede al juicio. En el ejemplo citado, asumiendo que se esté ante el intento de conceptualizar por primera vez un objeto, lo que estaría en juego no es una reflexión precedente a la determinación de un juicio objetivo sino la reflexión que hace posible conceptualizar un fenómeno, el cual, no obstante, solo se puede explicitar en un juicio. De ahí que el pasaje de la *Enzyklopädie* concluye al igual que como en el ejemplo de los *Prolegomena* sobre los planetas, que se ha tomado como representativo de la distinción entre los JP y los JE, advirtiendo sobre la posibilidad del error. En este caso, el error surgiría de tomar el modo subjetivo de representación por la relación que de manera objetiva se da entre los fenómenos; en el primer caso, el error provendría de convertir un JPr que participa en el proceso destinado a la conceptualización de un objeto en un JD. Ciertamente, los JPr no parecen restringirse solo a aquellos que participan en la formación de un concepto y justamente por eso es comprensible que pueda haberse producido un solapamiento en la explicación proporcionada por Kant del tránsito de los JPr a los JD y la explicación de los JP en relación con los JE. De manera más precisa, la anterioridad de los JP a la que Kant hace referencia en los *Prolegomena*, parece querer dar cuenta, más que del modo subjetivo de representación –que se puede interpretar en la *KrV B* como el efecto de la autoafección del sentido interno por el entendimiento y, por ende, como la contracara de la determinación objetiva– de los procesos de reflexión precedentes. Es decir, de los que se dan en la conceptualización de un fenómeno como en la determinación del conocimiento objetivo que se inscribe en el marco de la investigación de carácter científico. Una razón adicional que explicaría dicho solapamiento tendría como causa la imposibilidad de diferenciar en algunos casos el proceso de reflexión entre la conceptualización de un concepto y su expresión en un juicio.

Un notable esfuerzo por establecer una diferencia entre estas dos parejas de juicios en el pensamiento de Kant, ha sido realizado por Svendsen (1999). En el marco de una lectura que el autor denomina hermenéutica, perspectivista y pragmática del pensamiento de Kant, ha desarrollado una interpretación sobre la dimensión reflexiva del juicio en general que, como ya se indicó anteriormente[434], toma como eje el esquematismo, con el fin de mostrar los límites de este para dar cuenta de la relación entre lo particular y lo universal en la *KrV*. Para el autor, si bien el uso hipotético de la razón tiene un parecido sorprendente con lo que se llama juicio reflexionante en la *KU*, la diferencia esencial es que el juicio reflexivo tiene una sensibilidad hacia los detalles de la intuición, mientras que por el principio de la unidad sistemática de la razón en el que descansa su uso hipotético, esta solo se ocupa de sí misma (*KrV* A680 / B708) y responde a un modelo demasiado jerárquico respecto al entendimiento (Svendsen, 1999: 189).

La interpretación que el autor ofrece del esquematismo la realiza por ello bajo un análisis del juicio reflexionante que le permite mostrar dos cuestiones importantes: 1) Si bien la formación de conceptos empíricos[435] corresponde al entendimiento, consta principalmente de actos de imaginación y juicio; 2) La aplicación de las categorías requiere de conceptos empíricos y de sus esquemas, los cuáles solo son posibles por la acción orientadora del juicio reflexionante, por lo tanto, la aplicación de las categorías también depende de este tipo de juicio. Se trata de una orientación preconceptual, intencional e interpretativa anterior a la reflexión lógica (Cf. Svendsen, 1999: 239-244). Autores como Longuenesse, Allison y Vigo, a cuyas

[434] Véase la extensa nota sobre la dimensión reflexiva de los juicios determinantes *supra* 13.4.1. El ejemplo de los planetas: modo subjetivo y modo objetivo de representación.

[435] Conviene recordar lo que se vio en el apartado 6.4 sobre la doctrina de la definición en Kant, según la cual solo era posible tener definiciones en sentido estricto de las matemáticas, más no de los conceptos empíricos, de los cuales se tenía un conocimiento siempre limitado y, por ende, parcial, pues nunca se puede estar seguro de que se ha agotado el reconocimiento de todas sus marcas. Sobre la base de esta concepción, Svendsen pone un gran énfasis en el carácter formativo y cambiante del concepto, afirmando que no hay esencia platónica en un concepto y que su formación es una práctica inherentemente abierta (Cf. Svendsen, 2001: 57).

interpretaciones nos hemos referido en el apartado 13.4.1, se han ocupado también de la dimensión reflexionante que acompaña el juzgar determinante. Los dos primeros consideran que es posible desarrollar una interpretación a partir de la doctrina de los actos lógicos del entendimiento. De acuerdo con ella, la reflexión lógica tendría un papel protagónico en una suerte de 'comparación universalizante', por la cual el concepto empírico se formaría en la realización de sus propias notas que en el lenguaje del esquematismo y de la deducción trascendental no es otro que el del esquema como regla de aprehensión. De acuerdo con Allison la reflexión descansa sobre la asunción de que hay algo universal en sí mismo codificado, del modo que fuere, que provee la base para la formación de esquemas y conceptos reflexionados (Cf. 2004: 28). Sobre la posición de Vigo que ya ha sido expuesta y con la que concordamos por su señalamiento de la dimensión reflexiva que supone la aplicación de los principios dinámicos expuestos en las analogías de la experiencia, volvemos al final del apartado. Si bien considero que las interpretaciones mencionadas iluminan desde diferentes ángulos este tema, lo interesante de la interpretación de Svendsen es que junto a su explicación de la dimensión reflexionante del juzgar determinante, considera que la teoría de la verdad y el error empírico en Kant requiere del marco de referencia de una hermenéutica crítica de la cual formaría parte la doctrina de los juicios provisionales. A continuación, expongo la comparación que el autor realiza de las dos parejas de juicios de las que se ocupa este apartado para luego discutir su interpretación. Para poder seguirla es necesario dirigirnos a un pasaje del Capítulo IV de los *Anfangsgründe* en el que Kant hace una exposición de las condiciones bajo las cuáles puede predicarse el movimiento respecto a un objeto entendido en sentido material y en relación a un espacio empírico:

> Aquí no se trata de la transformación de una apariencia [*Schein*], en [*verdad* (*Wahrheit*)], sino del *fenómeno en experiencia*; porque cuando se trata de la apariencia el entendimiento con sus juicios determinantes sobre objetos (*Gegenstände*) es puesto en juego, estando siempre en el peligro de asumir lo subjetivo como si fuera objetivo. Sin embargo, en el fenómeno (por ser pura representación) no es posible encontrar juicio alguno del entendimiento; lo cual es necesario destacar no solo aquí, sino también en toda filosofía, porque, cuando se trata de los fenómenos y se entiende esta expresión como idéntica a la *apariencia*, se está en una mala compresión del tema (*MAN*, AA, 04: 554)[436].

Este pasaje aparece en la parte que lleva por título *Fenomenología*, que viene a ser la disciplina que se ocupa del movimiento en tanto posible objeto de experiencia. Es preciso señalar que en los capítulos previos se estudia el movimiento primero como una determinación de la materia en el espacio (*Foronomía*), en segundo lugar, lo móvil como llenando el espacio (*Dinámica*) y, en tercer lugar, la materia móvil como disponiendo de fuerza motriz (*Mecánica*). Si bien lo que interesa aquí es la interpretación del pasaje citado, es interesante aludir a este contexto, pues, como bien señala De Mingo, en esta progresión a través de la cual la materia va siendo determinada desde diferentes enfoques a partir del concepto de movimiento, la fenomenología supone una cierta discontinuidad. Mientras en los enfoques previos se añade cada vez un nuevo requisito sensible concreto haciendo posibles los principios metafísicos correspondientes, en la fenomenología se establece una relación con la sensibilidad en general, es decir, desde una perspectiva trascendental (Cf. De Mingo, 1999: 462). De acuerdo con esta explicación es de suma importancia tomar en cuenta la afirmación de Kant en el contexto del pasaje citado, de que el 'movimiento' como todo aquello que se representa por los sentidos es dado únicamente como fenómeno, tal como también se expresa en la *Estética trascendental*

[436] La intervención contenida en los corchetes es propia. En la traducción de José Aleu Benitez se traduce *Wahrheit* por realidad.

donde se dice: "todo lo que en nuestro conocimiento pertenece a nuestra intuición (exceptuados, por tanto, el sentimiento de placer y displacer, y la voluntad, que no son conocimientos) no contiene nada más que meras relaciones: de los lugares en una intuición (extensión); [de la] mudanza de los lugares (movimiento); y leyes según las cuales esa mudanza es determinada (fuerzas motrices)" (*KrV* B 67). La contraparte intelectiva, sin embargo, radica en que el móvil solo deviene objeto de experiencia "cuando cierto objeto (en este caso una cosa, *Ding*, material), *es pensado* como determinado por su relación con el predicado movimiento" (*MAN*, AA 04: 554). Es importante retener esta última referencia a la que se volverá en breve.

Centrándonos ahora en la explicación de Svendsen, lo importante es observar que en el pasaje citado se pueden distinguir dos tipos de transformaciones: la que va de apariencia a la verdad y la que va del fenómeno a la experiencia. Para Svendsen la primera es la que expresaría la función que cumple la distinción de JPr y JD y la segunda la que cumpliría la distinción de JP y JE. Partiendo del aspecto común que los JP y los JPr comparten, que es el ser ambos subjetivos, Svendsen traza una diferencia que tiene que ver con un nivel trascendental y un nivel *quasi* trascendental de la reflexión de Kant. El tránsito de los JP a los JE estaría orientado a la declaración de objetividad en general y por lo tanto se movería en un nivel trascendental, mientras que los JPr en tanto pueden considerarse como actos previos para la determinación de un concepto, en su tránsito a los JD estarían orientados a la declaración de una objetividad específica, es decir, de una verdad empírica. Tomando como base esta primera diferenciación Svendsen realiza una más profunda que tiene que ver con la estructura temporal que le corresponde a cada tipo de juicio. En la medida en que los JPr no se refieren a un objeto en general sino a uno particular, su aplicación requiere una síntesis imaginativa, es decir, una estructura retensional-impresional-protensional (*Nachbildung*, *Abbildung* y *Vorbildung*)[437], mientras que los JP indicarían solo presencia y, por lo tanto, a ellos les correspondería solo el momento impresional (*Abbildung*), de modo tal que los JPr estarían constituidos por JP como momentos de impresión (Cf. Svendsen, 1998: 297-301).

Con el objetivo de visualizar las diferencias que plantea Svendsen entre ambas parejas de juicios he elaborado el siguiente cuadro que grafica su interpretación:

[437] Esta estructura corresponde a nuestra capacidad formativa o imaginación productiva (*Bildungsvermogen*) que está envuelta en todos nuestros procesos cognitivos, en la que cada una de las formas de *Bildung* mencionadas están relacionadas a un modo del tiempo, es decir, pasado, presente y futuro, respectivamente. Ahora bien, para entender el paralelo con el 'juicio de percepción' en términos de la estructura formativa, Svendsen plantea el orden impresivo (*impresional*), retentivo (*retentional*) y protensivo (*protentional*), pero lo hace para no crear la paradoja de que teniendo el 'juicio de percepción' solo la dimensión impresiva, parezca que se comienzan a tener juicios preliminares antes que juicios de percepción, si se sigue la otra secuencia que empieza con la retención. Esta precaución es innecesaria por cuanto para Kant incluso el fenómeno actual tiene representaciones en el pasado y en el tiempo que adviene, como el mismo Svendsen lo recuerda siguiendo las enseñanzas de Kant (*V-Met-L1/Pölitz*. AA 28: 236). Como bien indica, se trata de momentos de formación empíricos operados por las leyes de asociación (Cf. Svendsen, 1998: 131). El autor solo menciona la *Reflexion 329*, pero esta no hace referencia a la *Abbildung* sino solo al fenómeno (Cf. *Refl* 329, AA 15:130). Sin embargo, de forma mucho más completa se puede encontrar esta explicación también en la *Metafísica Pölitz* donde se asocia la estructura temporal *Abbildung*, *Nachbildung* y *Vorbildung*, respectivamente, a la *facultas formandi*, *facultas imaginandi*, y facultas *praevidendi* (Cf. *V-Met-L1/Pölitz*, AA 28: 235).

Propuesta de Svendsen

<table>
<tr><td colspan="2">JUICIO PROVISIONAL - JUICIO DETERMINANTE

Nivel cuasi trascendental
Los JPR serían actos previos para la determinación de un concepto
Tránsito de lo subjetivo a una objetividad específica
Verdad empírica</td></tr>
<tr><td rowspan="2">La triple estructura temporal
de los JPR sería
Retensional
(Nachbildung)-
Impresional
(Abbildung)-
Protensional
(Vorbildung)</td><td>JUICIOS DE PERCEPCIÓN - JUICIOS DE EXPERIENCIA

Nivel trascendental
Tránsito de lo subjetivo a la objetividad general
(de la apariencia a la experiencia)
Verdad trascendental</td></tr>
<tr><td>Los JP indican solo presencia y estarían incluidos en los JPR como momentos de impresión (Abbildung)</td></tr>
</table>

El análisis y la comparación llevada a cabo por Svendsen (Cf. 1999: 299-301) de los JP y los JPr aportan luz sobre un tema poco tematizado. Estoy de acuerdo con la diferencia que establece respecto a que el par JP-JE se orienta a una declaración de objetividad en general mientras que el par JPr-JD a una declaración de objetividad específica y esta distinción es útil también para diferenciar el nivel de la verdad trascendental de lo que involucra el nivel de la verdad empírica. Lo que me parece más difícil de encajar con las enseñanzas de Kant es que el juicio de percepción corresponda a un momento puntual, es decir, a un momento de impresión y que solo involucre *Abbildung*. Desde una primera aproximación, pienso que se podrían leer en simultáneo los dos procesos, de manera que uno busca la objetividad específica (JPr) mientras que el otro registra las percepciones como vivencias meramente subjetivas (JP). De este modo se tendría una dimensión previa al JD y una simultánea al JE. La del JPr operaría intencionalmente y se caracterizaría por una anterioridad temporal respecto al JD, mientras que la del JP guardaría una suerte de simultaneidad material con el JE, pero este tendría una anterioridad trascendental respecto al JP si se sigue, como se hace aquí, la interpretación de Jaúregui de entender los JP como la cara subjetiva de los JE, es decir, como producto de la determinación del sentido interno por el entendimiento. Esta posición es concordante también

con la de Klemme (Cf. 1995: 183) en lo que se refiere a su afirmación de que la diferencia entre el JP y el JE sería solo formal y no material. Sin embargo, también se podría pensar en un JP simultáneo al JPr. De este modo, al menos entre los JP de observación, habría dos tipos: a) uno que representaría el enlace subjetivo del JPr de tipo empírico y b) otro que se daría en simultáneo con el JE.

Svendsen llama la atención sobre la diferencia del significado que tiene el concepto de fenomenología para Kant en los primeros años de la década de 1770 y el que ha adquirido al momento de escribir los *Anfangsgründe*. En aquellos años Kant entiende la fenomenología (*phaenomenologia generalis*) en términos similares a Lambert, es decir, como una propedéutica para la metafísica (Cf. *Br*, AA 98), pero en la publicación de 1786 se ocupa de la materia móvil en la medida en que puede ser objeto de experiencia. La materia es para Kant en esta obra un concepto *a priori,* un principio metafísico de la ciencia de la naturaleza y esa es la razón por la cual Kant es enfático en decir que el fenómeno (como mera representación de aquello que está en movimiento) no contiene ningún juicio, mientras el entendimiento no la traduzca en una experiencia. En el pasaje citado el JP parece eliminado como juicio y reducido a mera representación sensible a la vez que se mantiene la referencia a la posibilidad de la confusión de lo subjetivo con lo objetivo como un rasgo que vale tanto para los JP como para los JPr. Sin embargo, ello no significa que el JP en tanto modo subjetivo de representación del juzgar provisional en tanto hipotético y perpectivístico no cumpla un papel importante. Para evidenciarlo es preciso tomar en cuenta de acuerdo con De Bianchi que el concepto de materia es hecho posible indirectamente por medio de la construcción del concepto empírico de movimiento, es decir, a través de su exhibición en el espacio y el tiempo (Cf. De Bianchi, 2013: 32). Bajo el enfoque de la fenomenología tal como es entendida en los *Anfangsgründe*, si bien la transformación del fenómeno en experiencia requiere de la percepción, si se aplica a esta transformación 'el modo subjetivo de representación' contenido en el JP como escalón previo, se va en una dirección diferente a la que creo que apunta la explicación de Kant, y considerar el JP como un simple momento de impresión es casi desvirtuarlo por completo. Por la explicación que continúa luego del pasaje citado, parece más bien que la consideración del JP en tanto modo subjetivo de representación sí cumple un papel, pero para la evaluación de las perspectivas del movimiento (sea el del móvil o el del espacio empírico respecto al móvil) a nivel de la percepción y la condición bajo la que puede ser objeto de experiencia. La fenomenología introducirá otras modalidades para entender a partir de todas ellas el movimiento como condición para que un fenómeno del sentido externo pueda ser experienciado, revelándose como concepto eminentemente correlacional de dos términos y, por ende, relativo, tal como lo ha desarrollado de manera detenida De Mingo (Cf. 1999: 460-484). Para lo que aquí se busca evidenciar no es necesario ahondar más. Lo importante es que esta explicación parece más concordante con lo que se ha tratado anteriormente acerca de la conexión entre los principios dinámicos de las analogías de la experiencia y el ejemplo de los planetas. A ello se puede añadir la propia evolución del uso que tiene en Kant la distinción entre JP y JE. En la *Reflexion* 3146 datada hacia 1790 Kant ofrece como ejemplo de percepción "cuando toco la piedra siento calor" para contrastarla con el JE "la piedra está caliente". Por mucho que suprima el término JP para solo referirse a la percepción, esta es expresada descriptivamente en términos de un modo subjetivo de representación. Más importante aún, en lo que sigue del pasaje, refuerza el aspecto perspectivístico que tiene el examen para la determinación correcta del concepto de objeto donde hay movimiento de por medio, cuando dice: "Por ejemplo, si se mueven puntos luminosos en la Luna, o en el aire, o en mi ojo" (*Ref* 3146). Se trata del movimiento de un fenómeno físico respecto a otros fenómenos que pueden estar en reposo o en movimiento. Por otro lado, concuerdo con Svendsen en que la distinción

entre JPr y JD está orientada a una declaración de objetividad empírica y considero también que en tanto los JPr evidencian la dimensión reflexionante del juzgar determinante, los JPr deben estar conformados por JP. Más aún, añadiría que en casos poco complejos sus contenidos podrían ser los mismos, aunque correspondan a instancias distintas de la subjetividad.

Como balance final de esta exposición considero que si mi tesis del solapamiento entre estos dos tipos de juicios es correcta, una reconstrucción desde la conceptualidad que ofrece la *KrV* para explicar la dimensión reflexiva del conocimiento y del juzgar determinante en el marco del conocimiento empírico, tendría que tomar en consideración, además de los aspectos relacionados con la estética, la explicación sobre la formación de conceptos empíricos[438] y el esquematismo, un tema como el de la 'unidad cualitativa' relacionada con la doctrina de los conceptos de unidad, verdad y perfección tal como lo sugiere Vigo y que se sustenta en la afirmación de la *KrV* : "[…], debemos buscar aún más alto esa unidad (como cualitativa, §12), a saber, [debemos buscarla] en aquello que contiene en sí mismo, el fundamento de la unidad de diferentes conceptos en los juicios y por consiguiente contiene el fundamento de la posibilidad del entendimiento, incluso en su uso lógico" (*KrV* B 131). Pero también tendría que tomarse en cuenta la doctrina de los predicables a la que me he referido anteriormente y la dimensión no solo perspectivística, sino también lógico-hipotética que forma parte del juzgar provisional, especialmente para dar cuenta de fenómenos naturales complejos cuya verdad no puede determinarse por simple observación. Además de los conceptos derivados de las categorías ya mencionados cabe referir en este contexto, que entre los predicables de los predicamentos de modalidad Kant menciona los de nacer, morir y cambio (Cf. *KrV* A 82/B 108). El mundo natural en sus diferentes manifestaciones y en su inmensa variedad está sometido a los procesos referidos por estos predicables y, entre ellos, el predicable de cambio es precisamente el relacionado con el movimiento, el cual como se ha visto es un acceso privilegiado para mostrar las diversas mediaciones reflexivas tanto respecto a la búsqueda de objetividad como de verdad. Si bien la *KrV* no está destinada a la exposición de todos los conceptos puros derivados de las categorías y Kant solo señala que la implementación completa de ellos debe constituir parte del sistema completo de la filosofía trascendental, lo que sí desarrolló Kant fue una sistemática reflexión sobre la materia móvil posibilitando como bien señala De Mingo (Cf. 1999: 463-4) un concepto empírico de la materia y a la vez una especificación de las leyes de la Naturaleza por la suficiente universalidad que detenta respecto a otros conceptos empíricos. Pero ello requería también de una detenida meditación sobre el modo subjetivo de representación bajo diferentes modalidades. Ahora bien, lo expuesto en el apartado 13.2 sobre la evolución del concepto de *apparentia* no solo es concordante con el uso del concepto de fenomenología en el sentido propedéutico de los primeros años de la década de 1770, sino también con la progresiva distinción de los sentidos que tiene *Schein* y con la diferenciación de este de *Erscheinung* a partir de la cual surge también el sentido de 'modo subjetivo de representación' (*Anschein*), aunque este último más tardíamente; lo cual también es coincidente con el cambio que experimentará en Kant el concepto de fenomenología. En cualquier caso, queda claro que Kant requiere distinguir todas las formas del aparecer, desde lo

[438] En relación con la formación de conceptos es importante señalar que su interés en relación con los juicios provisionales no tendría que restringirse solamente a los conceptos empíricos, sino también considerar su papel en relación con los conceptos filosóficos. Ello supone tomar muy en cuenta la doctrina misma de la definición de Kant. En este sentido es de especial interés la contribución de Martínez, quien ofrece un análisis de un elemento paratextual del *Preisschrift*, para mostrar cómo Kant utiliza el ejemplo del tiempo en esta obra, con el fin de señalar que a pesar de tratarse de un tema que no ha sido satisfactoriamente definido en la metafísica, se puede conocer mucho de un objeto, con certeza y distinción, y se pueden extraer conocimientos de él incluso antes de definirlo (Cf. Martínez, 2017: 44-46). La autora no trata sobre el tema de los juicios provisionales, pero considero que quizá pueda encontrarse algún punto de conexión explícito o implícito en el desarrollo evolutivo de estos dos temas en Kant.

fenoménico hasta lo permanentemente engañoso para sentar las bases de su metafísica. Bajo esta perspectiva se puede apreciar en toda su dimensión en la *Carta a Marcus Hertz de 1772*, por qué para Kant el fin catártico que le asigna a la filosofía en relación con el problema del error, está pensado en conexión con una metafísica que en su plan inicial incluía, por un lado, los principios universales de la sensación, del gusto y de los apetitos sensibles, y por otro, los fundamentos primeros de la moralidad. Ciertamente, Kant tiene todavía un largo recorrido por delante y todo parece indicar que es ya entrada la década de 1780 en la que la concepción esbozada en 1772 tomará el camino de la especificidad que el pensamiento de Kant le dará a las diferentes dimensiones de la razón humana para poder referirse al juicio objetivo, al juicio moral y al juicio estético. Por ello, concuerdo con la Rocca en que la reflexión sobre los juicios reflexionantes estéticos parece ser solo un caso especial de un desarrollo más general del pensamiento de Kant, relacionado con el problema del error y la dimensión intersubjetiva del juzgar (Cf. La Rocca, 2001: 361), en los que también está contemplada la ciencia. En ese sentido considero importante el esfuerzo de reorganizar los elementos de un camino que finalmente Kant no tomó con lo que ello tuvo de ganancia y de pérdida, pero que forma parte, en términos de Svendsen, del suelo proto-fenomenólogico del que parte su pensamiento y de la impronta crítica de este. La reflexión sobre los juicios provisionales y los prejuicios hacen pues de Kant un interlocutor crítico y trascendental contemporáneo de pensadores como Donald Davidson y Hans-Georg Gadamer como lo muestra brillantemente Svendsen, y se podría añadir que quizá de Husserl, pero ese tema tendría que ser parte de otra investigación.

§15. Consideraciones finales complementarias

El contraste entre los modos de representación aquí efectuado a partir del ejemplo de los planetas ha tenido como marco previo la exposición de la distinción de los JP y de JE. En tanto esta distinción ha sido la vía utilizada por Kant para realizar la Deducción trascendental de las categorías en los *Prolegomena*, el ejemplo de los planetas ha sido una ocasión de privilegio para ver en toda su concreción la explicación del error, en lo que se refiere no solo a su origen en la confusión de los fundamentos subjetivos del conocimiento con sus fundamentos objetivos, sino también para confirmar la DIET en lo que se refiere específicamente a la pregunta "¿Cómo podría en tanto que error total provenir de alguna manera del entendimiento y en la medida en que es un juicio, ser considerado como un producto del entendimiento?" (*Log*, AA 09: 55). La explicación proporcionada en la *KrV y* en la *Logik* sobre el lugar del error en el juicio y la fuente de él tanto en la sensibilidad como en la apariencia ilusoria no solo se confirma, sino que se puede situar desde el punto de vista de la lógica trascendental y del conocimiento empírico en el 'modo subjetivo de representación' como la contracara de la determinación objetiva que va precedida de una 'reflexión decisoria' y desde el punto de vista de la lógica aplicada, en el mecanismo de la razón pasiva que opera como una supresión de la instancia reflexiva. Los sentidos no yerran, pero el entendimiento en sus principios universales y necesarios tampoco, y el juicio considerado falsamente objetivo es un juicio en el que ya hay intervención de categorías desde el momento que objetiva un conjunto de representaciones, pues aunque lo haga falsamente, su verdad parcial no está en la correspondencia veritativa con el objeto, ni en la asunción de lo falso por lo verdadero, sino en los principios que lo han hecho falsamente objetivable.

Ahora bien, de modo complementario se puede decir que la relación entre lo que se vio anteriormente sobre las fuentes específicas del prejuicio como expresión del mecanismo de una razón pasiva, así como la forma en la que Kant explica la diferencia entre un orden objetivo y un orden meramente subjetivo de las relaciones causales y de acción recíproca de los fenómenos en las *Analogías de la experiencia*, permiten evidenciar desde una aproximación comparativa

de los puntos de vista psicológico empírico y trascendental lo expuesto que está el ser humano a que,

> por falta de atención (*Aufmerksamkeit*) se deja conducir a aquella influencia de la sensibilidad por la ilusión generada aquí, consistente en considerar como objetivas las causas meramente subjetivas de la determinación del juicio, o en permitir que valga como verdadero, según las propias leyes, aquello que es verdadero solo según las leyes de la sensibilidad (*Log*, AA: 54).

La falta de cuidado (*Acht*) a la que se refiere el ejemplo de los planetas, hace pensar en una falta de detenimiento, pero la falta de atención (*Aufmerksamkeit*) puede sugerir además de lo anterior también precipitación. A ello precisamente se refiere el pasaje de la 'reflexión trascendental' ya citado, cuando dice: "Más de un juicio es admitido por costumbre, o conectado por inclinación; pero por no precederle reflexión alguna, ni seguirle, al menos, críticamente, vale por uno que hubiera tenido su origen en el entendimiento" (*KrV* A 261/B 317). Sin embargo, si se piensa en la falta de atención y en lo que este término sugiere de precipitación, es preciso tomar en consideración la explicación que Kant ofrece del error en la *Logik Wiener*: "Al error lo producen dos componentes: 'la ignorancia' y el 'ansia de saber' (*Begierde zu wissen*)" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 817)[439]. El segundo componente pareciera contrastar con la propensión al mecanismo o uso pasivo de la razón propia del prejuicio, pero en realidad, perfectamente convive con él. Por ello la "desactivación del sentido crítico típico de la duda indagatoria" (Capozzi, 2002: 462)[440] a la que conduce el afán de saber vale también para las otras razones expuestas aquí. Ciertamente, como se ha mostrado en el apartado sobre la meditación, Kant intentó desligar el lugar del prejuicio del lugar del juicio provisional en su pensamiento maduro, pero ello no inmuniza al científico de la supresión de su duda indagatoria por su afán de saber, en tanto humano. Esto sugiere que quizás sea necesario llevar la reflexión sobre la posibilidad del error en el conocimiento científico a un estatus más complejo que el de la pasividad de la razón o la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del juicio. En este sentido, la interpretación planteada por Regvald que encuentra en los principios de las 'anticipaciones de la percepción' y de las 'analogías de la experiencia' elementos constructivos e inductivos en la constitución de lo *a priori*, pueden proporcionar un hilo poco visible pero muy presente en el problema de la antinomia tal como se intentará mostrar en el tercer capítulo.

La dimensión reflexiva del juicio determinante suele tratarse usualmente leyendo la *KrV* desde la *KU*, algo que ciertamente es legítimo y útil. Lo interesante de poner en relación los JP y los JPr es que permiten apreciar el problema de la 'reflexión' en la génesis misma de las dificultades y los vacíos que surgieron desde un inicio respecto a los temas de la objetividad, el error, la verdad y la falsedad para los que se iban alumbrando esbozos de solución y que responden a un ámbito de intereses más generales que no solo revelan la dimensión crítico-hermenéutica que defiende Svendsen sino también la preocupación en Kant por dar forma al concepto de 'razón humana universal', tema estrechamente vinculado con la DIET y con toda su reflexión sobre la verdad y el error, como se intentará evidenciar en el siguiente y último capítulo.

[439] Traducción propia. „Den Irthum erzeugen 2 Stücke, Unwissenheit, und Begierde zu wissen, die ihn eigentlich hervor bringt".
[440] Traducción propia "che disattiva il senso critico tipico del dubbio indagatorio".

CAPÍTULO 3.
LA LÓGICA DE LA APARIENCIA ILUSORIA Y LA SOLUCIÓN DEL CONFLICTO ANTINÓMICO A LA LUZ DE LA DIET

Tomando en consideración que la parte de este capítulo que va del § 20 al § 22, constituye la más extensa y la que requiere una visión de conjunto en relación con el conflicto antinómico, se ofrece en lo que sigue un breve resumen. Lo esencial de los otros parágrafos se ha recogido en la introducción y en las conclusiones, por lo que no es necesario volver a presentar su contenido.

La ilusión trascendental y el error al que conduce se explican por la propia actividad inferencial y unificadora de la razón en tanto facultad de los principios, que al buscar darle a las reglas del entendimiento la mayor unidad sistemática, propicia que la máxima subjetiva de la razón, meramente lógica, se vea impulsada a buscar la condición para un condicionado dado y que dicha búsqueda se tome por objetiva. Ello ocurre en virtud de que en la búsqueda silogística de una condición superior para un condicionado dado, la razón se rige por un principio sintético que ordena dar por cerrada la serie entera de las condiciones, afirmando lo incondicionado. Por esa vía se instaura la misma noción de 'idea de la razón' como 'la unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general'. El error consiste en atribuirle a esta idea una realidad objetiva. En el caso específico del silogismo cosmológico que es el que da origen al conflicto antinómico, el principio explicativo es el mismo, solo que en este caso está en juego la posibilidad de poder realizar o no una síntesis de las condiciones de la totalidad de los fenómenos. Lo que muestra Kant es que en el silogismo cosmológico se da un *vitium subreptionis figurae dictionis*, por el cual la segunda premisa que alude a los condicionados dados en tanto fenómenos, es subsumida en la premisa mayor que dice que 'si lo condicionado está dado, también lo está la entera serie de las condiciones' sin reparar en que en esta premisa el antecedente del juicio hipotético hace referencia a los condicionados dados en términos meramente lógicos. De ello resulta que se concluya la idea de mundo como una totalidad incondicionada de los fenómenos y, por tanto, se piense en el mundo como una realidad existente en sí misma. Si bien son cuatro las ideas cosmológicas que se dan en función de la capacidad de las categorías del entendimiento para formar series, es la misma estructura silogística y el mismo vicio de subrepción el que está presente en las cuatro. La solución integral del conflicto antinómico conjuga pues aspectos lógicos, matemáticos y relativos al principio del papel regulativo de la idea cosmológica en el uso empírico de la razón. Utilizando el instrumental de la lógica formal y de la lógica epistémica, a través del uso de pruebas apagógicas y de la estrategia de llevar la posición contraria a una reducción al absurdo, Kant construye primero un dilema que zanja a través de la distinción de juicios contrarios contradictorios y juicios contrarios dispares o *per disparata*, anulando la pretensión de verdad de las posiciones en contienda para mostrar que ambas son falsas. A partir de aquí Kant introduce lo que algunos autores denominan un dilema destructivo pero que en la *Logik* se define simplemente como dilema y que se basa en una inferencia de la razón hipotética

disyuntiva. Este consistirá en mostrar la imposibilidad del fundamento al que correspondería la aparente disyunción, mostrando que al ser falsos los miembros de esta, también lo es el fundamento.

Se evidencia así que ambos miembros de la disyunción, tanto los que representan a las tesis como los que representan a las antítesis, descansan en una condición inadmisible: la falsa creencia de que el mundo es una cosa en sí, es decir, un conjunto de fenómenos dados como un todo en sí, independientemente de nuestras representaciones. Si bien desde el punto de vista lógico se puede considerar que se ha disipado el conflicto, la solución integral de la antinomia requiere considerar un aspecto matemático, concretamente el concepto de infinito, pues no es casual que Kant haya tenido en cuenta en su propia solución lógica la necesidad de distinguir los juicios infinitos de los juicios afirmativos para los alcances de la lógica trascendental. La exigencia de referirse al mundo como algo infinito o como algo no-infinito refleja perfectamente el hecho de que el mundo tomado como un todo no pueda ser medido. Sin embargo, el que la finitud de nuestro conocimiento nos señale que el mundo en su conjunto es inabarcable y, por otro lado, el que la razón tenga la necesidad de absoluta completud, pone de manifiesto la tendencia dialéctica de la razón. La solución para Kant pasa, entonces, no por eludir la tendencia a lo infinito de la razón expresada en su progreso en el conocimiento, sino por evitar la contradicción. De allí que su reflexión sobre los tipos alternativos de regreso al infinito en las dos antinomias matemáticas, y, especialmente en la segunda, tengan un especial interés no solo porque dan una salida abierta a la búsqueda de las condiciones en las series de composición y descomposición de los fenómenos, sino porque reorientan la tendencia de la razón a introducir un principio constitutivo por uno regulativo de manera viable.

§16. La imposibilidad de contradecir la lógica de la verdad y los principios de la razón según la doctrina del error

La DIET, tal como se ha mostrado en el primer capítulo de este trabajo, tiene su fundamento en principios del entendimiento y la razón que exponen en sí mismos los criterios de verdad formal, es decir, las características lógicas universales de la concordancia del entendimiento consigo mismo (Cf. *KrV* A 59/B 84). Estos son los principios de contradicción, razón suficiente y tercio excluso. Sin embargo, la DIET tiene unas implicancias que trascienden el ámbito de la lógica formal. Se trata de la lógica trascendental y en ella de la explicación del error tanto empírico como metafísico. Si bien el lugar del error en cualquier caso es el juicio, la causa del error empírico, como se ha visto en el segundo capítulo, es la confusión del 'modo subjetivo' de representación con el 'modo objetivo' del mismo. Ahora bien, independientemente de los factores que intervengan en la producción del juicio, lo cierto es que es posible explicarlo dentro de las coordenadas de la Analítica trascendental entendida como una 'lógica de la verdad' que fundamenta la verdad trascendental, lo cual permite confirmar la afirmación de la DIET según la cual "todo error en el que puede caer el entendimiento humano es, empero, solamente *parcial* y en cada juicio erróneo tiene que haber siempre algo verdadero" (*Log*, AA 09:54). Sin embargo, se presenta la dificultad de cómo interpretar respecto a un juicio objetivo o simplemente empírico que la parcialidad de su verdad, en caso de ser erróneo, radique en la imposibilidad de que este pueda contradecir las leyes del entendimiento y la razón, pues, en ese caso sus principios no se reducen a los criterios lógico-formales del entendimiento, sino que también han de considerarse los principios lógico-trascendentales de este. Bajo mi punto de vista, hay dos posibilidades de interpretar este aspecto de la DIET. La primera es considerando que la exigencia de no contradicción de los principios de la razón y el entendimiento con sus leyes es anterior en tanto supuesto y fundamento a todos los criterios de verdad y que la no contradicción de sus principios se da a diferentes niveles, es decir, formal (criterios lógicos de

verdad formal), material (verdad empírica-verdad trascendental) así como formal-material (posibilidad del objeto en general-verdad trascendental). La otra opción que no necesariamente está reñida con la anterior es otorgándole al 'criterio de verdad formal' un protagonismo mayor que el que se le suele dar. Ello significaría distinguir en él lo que son los criterios lógicos de la verdad formal y el principio rector de esta que consiste en "la concordancia de un conocimiento con las leyes universales y formales del entendimiento y de la razón" (*KrV* A59/B 84). Esto significa que este principio operaría en el ámbito de la lógica formal atenido a los criterios lógico-formales de todo pensar, pero en la lógica trascendental lo haría legitimando el que los principios lógico-trascendentales independientemente de su posibilidad de referencia material deban concordar con las leyes del entendimiento. Solo así es posible entender que Kant vuelva sobre este tema en el apartado *De la apariencia ilusoria trascendental*, precisamente en el contexto de un pasaje anteriormente analizado, donde explica que el error no radica ni en los sentidos por sí solos ni tampoco en el entendimiento sin el influjo de la sensibilidad, para afirmar que "en la concordancia con las leyes del entendimiento consiste lo formal de toda verdad" (*KrV* A 294/B 351), habiendo justo antes explicitado que si el entendimiento actúa solo según sus leyes "el efecto (el juicio) debe concordar necesariamente con esas leyes" (*KrV* A 294/B 351). Está claro que el juicio no puede ser producto de leyes meramente formales, sino más bien trascendentales. Por lo tanto, bajo mi punto de vista, al referirse Kant a lo 'formal de toda verdad' en este contexto ya no está pensando solo en los criterios lógico-formales de la lógica general, sino en lo formal de los principios lógico-trascendentales como principios universales y necesarios del entendimiento, que siendo fuente de verdad no pueden introducir lo erróneo en un juicio. Como bien observa Straulino (Cf. 2015: 261), en el apartado de la *KrV* en el que Kant expone el criterio lógico formal no aparece para nada el principio de contradicción y está claro que ni este ni los otros dos principios lógicos formales pueden explicar por sí solos la construcción de un juicio. En los juicios que versan sobre objetos de la experiencia posible (dejando de lado lo formal sensible) lo formal de toda verdad a nivel intelectivo lo conforman, pues, los principios universales y necesarios que constituyen la 'verdad trascendental' y que hacen posible 'el juicio' tanto como la 'verdad empírica', sin por ello, conjurar la posibilidad del error.

No obstante, la prueba de fuego de la DIET en relación con la *KrV* está aún por ser explorada en este tercer capítulo como consecuencia, al menos en parte, de dos cuestiones ya anticipadas: a) la posibilidad de que los principios lógicos contradigan al objeto y b) la posibilidad de contradecir la 'lógica de la verdad'. Lo anterior explicará en buena medida c) la indagación sobre la posibilidad de que la razón se contradiga a sí misma. Los puntos a y b han sido ya explicados en el primer y segundo capítulo[441] y constituyen dos formulaciones bajo las cuáles Kant puede explicar, en primer lugar, desde su reflexión sobre la verdad y el error, el problema que supone la pretensión de usar la lógica formal como un *organon* del conocimiento, sin haber establecido los principios que rigen el conocimiento objetivo, es decir, en ausencia de una lógica de la verdad como la que proporciona la analítica trascendental. En segundo lugar e íntimamente ligado con lo anterior, dichos puntos permiten entender que cualquier contradicción de los principios de la lógica de la verdad y su condición primera de que deba darse necesariamente una intuición a la cual puedan aplicarse dichos principios para que haya conocimiento objetivo, es una contradicción del objeto: "pues ningún conocimiento puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto, y por tanto, toda verdad" (*KrV* A 63/B 88).

[441] Véase *supra* § 2. La doctrina de la imposibilidad del error total (DIET) como posible pauta de lectura de la *Crítica de la razón pura*; 6.3.1 Criterio formal de verdad y el error y §10. "División de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales".

Sobre qué relación guarda el quebrantamiento de las condiciones impuestas por la lógica de la verdad con la ilusión trascendental y cómo esta produce el fenómeno más extraño de la razón en la antinomia, entendida como un conflicto de la razón consigo misma, se ocupará este capítulo. Sin embargo, dado que el objetivo principal del capítulo es mostrar la compatibilidad de la DIET con el reconocimiento de una antitética de la razón, previamente se dará paso a la exposición de un conjunto de apartados relacionados con los tópicos asociados a la DIET, en su vínculo con la idea de una razón humana universal con la que está estructuralmente asociada El conjunto de estos temas debe ser entendido como una explicitación de la racionalidad que subyace conduciendo el trabajo de la *KrV* al dar cuenta de la razón como fuente de verdad, pero también de error e ilusión, así como de su naturaleza esencialmente dialógica.

§17. Razón humana universal e imposibilidad del error total

La DIET puede entenderse como una expresión de la profunda confianza en las posibilidades de la razón, en tanto constituye una de las facetas de la idea de una 'razón humana universal' (*allgemeine Menschenvernunft*) que conjuga tanto lo que esta tiene de plural como lo que tiene de universal. Razón plural no entendida como mera tolerancia y coexistencia de opiniones sino "como una razón participativa en las razones del otro con el fin de evitar errores en ambos lados" (Macor, 2013: 192) y universal en tanto razón compartida por todos y cada uno de los hombres, en virtud de la cual es posible la concordancia, la discrepancia y la superación de la misma, en una dinámica en la que siempre se debe apelar al juicio racional del otro sobre la base de una misma racionalidad común: "El juicio de cualquiera que refute mis razones es mi juicio, una vez que, luego de haberlo opuesto al platillo del amor propio, y de haberlo pesado en ese platillo contra mis presuntas razones, le he encontrado más sustancia" (*TG*, AA 02: 349).

Desde el punto de vista histórico la idea de una razón humana universal en tanto posibilitadora de consenso puede ser pensada como una aspiración, pero en tanto posibilitadora de crítica racional es el presupuesto sin el cual no sería posible explicar el programa de la ilustración[442] ni su relación con el desarrollo de la propia filosofía moderna en general y del lugar que ocupa en ella la filosofía de Kant en particular.

Norbert Hinske, quien ha dedicado buena parte de sus trabajos[443] al estudio del tema de la razón humana universal en su relación con la DIET y el pluralismo en Kant en el marco de la Ilustración alemana, considera que las ideas de razón, libertad, igualdad, democracia, etc., con las que se suele caracterizar la Ilustración son demasiado amplias y difusas para entenderla en sus rasgos específicos. Por ello ha desarrollado una tipología[444] que, al margen de lo que caracterizó a los movimientos regionales particulares de la Ilustración en la Europa de los siglos XVII y XVIII, pueda servir de orientación para entenderla mejor en sus rasgos comunes[445].

---

[442] Sobre la justificación de la Ilustración como programa, véase N. Hinske (2009: 13).

[443] Véase Hinske, 1980b: 17-63; 1986; 1989; 1990, 67-100; 1993, 103-121; 1999: 45-116; 2009a, 83-92; 2009b, 7-19.

[444] Cf. Hinske (1990: 71-86); (1993: 61); (2009: 13).

[445] Si bien el autor ha desarrollado una tipología de las vigas maestras que caracterizaron a la Ilustración Alemana en más de uno de sus trabajos; en su estupendo artículo *¿Quiénes son los herederos de la ilustración?* señala claramente que su propuesta de establecer unos criterios para poder reconocer si se es ilustrado o no, no puede circunscribirse a un movimiento regional, sino a unas ideas específicas en las que todo aquel que se reclame heredero de ella pueda reconocerse. Su alusión a los ideales de razón, libertad e igualdad, además de la generalidad que los caracteriza, no deja de ser un reclamo implícito a la identificación de este proceso con la ilustración francesa. En ese sentido, si bien centra su atención en el caso específico de la idea de la imposibilidad del error total y reconoce que esta forma parte del acervo de la Ilustración alemana, la tipificación más general en la que esta idea se inscribe aspira a dar cuenta de las ideas específicas de la ilustración como movimiento europeo. Si nos aproximamos con una mirada crítica a su pretensión, el que el autor termine centrando su atención en una idea que se desarrolla con vigor principalmente en la Ilustración alemana pese a que, en principio, pretende ser válida para el movimiento europeo en general y de cara a la actualidad, puede leerse como una forma de dotar la reflexión sobre la ilustración desde la genuina comprensión de esta en el pensamiento de Kant y sus pares alemanes, en vez de asimilar a Kant y a otros pensadores ilustrados

Distingue así las ideas programáticas (*Programmideen*), las ideas polémicas (*Kampfideen*) y las ideas de base (*Basisideen*) que corresponden respectivamente a la pregunta por los fines que buscó la ilustración, aquello que combatió y las directrices que la guiaron sigilosamente. Entre las ideas programáticas está la propia idea de la ilustración entendida como programa, la idea del pensar autónomo y la idea del autoperfeccionamiento. Conforman las ideas polémicas las cuestiones del oscurantismo, el prejuicio, la superstición y la exaltación mística. Finalmente, se consideran ideas de base la idea de la destinación de todo ser humano, la idea de la razón humana universal y en muy estrecha conexión con esta la DIET. Ahora bien, tanto la Ilustración en general como las diferentes concreciones regionales de esta representan un universo tan vasto y complejo que no será materia de este desarrollo, por lo que se continuará remitiendo oportunamente a algunos de los estudios más importantes, sobre todo en lo que respecta a la Ilustración alemana[446].

La relación entre la idea de una razón humana universal y la DIET, explicada en su significación antropológica y mundana, radica en asumir que la imposibilidad del error total en un potencial interlocutor supone reconocer que este es portador de una racionalidad que comparte por igual con todos los hombres y por la cual merece ser escuchado. La convicción de una racionalidad compartida opera de manera general en la cultura ilustrada moderna como una pauta de conducta que dispone a la conversación y a la confrontación de posiciones sobre diferentes ámbitos del saber de manera intensa y constante entre los intelectuales y los pensadores de la época[447]. La correspondencia de Kant es una muestra de cómo comparte a través de ella no solo las preocupaciones y proyectos en los que está embarcado en las diferentes etapas de su pensamiento, sino de su propia reflexión sobre lo que representa la búsqueda de consenso entre sus pares, como lo muestra la muy conocida *Carta* a Lambert de diciembre de 1765, donde dice: "es para mí un placer nada pequeño que Usted haya advertido la feliz coincidencia de nuestros métodos; algo que yo percibí en repetidas ocasiones en su escritos, y que ha servido sirvió para acrecentar mi confianza en ellos, como si se tratase de una prueba lógica, que muestra que esos pensamientos tienen su traza en la piedra de toque de la razón humana universal" (*Br*, AA 10:55, trad. 2005). Una práctica común en Europa como el intercambio epistolar e intelectual entre pensadores para la discusión de sus ideas, se explicita aquí por Kant no solo haciendo referencia a las coincidencias compartidas con Lambert, sino también haciendo de esa coincidencia objeto mismo de reflexión y teorización cuando asocia la piedra de toque de la razón humana universal a una prueba lógica, pues con ella está haciendo referencia implícita al criterio externo de la verdad[448]. Si desde el punto de vista estrictamente lógico este criterio se basa, tal como está expuesto en la Doctrina del método, en el principio *consentientia uni tertio consentiant inter se*, desde el punto de vista lógico-antropológico este criterio se convierte en norma para oponer al prejuicio del egoísmo lógico la consideración del juicio de los otros.

El egoísmo lógico consiste "en la excesiva confianza depositada en uno mismo" (*V-Anth/Blomberg*, AA, 24: 187, trad. 2013) que se manifiesta como la "indiferencia respecto al juicio de los otros como criterio de verdad de nuestros juicios" (*Refl* 2564, AA 16: 48). La forma de contrarrestarlo es a través del reconocimiento de la necesidad de una razón

bajo concepciones desviadas de lo que considera que fueron las auténticas aspiraciones de la ilustración. Independientemente de qué tan representativa pueda ser su tipología, lo que me parece muy legítimo en su empeño, es que siendo Kant uno de los grandes pensadores de la ilustración, se dé a conocer lo que en su pensamiento se cristaliza como tal y todo lo que conduce a él, de modo que el debate sobre la ilustración cuente con una adecuada interpretación de su aporte.

[446] Véase *infra* notas 452 y 453.

[447] Sobre este tema véase el artículo sobre la figura de Lebiniz de Vázquez Lobeiras (2017:125,138). Para el vínculo con la doctrina de la DIET véase también Hinske (2009: 83-92).

[448] Sobre este punto véase *supra* 12. 3. El tener por verdadero y la apariencia en el prejuicio y en el juicio.

participativa en la "que el juicio de los otros sea un criterio externo de la verdad" (*Refl* 2564, AA 16: 48) la cual, entre otras cosas, debe acompañar para Kant el trabajo de los filósofos. En este sentido, la correspondencia citada es solo el botón de muestra de la búsqueda de consenso y de la forma mancomunada como Kant concibe el trabajo de los filósofos (Cf. *KrV* A XIX) a la vez que la evidencia de una concepción comunitaria[449] de la verdad: "la razón no está hecha para aislarse sino para estar en comunidad" (*Refl* 897, AA 15: 392)[450]. En este contexto cabe tener muy en cuenta que el apartado de la *Logik* sobre las perfecciones del conocimiento según la modalidad contrapone el prejuicio de la autoridad al prejuicio del amor propio o del egoísmo lógico, pero ambos se sitúan en un extremo nocivo respecto a promoción del pensamiento ilustrado bien entendido. El egoísmo lógico no debe confundirse con el *dictum* ilustrado del *¡sapere aude!* Pues ello sería una distorsión o una mutilación del ejercicio crítico de la razón, completamente ajeno al espíritu de pluralismo que la idea del hombre como ciudadano del mundo tiene para Kant y que consiste en "no considerarse ni comportarse como si uno abarcara en su Yo al mundo entero" (*Anth*, AA 07: 130). El tema del prejuicio, como ya se anticipó en el capítulo anterior, tendría dos vertientes; una relacionada con el mecanismo de la razón pasiva al que se le ha dedicado ya una especial atención; la otra, relacionada con el egoísmo lógico que se acaba de explicar y que como se adelantó está asociado al prejuicio del sistema y de la unidad (*Log*, AA 09: 80). El egoísmo lógico, como bien ha señalado Mc Bay (Cf. 2015: 20) forma parte de un conjunto de aspectos que guardan relación con la crítica de Kant a la metafísica, por ejemplo, con la imagen del metafísico especulativo cuando opone en la *Disciplina* "la arrogancia de la especulación al modesto, pero sólido conocimiento de sí mismo" (*KrV* A 735/B 763). Entre estos aspectos es importante retener, por ahora, el prejuicio de la unidad, pues, como es ostensible, ejerce una gran influencia en la misma tendencia metafísica de la razón.

La teorización de la DIET con todas sus implicancias será una contribución de la Ilustración alemana. En dicha teorización lo que se discute es la posibilidad de un error absoluto en la propia razón humana o en las producciones de esta. Esta idea está dispersa en toda la obra de Kant bajo diferentes versiones, desde sus más tempranos escritos hasta los más tardíos, como lo ha puesto de relieve Hinske (Cf. 1980b: 35-43), aunque como se verá en uno de los siguientes subapartados[451], su vínculo con la DIET se perfilará mejor en el pensamiento maduro de Kant. Sin embargo, la idea de una razón universal común en todos los hombres asociada al problema del error, puede rastrearse en su configuración filosófica más allá de las fronteras regionales. De manera más precisa, se podría decir que la idea de una razón humana universal, aun cuando no con esa expresión ni en todo su significado, en cierto modo, y en su vínculo con el tema del error está presente en un autor como Descartes[452] que, si bien es considerado como el primer gran filósofo moderno, no forma parte del programa de la ilustración que se plasma como tal

[449] Caimi recoge una serie de pasajes que ponen en evidencia que la idea del trabajo en común es uno de los motivos fundamentales en estudio de la evolución del pensamiento de Kant (Cf. Caimi, 1999: 346).

[450] Traducción propia „Die Vernunft ist nicht dazu gemacht, daß sie sich isolire, sondern in Gemeinschaft setze".

[451] Véase *infra*17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo.

[452] Aunque ni Descartes en Francia ni Leibniz en Alemania sean considerados de pleno derecho pensadores de la Ilustración, Cassirer destaca que la filosofía del siglo XVIII en Europa está marcada por la confluencia del pensamiento de ambos filósofos en la que Leibniz aparece como el pensador que desarrolla todas las consecuencias del pensar analítico propuesto por Descartes, pero también introduce en diálogo con él una visión dinámica de la realidad (Cassirer, 1993: 44-53). Ciertamente, el caso de Leibniz es más polémico a la hora de situarlo fuera o dentro de la Ilustración alemana. Pues de acuerdo con Vázquez Lobeiras tanto las figuras de Thomasius como la de Leibniz explican la configuración de la Ilustración alemana, el primero desde la institución universitaria y el segundo a través de un intenso diálogo postal filosófico desde las cortes a las que su actividad profesional lo obligaban a desplazarse constantemente. Sin embargo, la autora señala que es el academicismo wolffiano el que introduce en la institución universitaria en Alemania tanto el pensamiento de Descartes como el de Leibniz (Cf. Vázquez Lobeiras 2017:125,138).

en el siglo XVIII[453]. Sin embargo, un contraste entre su concepción de la razón y la de Kant es de gran utilidad para mostrar la novedad del concepto kantiano. Ahora bien, es importante aclarar que el vínculo aludido en Descartes entre razón humana y error no se efectúa con algo que en su pensamiento represente lo que la DIET en Kant, ni tampoco con relación a todos los problemas respecto a los cuáles Kant problematiza la cuestión de la verdad y el error. Por ello, es preciso previamente señalar el contexto filosófico inmediato a partir del cual Kant elabora su filosofía y la forma cómo su pensamiento se hace eco de los temas con los que la reflexión sobre el error se asocia en ese ámbito de referencia.

La afirmación de Hinske (Cf. 2009:14) de que la DIET forma parte del acervo de la Ilustración alemana se puede ratificar cuando se observa a más de uno de sus representantes pronunciándose expresamente sobre la posibilidad o imposibilidad de un error total en el juicio, la razón y el conocimiento. Incluso algunos de ellos admiten la porción de verdad que se encuentra en el prejuicio o en la exaltación. Entre estos autores se encuentran Darjes[454], Meier[455], Mendelssohn[456] y Wolff[457], pero todos ellos se alinean en general a favor de la versión débil de la DIET que admite en mayor o menor grado la posibilidad de un error total (Cf. Hinske, 1980: 49). De otro lado, Lambert[458] junto a Kant representarían la vertiente más radical de la DIET al negar la posibilidad de un error total de la razón. Ahora que se han ofrecido unas breves referencias a los pensadores de la escuela alemana cuya reflexión se da en menor o mayor medida en torno a la DIET, se pasará a mostrar entre otras cuestiones que buena parte de estas preocupaciones se retrotraen a problemas originadas por el pensamiento de Descartes

[453] Hinske hace referencia al siglo XVIII cuando alude a la comprensión de la Ilustración en general como programa, aunque está claro que se centra principalmente en la Ilustración alemana. No se refiere al período en el que surgen los primeros pensadores ilustrados en Europa, tema que ha sido objeto de discusión. Las ideas de la Ilustración se van extendiendo por Europa y el mundo bajo diferencias regionales que condicionan su desarrollo de una forma particular. En este sentido, la Ilustración Alemana no solo es más tardía que la Ilustración en Francia y en Inglaterra, sino también más conservadora, cuestión que entre otros aspectos explica que la Ilustración Alemana se haya caracterizado por mantener en el ámbito filosófico disciplinas como la lógica y la metafísica. En cualquier caso, hay consenso entre los historiadores de la filosofía en que la Ilustración Alemana surge a fines del siglo XVII con el ingreso de Christian Thomasius a la institución universitaria. Según la cronología establecida por Wundt, la primera generación, con Christian Thomasius como principal representante, abarcaría desde el 1690 hasta el 1720; la segunda, con Christian Wolff a la cabeza, iría desde el 1720 hasta el 1750 y la tercera, en la que se consuma la superación del wolffianismo, abarcaría desde el 1750 hasta el 1780 (Cf. Wundt, 1964: 1 y ss). Sobre la periodificación, desarrollo, características y representantes más destacados de la Ilustración Alemana consúltese también: (Ciafardone, 1990: 15 y ss); (Beck, 1969: 244 y ss.); (Tonelli, 1977:102 y ss.) y (Vázquez Lobeiras, 2017: 125-138).

[454] "Nullam esse tam falsam opinionen, quae non habeat aliquid veri admistum licet illud admistiones cuiusdam falsi obfuscetur" "Ninguna opinión es tan falsa, que no se mezcle con la verdad, aunque la misma quede oculta por la mezcla con algo falso". Joachim Georg Darjes, *Elementa metaphysices*, [Bd. I, Jena 1743 (Bd. II, Jena 1744), S. 277 §1]. La cita con la referencia ha sido tomada de Hinske (1980b: 49). La traducción es propia y se ha tenido en cuenta para ella la traducción de la cita de Hinske del latín al alemán.

[455] Sobre la posición de Meier acerca de la DIET véase *supra* 3.2. Apuntes sobre el error en la *Jäsche Logik* y en la *Crítica de la razón pura*.

[456] Mendelssohn considera que en lugar de burlarse de los prejuicios se debe distinguir en estos la verdad del error. Así mismo, reconoce también que el fanatismo (*Schwärmerei*) tiene algún punto de verdad. El fanatismo es para él como para toda la Ilustración un concepto colectivo que engloba tanto la superstición absoluta como el misticismo (Cf. Altmann, 1972: 17). Sobre el tema del *Enthusiasmos* y la *Schwarmerei* véase también Rodríguez (2014, 59-78).

[457] "Siempre lo he entendido así y sigo opinando que, si uno quiere refutar un error, debe ir a la base de lo que necesita para probar el error y así separar lo verdadero de lo falso. Porque rara vez habrá un error que no conlleve algo de verdad" (Wolf, 1973 [1733]: 267). Traducción propia ["Ich habe allzeit davor (dafür) gehalten und bin noch der Meynung, dass, wenn man einen Irrthum wiederlegen will, man auf die Grunde loβ gehen müsse, die man braucht der Irrthum zum erweisen, und dabey das Währe von dem Falschen absondern: Denn es wird Selten ein Irrthum seyn, wo nicht etwas Wahres mit dabey ist„].

[458] "Lo verdadero está de tal manera arraigado en cada ser pensante que, sin pensar algo más es imposible pensar, y que incluso el error ha de tomar prestado algo de lo verdadero, porque sin mezclar algo verdadero no es posible errar" (traducción propia). ["Das Wahre ist bei jede Denkenden Wesen so eingewurtzelt, daβ man, ohne etwas mehr zu denken, gar nicht denken kann, und das selbst der Irrthum von dem Wahren borgen muss, weil man, ohne Wahres mit einzumengen, nicht irren kann"] (Lambert, 1990 [1764], §259: 585).

17.1. Descartes y Kant ante la posibilidad del autoengaño y del error total

Si se retoma ahora la reflexión anticipada anteriormente sobre la forma cómo el surgimiento de la modernidad[459] ofrece en cierto modo algunos elementos de base a la ilustración en general, parece pertinente plantear algunos puntos de vínculo y contraste sobre la concepción de razón entre Descartes y Kant como marco de referencia para el contraste más importante acerca de la posibilidad del engaño y el error en uno y otro, toda vez que la filosofía del primero supone plantearse también preguntas radicales respecto a las posibilidades de la razón humana. En dicho sentido, una aproximación a las variantes de la reflexión sobre la DIET ligada a la idea de una 'razón humana universal' así como el conjunto de problemas filosóficos a los que ambos temas están asociados, hacen pensar que la fuente inspiradora no necesariamente directa, pero si originaria de este tópico se puede retrotraer a Descartes. El pasaje del *Discurso del Método* donde se puede encontrar condensado de manera bastante elocuente el significado primario de la razón humana universal –aunque Descartes no acuñe esta expresión– así como su vínculo con el error, dice:

> El buen sentido [*bon sens*] es la cosa mejor repartida del mundo, pues cada cual piensa que posee tan buena provisión de él, que aun los más descontentadizos respecto a cualquier otra cosa no suelen apetecer más del que ya que tienen. En lo cual no es verosímil que todos se engañen, sino que más bien que esto demuestra que la facultad de juzgar bien y distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o la razón [*raison*], es naturalmente igual en todos los hombres; y por lo tanto, que la diversidad de nuestras opiniones no proviene de que unos sean más razonables que otros, sino tan solo de que de que dirigimos nuestros pensamientos por derroteros diferentes y no consideramos las mismas cosas. No basta, en efecto, tener el ingenio bueno; lo principal es aplicarlo bien (*AT*, VI, 1, trad. 1997)[460].

La afirmación de la igualdad del buen sentido o razón[461] en todos los hombres constituye el significado primario de la razón humana universal, aunque ciertamente Descartes dista de

[459] Esta relación se puede apreciar mejor si se tiene en cuenta que en sus líneas de origen hay un vínculo muy estrecho entre la naciente filosofía moderna y el concepto de *Aufklärung*. Pues la primera es en gran medida el resultado del problema que plantean los conceptos claros y distintos presentes en Descartes como el objetivo de un programa de clarificación y superación de representaciones oscuras (Cf. Hinske: 1990: 71). El programa del conocimiento claro y distinto revela también una profunda confianza en las posibilidades de la razón y junto a otros aspectos del pensamiento de Descartes que serán analizados en lo que sigue permitirán mostrar que el contraste del vínculo entre razón y error entre ambos pensadores, pondrá de manifiesto hasta qué punto se puede considerar que la idea de una 'razón humana universal' en sus rasgos primarios de fe en la razón, igualdad en la dotación racional de los hombres y afirmación del sujeto autovalidador, prefiguran y sirven de base común a la filosofía moderna y a la Ilustración aunque, ciertamente, no con todos los rasgos que dicha idea adquiere en el pensamiento de Kant.

[460] La introducción de los términos entre corchetes es propia.

[461] Sobre el uso del término razón cabe advertir que, si bien en el *Discurso del método* del pasaje citado hay un uso expreso de este como sinónimo de sentido común, en las *Meditaciones*, Descartes no hará uso de ese concepto sino de la noción de entendimiento (*intellectus, entendement*), el cual, junto con la voluntad y sus respectivas manifestaciones, son dos modos fundamentales de la *res cogitans* o espíritu. El proceso que se lleva a cabo en la *Meditaciones* III, IV y V para recuperar la confianza en aquello que se ha puesto en duda en las dos primeras meditaciones es conocido entre algunos autores como el 'estatuto de validación de la razón' (Cf. Kenny,1968: 173 y ss.), (Cf. Williams, 1978: 182). El problema que presentaría este procedimiento es que para efectuar el restablecimiento de la confianza en los verdades y capacidades que se han puesto en duda Descartes estaría presuponiendo inferencias, razonamientos, juicios que corresponderían a una sola facultad que se puede considerar como razón. Sin embargo, de acuerdo con Kenny y Vallota no hay en el sistema de Descartes ninguna facultad que reúna todas las funciones que se asocian con la razón y que, por tanto, dicha caracterización resulta vaga y ambigua. El segundo desarrolla una explicación de las causas subjetivas del error en la Cuarta meditación que resulta orientadora para quien quiera profundizar en ese tema (Cf. Vallota, 1995: 112). Hechas estas salvedades, el paralelo con Descartes se justifica en la medida en que Kant también asocia su idea de una razón humana universal con la noción de sentido común, aunque ese vínculo experimentará una evolución (véase *supra* 17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo). Por otro lado, Kant entabla una crítica directa a Descartes en relación con ciertas asunciones sobre el sentido común en loa *Träume* (véase *supra* 17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo). Cabe indicar, no obstante, que Kant no usa esta expresión en los contextos específicos en los que da cuenta del conocimiento objetivo, es decir, de las facultades involucradas en este, pero sí utiliza el concepto de entendimiento que es a fin de cuentas la facultad a partir de la cual se pueden plantear las principales semejanzas y diferencias. Ciertamente,

extraer todas las consecuencias que extraerá Kant. Ello, en gran medida, en virtud de los supuestos ontológicos de su pensamiento. Según este pasaje dado que todos los hombres comparten la misma capacidad para distinguir lo verdadero de lo falso a través del juicio, la diversidad de sus opiniones no puede atribuirse a la remota posibilidad de que todos se equivoquen a la vez, es decir a una incapacidad natural para encontrar la verdad, sino al problema de la forma cómo se emplea y aplica el ingenio, es decir, a un problema de método. Así mismo, lo poco verosímil de que todos se equivoquen a la vez no significa tampoco que todos tengan algo de razón en la diversidad de sus opiniones y que acierten en algo respecto al juicio emitido, pues en la medida en que la razón "está entera en cada uno de nosotros" (*AT*, VI: 2, trad. 1997), los que se equivocan no lo hacen por su incapacidad para abarcar en su ser individual la razón y por consiguiente la verdad, así como tampoco el que arriba a esta lo hace por la superioridad de tener una razón de la que otros carecen, pues en Descartes "la racionalidad no constituye una idea a la que debe apuntar el enjuiciamiento individual, sino que es, más bien, la propiedad que constituye *ontológicamente* al ser de un individuo, su ser como *res cogitans*" (Sánchez, 2013: 250). A diferencia de Kant, la idea de racionalidad en Descartes no se entiende, pues, como un punto de llegada que se conquiste considerando el juicio y el consenso con los otros, sino como algo ya dado y al alcance de cada individuo que siga el método correcto. Con relación a esta consideración conviene recordar la tesis de Vázquez Lobeiras (Cf. 2004: 79) sobre la dessustancialización del Yo pienso que se produce en el pensamiento de Kant. Al erigirse el sujeto kantiano en la fuente de la que depende la misma lógica, el Yo pienso es la fuente última de los principios universales y necesarios que rigen todo conocimiento y todo pensar. Más aún, se puede decir que precisamente porque se trata de principios lógicos que están vaciados de contenido material, el conocimiento debe constituirse desde sí mismo[462] a partir de lo dado.

La idea de una razón humana universal en Kant supone también ante todo esa igualdad, pero en virtud de ella no se piensa la cuota de razón como algo dado y completo en cada ser humano sino como capacidad y, por lo tanto, como el derecho a que a cada uno se le reconozca esa "razón humana común (*gemainschaftliche Menschenvernunft*)" (*ÜE* 02: 218) que todos los hombres comparten, lo que supone a su vez de manera aún más destacable la conciencia de su "participación en las faltas (*homo sum*)[463] de la razón universal humana (*allgemeine*

---

la de Kant es una concepción de razón mucho más compleja y con más variantes que la de Descartes. Sin embargo, ello no significa que no se pueda articular en los desarrollos de cada uno de estos dos pensadores una explicación de la concepción de racionalidad que se desprende de la forma de cómo plantean el problema de la posibilidad de la verdad y el error en sus respectivas filosofías. En cualquier caso, los matices que he introducido al inicio del texto, circunscribiendo el contraste entre Kant y Descartes al vínculo razón-error en cada uno, eliminan estos problemas de interpretación sin renunciar al vínculo más importante que es el motivo fundacional y fundamentador de la filosofía moderna poniendo a prueba la razón

[462] La diferencia con Kant más que respecto a la relación del sujeto con lo dado radica en la idea de una constitución del conocimiento desde el sujeto a partir de principios *a priori* 'adquiridos' originariamente desde el propio entendimiento y la sensibilidad. Es importante esta aclaración porque la experiencia en Descartes juega un papel de suma importancia y la idea de una *res extensa*, tal como lo explica S. Turró (Cf. 1989: 23ss.) en el estudio introductorio de su traducción del *Tratado de la luz*, no se desprende de un juicio analítico a partir de la noción de cuerpo, sino que es deducida también en Descartes, quien debe explicitar el marco teórico en el modelo mecánico que fundamenta el proceder empírico. Dicho marco lo constituye la caracterización de la materia como sustancia extensa geométricamente determinable, la cual puede ser concebida con absoluta claridad por oposición a algo que pueda contener alguna oscuridad, es decir, la más mínima contradicción. Tanto esta concepción de lo físico como el conocimiento del mundo a partir de ella tiene como sustento la infinita capacidad creadora de Dios. Si en el *Tratado de la luz*, a partir de esta caracterización de la *res extensa* se deducen los principios del movimiento de inercia, acción/reacción y movimiento rectilíneo; en las *Meditaciones metafísicas* se fundamenta el conocimiento de la verdad geométrica del mundo físico en Dios, es decir no de la geometría sino de la naturaleza corporal de las cosas en tanto pueden ser objeto de las demostraciones de los geómetras. Dios es concebido así, como un ser que no engaña porque el conocimiento de él, en tanto principio del que dependen todas las cosas y certezas, aleja del error en los juicios cuyos fundamentos son claros (*AT*: IX, 55-56, trad. 1993).

[463] La referencia textual dice: „Theilnehmung an den Gebrechen (*g homo sum* etc etc. Chremes.) der allgemeinen Menschenvernunft". A lo añadido por Kant sigue: "[Adickes: cita de Terencio *Heautontimorumenos,* I, I, 25,AA 29324-25]"

Menschenvernunft)" (*Refl*. 2269, 16: 293), es decir la participación en sus defectos y en sus errores. La idea de una razón humana universal encierra una tensión y complejidad en sus términos pues apela a la universalidad, pero también a la razón de cada individuo. La tensión entre lo universal y lo individual que ella encierra implica que esta no se entienda en tanto '*allgemeine*' como una razón privada, pero en tanto '*Menschenvernunft*' no se trata tampoco de una razón divina que esté en posesión de la verdad absoluta, una e indivisa, sino de una razón siempre particular que solo puede estar en posesión parcial de la verdad, pues el precio de su universalidad es su participación siempre limitada (Cf. Hinske, 1980b: 37). En suma, se trata de una razón universal pero constitutivamente finita. En este sentido, la conciencia de la finitud de la razón humana no es pensada en Kant como en Descartes[464] solo en relación con la perfección divina[465] sino también en relación con la propia razón humana universal compartida por todos los hombres que debe entenderse necesariamente como activamente complementaria. Ello conlleva una actitud de apertura respecto a la verdad que puede detentar el otro para reconocer realmente la posible verdad en cada uno. Si bien en el *Discurso del método* Descartes confiesa la necesidad de comunicar sus hallazgos con el fin de que, "juntando así la vida y los trabajos de varios llegásemos todos juntos mucho más allá de dónde puede llegar uno en particular" (AT VI: 63, trad. 1997), se trata de un recurso para contrarrestar la brevedad de la vida y la falta de experiencia, la que explica la invocación a otros ingenios para avanzar sobre un camino que él considera ya encontrado e infalible para dar con la ciencia. Ciertamente hay una enorme confianza en la razón que se plantea a través de estas líneas como una tarea para las cabezas más destacadas del género humano, pero en la que el reconocimiento de una finitud individual vital convive con una mucho menor confianza en el intercambio de visiones y en la búsqueda de consenso[466], como lo revelan otros pasajes de este escrito donde el poder de la concepción individual es un componente muy marcado: "Y en suma, si hay en el mundo una labor que no pueda nadie rematar tal como el que la empezó, es ciertamente la que me ocupa" (AT VI: 69). Por el contrario, en Kant la complementariedad está pensada en el ahora. Se trata de una apertura horizontal que se entiende como un proceso que consiste en reconocer y validar en cada posición y momento al que piensa diferente, también incluso al oponente, lo que constituye el momento de la verdad como suplemento y correctivo de la posición personal, para acercarse poco a poco a la unidad de la razón (Cf. Hinske, 1980b: 38). Para Kant, la convicción de que la razón del otro es la propia siempre que exhiba mejores argumentos, debe anular toda lucha de egos. El que Descartes ofrezca la publicación de las objeciones que le pudieran ser planteadas a él por sus escritos luego del examen de estos, es un rasgo del espíritu filosófico que lo anima, pero también signo de Ilustración en el sentido genuino de hacer público algo que pueda ayudar al lector a evaluar por sí mismo la verdad de los argumentos. A este aspecto y a la búsqueda de claridad que, como ya se señaló, es también una de las señas de la Ilustración, se suma en Kant una comprensión de este proceso como una superación progresiva de errores y prejuicios de una razón humana compartida por todos los hombres y, en ese sentido, como la filosofía de una razón finita, cuya confianza está puesta más en la capacidad de remontar el error que en la de alcanzar la verdad toda entera.

La expresión latina completa dice: *Homo sum, humani nihil a me alienum puto* [Soy un hombre, nada humano me es ajeno]. Se utiliza para significar que errar es humano.

[464] "Pero si me considero como partícipe, en cierto modo, de la nada o del no ser, es decir, si me considero como no siendo yo mismo como el ser supremo, me veo expuesto a infinidad de defectos de tal suerte que no es extraño que me equivoque mucho. […]. Si me engaño es porque la potencia que Dios me ha dado no es infinita en mí" (*AT*, IX, 43, trad. 1997). Como se sabe, la causa del error en Descartes se da por la confluencia de un entendimiento finito y una voluntad infinita. Se retoma este aspecto en una de las siguientes notas.

[465] Ciertamente, en Kant hay un reconocimiento de la finitud de la razón humana que se piensa como limitada e imperfecta en relación con la ley moral y un legislador pensado como divinos (Cf. Ruffing, 2016: 176).

[466] Este no sería necesario precisamente porque lo establece anticipadamente el método.

La profunda confianza en las posibilidades de la razón dista así de ser una fe ciega e ingenua que soslaye su debilidades y paradojas. En se sentido, este trabajo se hace eco de la propuesta de que la propia idea de una razón humana universal obedece a una concepción reflexionada de Kant sobre la verdad y el error (Cf. Hinske, 1980b: 42). Tanto su incorporación del método escéptico como su conclusión de la imposibilidad de la metafísica teórica son una muestra de esa meditación. Es importante señalar para complementar la observación previa, que la 'libertad de crítica'[467], expresión bajo la que pueden englobarse los conceptos de uso público de la razón, la libertad de pluma[468], la publicidad, pluralismo y otros que caracterizan el pensamiento ilustrado de Kant, se ha estudiado más en relación con sus implicancias políticas, disociándola de la reflexión sobre la misma razón de la que Kant da cuenta no solo en las *Reflexionen*, *Vorlesungen über Logik* y la *Anthropologie*, sino también en la misma *KrV*, cuya dialéctica trascendental entendida como una crítica de la lógica de la ilusión está orientada no solo a develar la ilusión trascendental y dar cuenta de los errores de la metafísica, sino también a asumirla como parte constitutiva del sistema de la razón (Cf. *KrV* A 841/B 869)[469].

Retomando nuevamente el hilo temático central que ocupa este parágrafo, tanto en Descartes como en Kant el lugar del error es el juicio, pero mientras en el segundo este se explica, en general, por la confusión de los fundamentos subjetivos del conocimiento con sus fundamentos objetivos, en Descartes el error se da por la confluencia de la finitud del entendimiento con la infinitud de la voluntad[470]. Respecto a este contraste cabe señalar que Kant también encuentra entre las causas de cierto tipo de error una responsabilidad no atribuible a la ignorancia, pues "[…], la culpa (*Schuld*) del error descansa en nosotros mismos […]. A este nos induce nuestra propia inclinación a juzgar y a decidir también allí donde por nuestra limitación, no estamos capacitados para juzgar y a decidir" (*Log*, AA 09: 54)[471]. Jörg Noller (2019) considera que en Kant, en última instancia, el error es responsabilidad del hombre y por tanto del sujeto libre, que usa su razón de manera incorrecta por la dependencia de su ser individual, de su propia libertad. Aunque Kant solo habla de culpa para el caso del desconocimiento de nuestros límites, es decir, en relación con el error metafísico, se considera en este trabajo que esta interpretación es correcta siempre que se precise que la explicación

[467] Véase Laos (2013, 188-194). En este trabajo se argumentó a favor de hacer confluir la dimensión fáctica del 'uso público de la razón' con su dimensión trascendental bajo la idea más general de 'libertad de crítica'. La dimensión trascendental del concepto de publicidad en el ámbito jurídico posibilita evidenciar dicha confluencia de manera privilegiada. En este ámbito la norma establece que son injustas las acciones de aquellos que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados. Se sostuvo que si bien de acuerdo a lo que establece la distinción entre el uso público y el uso privado de la razón, la formulación de toda norma puede ser objeto de crítica dentro de los canales adecuados, esta crítica solo puede darse si la norma es publicada; pero lo que eleva el deber de que la norma sea publicada a un criterio trascendental de justicia es la 'crítica racional', la cual se da en los diferentes órdenes institucionales que gozan también de esa dimensión pública y de publicidad. En este sentido, la tematización del problema de la verdad y el error en l*a KrV* son un canal privilegiado para mostrar también la confluencia de la dimensión pública y trascendental en el orden institucional del conocimiento en la que la 'idea de razón universal' es a la que se apela para su comprensión.

[468] Sobre este tema véase Vázquez Lobeiras (2009).

[469] Véase *infra* 17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal.

[470] Pues bien: si me abstengo de dar mi juicio sobre una cosa, cuando no la concibo con bastante claridad y distinción es evidente que hago bien y no me engaño; pero si me dedico a afirmarlo o negarlo, entonces no hago el uso que debo de mi libre albedrío; y si afirmo lo que no es verdadero, es evidente que me equivoco; y aun cuando resulte que juzgo según la verdad, ello será debido a la casualidad, y no dejaré de haber faltado y usado mal de mí libre albedrío, pues enséñanos la luz natural que el conocimiento del entendimiento ha de preceder siempre a la determinación de la voluntad (*AT*, VI: 259, trad. 1997, p. 169). En Kant la reserva del juicio puede ocurrir con una doble intención como se señala en la *Logik*: "o bien para buscar las causas del juicio determinante, o bien para no juzgar nunca. En el primer caso la reserva del juicio se llama *critica* ([*suspensio judicii indagatoria*]), en el último *escéptica* ([*suspensio judiccii sceptica*])" (*Log*, AA 09:74). En la traducción de Vázquez Lobeiras (Cf. 2000: 131) lo contenido entre paréntesis, a diferencia de la versión original de la AA, aparece sin cursivas. Este tema está relacionado en su vertiente crítica e indagatoria con el juzgar de los juicios provisionales. Sin embargo, no es con la suspensión del juicio con la que Kant asocia expresamente el origen del error en la propia responsabilidad humana, sino con el tema del horizonte del conocimiento. Véase *supra* 6.4. La ignorancia, el absurdo y el error.

[471] Sobre el paralelo entre Descartes y Kant con relación a este aspecto, véase Noller (2019: 5-6).

epistemológica directa del error es la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del conocimiento, incluso para el error que se da en el ámbito metafísico.

Ahora bien, aunque sería posible establecer muchas más relaciones y contrastes entre los planteamientos de estos dos decisivos pensadores sobre la verdad, la falsedad y el error, para el tema que aquí se busca iluminar, la más notable proximidad y a la vez diferencia, se da cuando se trata de plantear la posibilidad de llevar la actitud escéptica a un límite extremo, pues la más importante de las convicciones que dirige la meditación[472] de Kant sobre la verdad y el error, además de la idea de una razón humana universal en el sentido expuesto, es la DIET. Con esta doctrina en Kant se da la paradoja de que, si bien esta constituye un argumento antiescéptico Kant profundiza de tal modo en el examen de la razón que la posibilidad del autoengaño bajo la forma de una ilusión trascendental es reconocida como connatural a la razón e incorporada en su propio sistema (*KrV* A 841/B 869). Si desde el punto de vista del uso del método escéptico su proceder parece menos radical que el de Descartes, desde el punto de vista del resultado su radicalidad es mayor. La DIET se constituye, en este sentido, en la piedra angular de la filosofía crítica, en tanto que su nivel más profundo consiste en rechazar la posibilidad de una falla absoluta en la razón humana "supongamos que el ser humano juzga de manera totalmente errónea, entonces el entendimiento se desvía de todas sus leyes. Siendo así nunca podríamos confiarle algo a nuestro entendimiento ni apelar a él" (*V-Lo/Philippi*, AA, 24: 395). Si la posibilidad del engaño en Descartes está planteada por la figura de un "genio maligno" (*AT*, IX 17, 21, trad. 1997) y/o un "Dios engañador" (*AT*, IX 28, trad. 1997), es decir, un elemento externo[473] al sujeto; en Kant la dialéctica trascendental plantea la cuestión de una inevitable ilusión trascendental en la misma razón. No obstante, sin perjuicio de que a partir de ese factor diferencial se pueden comprender bien otros aspectos de la reflexión de Descartes y Kant sobre el error y la ilusión, la cuestión de fondo en este paralelo es que con la figura del genio maligno y/o de un Dios engañador[474] la posibilidad del autoengaño– y con ello la duda sobre la confianza en la propia razón– está ya planteada en Descartes, al menos, como momento escéptico. Es decir, la función que esta figura cumple en el proceso de duda puede entenderse como dirigida a socavar –aunque sea solo 'metodológicamente'– toda fe en la razón, e incluso plantear la posibilidad de una falla constitutiva en ella[475]. Por ello, a pesar de que la duda metódica afirma

[472] Meditación en este contexto se debe entender como investigación. Véase *infra* 13.4.2. Juicios provisionales, hipótesis e investigación en la observación de los astros.

[473] Cf. Sobre este aspecto puede leerse con sumo provecho la interesante contribución de Josep Olesti (2004: 67ss). El artículo del autor está destinado principalmente a llamar la atención sobre la consideración de las dos incertidumbres presentes en el pensamiento de Kant, una relacionada con la ilusión trascendental y la otra relacionada con las ideas regulativas de la razón. En este marco de referencia, el autor se ocupa también de hacer un contraste entre Descartes y Kant. En el primer caso, el recurso a la figura del genio maligno expresaría una sospecha epistemológica de una extrema gravedad, en tanto plantea la ausencia de toda garantía de que el uso riguroso de nuestra facultad de conocer nos mantenga a salvo del engaño. En el caso de Kant la consideración de una ilusión trascendental evidencia la proximidad con Descartes, pero el autor se detiene en la significativa diferencia de que en Kant la ilusión se dé en el seno de la propia razón, mientras que en Descartes se trate de un elemento externo el que distorsione el ejercicio del entendimiento y lo desvíe de la verdad al que naturalmente aspira. El autor muestra que la idea de una desconfianza tan grande en la razón respecto a una figura tan omnipotente como la de un Dios engañador –que no diferencia del genio maligno– se explica por la influencia de la destitución teológica del poder razón que se retrotrae al nominalismo de Ockham e influye poderosamente en el escepticismo moderno. Con destitución teológica del poder de la razón el autor se refiere a las objeciones que provinieron de las canteras de la teología planteando la idea que Dios podía ser perfectamente engañador (Cf. Olesti, 2004: 68). Ahora bien, en el paralelo que presento en este apartado, si bien para los fines de llamar la atención sobre el factor externo del engaño no considero especialmente relevante distinguir entre el genio maligno y un Dios engañador, para hacer otras consideraciones sí parece importante, por ejemplo, para mostrar que en Descartes se contempla ya la posibilidad de una falla constitutiva de la razón como se puede apreciar en el pasaje que se cita en la siguiente nota.

[474] "No fue por otra razón sino porque se me ocurrió pensar que quizá un Dios pudo hacerme de naturaleza tal que me engañase aún acerca de lo que me parecía más patente" (*AT,* IX, 28, trad. 1997).

[475] Véase la nota previa. Esta posibilidad se hace más clara con la figura de un Dios engañador, no porque intente engañarnos sino por la posibilidad de que haya creado al hombre con una naturaleza constitutivamente engañosa.

la existencia del que duda como un 'yo pienso', la verdad que pueda alcanzar este sujeto pensante debe tener para Descartes como garante a Dios, un garante tanto lógico y epistemológico como ontológico (*AT*, IX 55-56, trad. 1993).

Por contraste, la forma cómo se respondería desde Kant la legítima pregunta moderna sobre ¿por qué no dudar de la propia razón? O más cartesianamente ¿por qué no pensar que esta se engaña?, tiene su respuesta en la DIET. Es decir, se asienta no en la imposibilidad de que nos engañemos racionalmente, algo que sí tiene cabida en Kant a través de la ilusión trascendental, sino, en la imposibilidad de que el engaño sea total[476]. El que la ilusión conduzca al engaño y que este sea total supondría a su vez un error total, toda vez que dicha ilusión tendría su origen en los principios de la razón. La posibilidad de un error absoluto en las mismas leyes de la razón socavaría cualquier uso de esta, incluido el que cuestiona la legitimidad de ella. La conciencia de la condición finita de la razón humana de poder ser generadora de verdad en un ámbito restringido como el de la experiencia, pero también de error en él y más allá de él, es lo que explica el sentido de la autocrítica de la razón en Kant y su carácter profundamente dialógico. En este sentido, todo intento de fundamentar una metafísica de la experiencia, así como plantear en su lógica trascendental una crítica de la ilusión trascendental, antes que cualquier elaboración conceptual en un sistema coherente, pasa por tomar una posición al respecto.

17.2. Las reglas para evitar el error como máximas del entendimiento común

A diferencia de cierto tipo de ilusión que Kant caracteriza como inevitable, el error sí es evitable "ningún error en sí mismo es inevitable" (*V-Lo/Wiener*, AA 24: 832)[477]. Sin embargo, en el ámbito empírico Kant reconoce que, en algunas circunstancias específicas, ante la ausencia de información suficiente y ante la necesidad de tomar una decisión, la inevitabilidad del error es posible, como en el ejemplo del hombre que tenía que cruzar un río congelado y se ahoga por no haber sabido que la capa de hielo era más delgada en cierta parte (Cf. *V-Lo/Wiener*, AA 24: 832). Este tipo de error está condicionado por situaciones particulares, pero ello no implica que el error en tanto tal sea inevitable. Lo que sí evidencia es que para Kant "los indicadores sensibles son insuficientes para la determinación de la validez objetiva de un juicio empírico" (Muñoz, 2014: 69). La autora encuentra en la explicación proporcionada por Kant sobre la causa del error en la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del juicio una vía de enlace con la necesidad de incorporar el criterio externo de la

[476] Cabe señalar que más allá del momento escéptico metodológico en Descartes, se puede reconocer que buena parte de la DIET y de la discusión sobre un error total o parcial de la razón tienen su génesis en sus planteamientos, lo cual en absoluto significa afirmar que la superación de la subsistencia del cogito a la posibilidad de un error absoluto, representada en la figura de un genio maligno, sea la encarnación de la DIET, la cual parte de unos supuestos ontológicos y lógicos distintos y puede más bien considerarse como la repuesta de una modernidad madura a los problemas abiertos por Descartes y en plena autoconciencia del proceso de la Ilustración que encarna la figura de Kant. Un pasaje en el que se puede reconocer esta fuente en ciernes es el que dice, casi al final de la Segunda meditación, lo siguiente: "Pero cuando distingo la cera por un lado y sus formas exteriores por otro, y como si le hubiese quitado su ropaje, la considero desnuda, es cierto que, aunque pueda haber aún algún error en mi juicio, no puedo, sin embargo, concebirla de esa suerte sin un espíritu humano" (*AT*, IX, 25, trad. 1993). Aquí la instancia irreductible del error es el espíritu humano mientras que, en Kant, conservando el error su lugar en el juicio, dicha instancia será la de los principios del entendimiento y la razón. Si bien en Kant no solo se valida la autoconciencia sino sus reglas, la forma cómo Kant las valida apelando a la imposibilidad de que las leyes del entendimiento se aparten de él, se contradigan, o que el entendimiento se oponga a sí mismo y que constituyen el fundamento de la DIET, tiene un fuerte eco cartesiano. Esta proximidad se deja ver claramente en el siguiente pasaje: "Vamos a ver pues los atributos del alma […] Otro es pensar; y aquí encuentro que el pensamiento es lo único que no puede separarse de mí" (*AT,* IX, 28, trad. 1997). Si en Descartes el pensar, independientemente de los contenidos que tenga, no puede separarse de su ser sustancial como Yo pienso, en Kant serán las leyes del entendimiento las que no podrán apartarse de él, porque este Yo pienso es el entendimiento mismo y fundamento de toda la lógica, el que estas se separen de él supondría que el entendimiento se oponga a sí mismo, es decir, quebrantar la concepción de verdad formal y de lo formal de toda verdad en las que se expresa en gran medida la DIET (véase *supra* 6.3.1. Criterio formal de verdad y la contradicción del objeto).

[477] Traducción propia "Kein Irthum ist an sich selbst unvermeidlich„.

verdad y la cuestión del asenso en la determinación del juicio objetivo, pues considera que las categorías por sí solas son insuficientes para la determinación de dicha objetividad. Al respecto, es importante tener en cuenta que en el ámbito del conocimiento objetivo como se ha evidenciado en el Capítulo 2, lo que la lógica de Kant ofrece es una reflexión sobre las condiciones que se cumplen cuando se está ante un conocimiento objetivo, entre las que se encuentran no solo las categorías sino también el criterio externo de verdad expresado en la fórmula (*consentientia uni tercio consentiant inter se*). Nuestro conocimiento no es necesariamente objetivo porque concuerde con el juicio de los otros, sino que concuerda con el juicio de los otros porque es objetivo. No obstante, la analítica, aunque no lo desarrolla, contempla también el ámbito de lo probable y de lo hipotético. En ese sentido, para Kant nuestra facultad de juzgar además de la capacidad para determinar juicios objetivamente válidos tiene la capacidad también para referirse a la realidad existente y al conjunto de sus eventos sin comprometer la pretensión de objetividad a través de los juicios provisionales, así como de asumir los riesgos que implica hacerlo sin los elementos de juicio suficientes. La dimensión intersubjetiva del asenso, sin duda, puede contribuir a perfilar el tránsito de los juicios provisionales a los juicios determinantes, pero ello no debe llevar a confundir la pretensión de validez con el análisis de la validez. Las formas de sortear el error en el ámbito objetivo y empírico comprometen de manera específica las facultades del conocimiento y la capacidad de juzgar sobre los eventos. Sin embargo, este constituye un ámbito restringido en el vasto universo de cuestiones a las que la razón debe atender en los diferentes órdenes sobre los que está llamada a pensar, lo que incluye a la filosofía misma y en donde también es posible el error. Por lo tanto, su actividad requiere para Kant de unas reglas que propicien un ejercicio plenamente racional del pensar al servicio de los fines más elevados del ser humano de los que se ocupa la moral, pero que pasan por la promoción incesante de la misma racionalidad como fin del pensamiento ilustrado. Lo interesante de la meditación de Kant sobre las reglas o principios destinados a dicha promoción de la racionalidad es que estas se expondrán una y otra vez bajo diferentes contextos reflexivos de su obra, entre los cuáles, ocupan un lugar de privilegio sus planteamientos sobre el problema de la verdad y el error, en los que como se ha visto anteriormente, Kant se hace eco de la teorización de sus contemporáneos sobre la DIET.

De acuerdo con lo anterior es posible constatar que las reglas para evitar el error, presentes en la *Logik*, serán expuestas en conexión con la tematización del criterio externo de la verdad, así como del 'uso del entendimiento humano común' como piedra de toque para descubrir los errores del uso artificial[478] del entendimiento. Sin embargo, esas mismas reglas aparecerán en la *Kritik der Urteilskraft* (§ 40) expuestas como "máximas del entendimiento humano común (*Maximen des gemeine Menschenverstandes*)" (*KU*, AA 5: 294)[479], a la vez que como máximas del pensamiento ilustrado, entendido este último como liberación de los prejuicios. Finalmente, estos mismos principios serán expuestos en el § 43 de la *Anthropologie* como principios de la sabiduría (*Weisheit*) (Cf. *Anth,* AA 07: 200). Cabe precisar que en todos estos casos se trata de la versión más acabada, pues adquieren esa forma cómo producto de una maduración que se extenderá por más de dos décadas en el pensamiento de Kant[480].

[478] El uso del entendimiento común como piedra de toque para detectar los errores del uso artificial del entendimiento es de suma importancia para el objetivo central de este trabajo, razón por la cual recibirá atención exclusiva en otro apartado. Sobre la cuestión de si debe entenderse razón humana universal como entendimiento común véase *infra* 17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo.

[479] Se utiliza la traducción de Oyarzún (1992), pero en este caso es propia, porque Oyarzún traduce *gemeine Menschenverstandes* por "común entendimiento humano".

[480] Sobre esta evolución véase *infra* § 17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo.

Los principios universales que son a la vez condiciones para evitar el error, a los que se viene haciendo referencia, son: "1) pensar por uno mismo, 2) pensarse en la posición de otro, y 3) pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo" (*Log* AA, 09: 57). En el primer punto de la cita se puede reconocer fácilmente la máxima ilustrada del pensamiento autónomo denominado también "modo de pensar ilustrado" (*Log* AA, 09: 57). Del mismo modo la segunda máxima, también denominada "modo de pensar ampliado" (*Log* AA, 09: 57), se ha asociado más comúnmente a la dimensión comunicativa de la razón conjuntamente con los conceptos de 'uso público de la razón' y de 'publicidad'[481]. No obstante, tiene sus elementos explicativos en los temas tratados en la *Vorlesungen über Logik* y en las *Vorlesungen über Anthropologie*, en el marco de la exposición sobre el problema de la verdad y del error o del entendimiento humano común bajo los conceptos ya expuestos de 'egoísmo lógico', 'pluralismo' y del 'criterio externo de la verdad', también presentes algunos de ellos en la doctrina del método, en el contexto de la exposición sobre el asenso y los grados de certeza. Finalmente, la tercera máxima, que es la del "modo de pensar consecuente o franco" (*Log* AA, 09: 57), es la que tiene que ver no solo con la exigencia lógica de la coexistencia de principios compatibles entre sí, sino también, unificando las anteriores, con la estructura dialógica de la propia razón[482].

La tesis de la imposibilidad del error total se manifiesta como fundamento lógico, pero también como fundamento normativo de la idea de razón humana universal en cuanto a sus máximas, en la medida en que orienta la forma cómo debe dirigirse la razón, al menos, en relación con su segunda y tercera máxima. Así por ejemplo, en la *Logik Wiener* se puede leer: "Todos los seres humanos tienen un interés común en la investigación de la verdad, y por lo tanto, debemos ser participativos en tal disputa, al no detenernos en mostrar donde ha errado el otro, sino dónde tiene razón" (*V-Lo/Wiener* 24:828)[483] o como en esta otra expresión más procedimental "tengo que empezar por ver en qué tiene razón el otro" (Cf. *Refl 2213*, *AA*, 16: 273)[484]. En relación con la primera cita Kant reconoce que, si bien esa actitud participativa pertenece a la moral y no a la lógica, es la lógica la que dicta sus máximas de manera correcta y remite en este caso específico a doctrina del error parcial, es decir, a la DIET (Cf. *V-Lo/Wiener* 24: 828). En la segunda cita no se sugiere que se desista en la exposición o defensa de las propias razones, sino que prime una necesaria actitud de apertura como muestra de que se reconocen en el otro los mismos derechos frente a la razón: "La inclinación comunicativa de la razón es equitativa solo bajo la condición de que esté vinculada a la participativa. Los otros no son aprendices, tampoco son jueces sino colegas en el gran consejo de la razón humana y tienen *votum consultativum* (*Refl* 2566, AA 16: 419-420, trad. 2000). La actitud opuesta a la participativa está representada, como se señaló anteriormente, por el egoísmo lógico en tanto se basa en el prejuicio de la indiferencia respecto al juicio de los otros como piedra de toque de la verdad de nuestros juicios. Lo interesante de esa explicación es que forma parte de una

[481] Hanna Arendt (1970) es la pensadora contemporánea que le ha dado mayor visibilidad a este aspecto del pensamiento de Kant y lo ha convertido en el fundamento de lo que puede entenderse como una actualización contemporánea de la filosofía política de Kant. Recientemente Macor ha puesto en conexión la influyente interpretación de Arendt con la comprensión de la dimensión pluralista, abierta y genuinamente moderna de la Ilustración alemana, inscribiéndose con ello en una corriente crítica de las interpretaciones unilaterales de la verdad y de la universalidad de la Ilustración alemana y del propio pensamiento de Kant. Sin embargo, como bien señala la autora, aunque la deuda de Arendt con Kant ha sido objeto de importantes estudios aún falta una investigación exhaustiva que aborde su papel dentro de la tradición historiográfica (Macor, 2013: 196). Dicha investigación pasa por mostrar precisamente la presencia de los diferentes temas del *Legado póstumo* de Kant que se asocian directamente con esa visión plural, comunitaria y dialógica no solo de lo político sino de todo su pensamiento.

[482] Este aspecto se clarificará en el desarrollo de este apartado.

[483] Traducción propia. „Alle Menschen haben bey Untersuchung der Wahrheit ein gemeinschaftliches Intereße, und daher müßen wir in solchem Streit Theilnehmende seyn, indem wir uns nicht dabey aufhalten zu zeigen, wo der andere geirret hat, sondern wo er Recht hat. "

[484] Traducción propia. „Ich muß davon anfangen, zu bemerken, worin der andere Recht habe".

Reflexion más extensa datada entre 1764 y 1769 que considera no solo el juicio de los otros como criterio externo de la verdad sino también "el derecho de dar a conocer los propios juicios y el pundonor (*Ehrliebe*)[485] como el motivo impulsor de las ciencias" (*Refl* 2564, AA 16: 418-419). Esta última idea va en consonancia con el fuerte espíritu de mancomunidad expresada por Kant en su correspondencia con Lambert del año 1765, y también con la crítica a las filosofías que se abandonan a la ficción en los *Träume* de 1766. A este texto se volverá en otro apartado para tratar el tema de la ilusión óptica. Sin embargo, cabe adelantar aquí que es importante tener en cuenta que en una etapa del pensamiento de Kant, en la que su doctrina de las categorías como conocimientos *a priori* aún no ha visto la luz, su reflexión sobre la necesidad de remitirse al suelo fértil de la experiencia junto al peso del criterio externo de la verdad, y por consiguiente, como método de validación, recaiga en buena parte en la lucha contra el prejuicio del egoísmo lógico y el impulso de dicho criterio externo de la verdad bajo los fundamentos de una razón humana universal y de su doctrina de la DIET. Esta idea queda maravillosamente expresada en el pasaje que dice:

> Anteriormente yo consideraba el entendimiento humano universal (*allgemeinen menschlichen Verstand*) meramente desde el punto de vista de mi entendimiento; ahora me pongo en el lugar de una razón extraña (*fremden*) y exterior (*aüßeren*) a mí, y observo desde el punto de vista de los otros mis juicios y sus motivos más secretos (*TG*, AA 02: 349).

La riqueza de este pasaje se encuentra en que expresa en primera persona el tránsito del estado de autosuficiencia y aislamiento desde el que se puede asumir a sí mismo el individuo, en cuanto se sabe racional, al estado en el que no solo escucha las razones del otro, sino que se hace cargo de ella realizando una suerte de diálogo interior consigo mismo, para ir mucho más lejos de lo que puede ser una flexibilización de sus propios juicios, pues indagar en los motivos más secretos de uno supone muchas veces develar prejuicios, ilusiones y, por consiguiente, la posibilidad de reconocer el propio error.

Este tránsito de lo individual a lo intersubjetivo disuelve la aparente tensión entre la primera máxima del pensamiento autónomo y la segunda máxima de pensarse en la posición del otro. Pues, lo que revela la actitud participativa de adoptar el punto de vista del otro y albergarlo en la propia razón potencia al mismo tiempo la autocrítica tanto como la máxima del pensar por uno mismo. Dicho momento autocrítico tiene la forma no ya de un monólogo sino de una suerte de diálogo interior como ejercicio del pensar consecuente (Noller, 2019: 17). La aparente tensión referida es transversal a la filosofía crítica[486] en su conjunto, pero abarcarla en todas sus implicancias escapa a las posibilidades de desarrollo de este trabajo. No obstante, en el apartado de este capítulo donde se aborda la cuestión de la estructura dialógica de la razón y su dimensión polifónica, que se concentra en el contexto de la institucionalidad teórica de la *KrV*, se intenta ofrecer una explicación de cómo conviven o cómo se encarnan estas máximas de la razón respecto a la antitética de la razón y a la ilusión.

Finalmente, para concluir este apartado cabe señalar que, aunque la idea de la razón humana universal aparece en los contextos más dispares del pensamiento de Kant, quisiera llamar la atención sobre tres cuestiones que guardan relación entre sí teniendo cada una un interés particular en las proyecciones de la filosofía de Kant. Las dos primeras tienen un alcance

[485] Se puede entender como un sentimiento de dignidad que insta a esforzarse por la consecución de la verdad y en ese sentido se trata de una especie de correctivo anticipado de todo posible error.
[486] Para mayores referencias sobre este punto véase *supra* 17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal.

sistemático**.** Se trata del concepto de legislación de la razón y de la teoría del error. La tercera es el pluralismo. Esta última cuestión, que en este trabajo se trata principalmente en su vínculo con la estructura dialógica de la razón, tiene en opinión de Hinske una vigencia en la teoría política actual (Cf. 1980b: 42)[487] y su origen estaría en la reflexión sobre el problema del error aunque su desarrollo con esa proyección política cae fuera de los límites de este trabajo; no así la relación que guarda con el problema del error. Por otro lado, la idea de razón humana universal vinculada a la legislación de la razón está expresada en la *KrV*, donde Kant concibe al filósofo como un maestro que pone a trabajar a los artistas de la razón como el matemático, el físico y el lógico para promover los fines esenciales de ella, pero este maestro que es el único al que puede llamársele filósofo, solo existe en el plano ideal porque no se encuentra en ninguna parte algo así como un legislador de la razón. No obstante, dice Kant "la legislación de él sí se encuentra en todas partes en cada[488] razón humana" (*KrV* A 839/B 867) y sus objetos son dos, la legislación de la naturaleza y la legislación de la moral. El fin primero o, si se quiere, más elevado del cual los otros son fines subalternos es para Kant "la completa destinación del hombre[489] (*die ganze Bestimmung des Menschen*)" (*KrV* A 840/B 868) y la moral es la filosofía que se encarga de esta. Se ve claramente aquí la confluencia de estas dos ideas que Hinske considera como las dos ideas de base de la Ilustración. El tema de la destinación del hombre escapa por completo a los límites de este trabajo, pero al ponerse en relación con la idea de razón humana universal bajo la mirada de los fines, cabe preguntarse cómo se articula esta, en relación con el tema del error en términos de medios y fines. La respuesta de modo general se ha anticipado en este mismo apartado y se reitera aquí, no es otra que la promoción incesante de la misma racionalidad, la cuál es medio y fin del pensamiento ilustrado.

17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal

En conexión con lo anterior, siguiendo la línea de investigación abierta por Hinske, Macor ha propuesto entender la noción de razón humana universal como un concepto estructuralmente polifónico y abierto (Macor, 2013:189). A esta propuesta se ha sumado también en un reciente trabajo Vázquez Lobeiras, quién en discusión con Macor, plantea la posibilidad de hablar de más de una polifonía presente en el pensamiento de Kant. Especialmente sugerente es el contraste que plantea la autora entre una polifonía perspectivista y una polifonía dogmático-dialéctica. Bajo la primera se explicaría la posibilidad del avance del conocimiento en la medida en que la búsqueda de la verdad en él se daría a través de la participación de todas las voces, no simultáneamente sino en un proceso de constante revisión y corrección, mientras que bajo la segunda se daría una polifonía de carácter dogmático-dialéctica, en la medida en que al ser la metafísica una tendencia natural en los hombres, todos estarían habilitados en su pretensión de dar respuesta propia a las preguntas metafísicas, pero al hacerlo sin previa crítica incurrirían en un ejercicio dialéctico, es decir, en un ejercicio de polémica aparente, conducente al error, que solo la crítica es capaz de prevenir y desautorizar (Cf. Vázquez Lobeiras, 2015: 224). Si se medita con más detenimiento este contraste, si bien es correcto hablar desde el enfoque del uso polémico de la razón solo de una multiplicidad de voces dogmáticas, pues tanto el racionalismo que afirma la posibilidad de la metafísica como ciencia, como el escepticismo que la niega, incurren ambos en el dogmatismo de no evaluar previamente los límites y las posibilidades del conocimiento, ello no significa que en la *KrV* no se pueda hablar del concepto de razón abierto y polifónico del que habla Macor. En este sentido, si se tiene en cuenta cómo se lleva a cabo en la *KrV* de forma efectiva el trabajo crítico, al menos en lo que respecta al caso de la antinomia,

[487] Un desarrollo de dicha proyección se encuentra en Macor (Cf. 2013: 194-196).
[488] La expresión 'cada razón humana' es otra forma de referirse a la razón humana universal.
[489] Sobre este tema véase Macor (2013b).

a la desautorización de la razón seguirá una solución que no solo tendrá como objetivo evidenciar la ilusión y el error en el que incurren las partes en contienda, sino que rescata en su propuesta y posición final en mayor o menor grado algunos aspectos válidos de las posiciones de los oponentes. La desautorización de la razón constituiría, por lo tanto, solo un momento de la autocrítica de la razón.

Si se quiere dar cuenta de lo que está en juego respecto al concepto de razón humana universal en su estrecho vínculo con la DIET en la *KrV*, conviene visualizar la cuestión específica y paradigmática de las antinomias en la dialéctica. Respecto a ellas se podría hablar también de una polifonía antitética dogmático-escéptica (Cf. *KrV* A 581/B 609)[490] a través de la cual la filosofía crítica da voz a posibles expresiones y actitudes de la propia razón que luego de ser sometidas a examen y desautorizadas en su proceder, no son en todos los casos desechadas absolutamente en las cuestiones que defienden o que censuran, pues la propuesta y solución final de la razón termina por restaurar aspectos o elementos válidos de las voces en contienda, aunque claro está, bajo el nuevo enfoque crítico. Como es sabido, el problema de la antitética de la razón enfrenta principalmente posiciones que se sitúan respecto a un mismo problema a un extremo del *dogmatismo* o del *escepticismo*[491], dos tipos de voces con las que la filosofía de Kant discute permanentemente y determinan en gran medida la impronta crítica. Una de esas voces es sin duda alguna David Hume y su influencia en el despertar del sueño dogmático de Kant que no solo inspira aspectos centrales de la reflexión de la antinomia[492] sino también, como se ha visto en el primer capítulo, de modo más temprano, su propia reflexión sobre los límites de la razón. Esta temática se traducirá en el desarrollo de su pensamiento en la diferenciación que establece Kant entre el escepticismo como posición filosófica y el método escéptico, así como para la propuesta del procedimiento crítico. En este contexto, cabe tener en cuenta que el escepticismo como lugar de descanso para Kant no es más que una suspensión del juicio que entraña detenimiento y meditación, pero no servirá para buscar los fundamentos del saber, para cuyo efecto se necesitará del 'método del filosofar' que es el procedimiento crítico conforme al cual se investigan las fuentes de las propias afirmaciones u objeciones, su fundamento y con el cual se tiene la esperanza de alcanzar certeza (Cf. *Log*, AA, 09: 84). Más allá de los tópicos sobre los que la discusión entre una posición dogmática y otra escéptica pueda darse, la reflexión metodológica de Kant es ya el resultado de una primera sacudida que

[490] "Pues aquí se manifiesta un nuevo fenómeno de la razón humana, a saber: una antitética enteramente natural […] Por ella queda preservada del sopor de una convicción imaginaria, producido por una apariencia ilusoria meramente unilateral; pero a la vez inducida a la tentación, ya de entregarse a una desesperanza escéptica, ya de adoptar un empecinamiento dogmático […]. Las dos posiciones son la muerte de una filosofía sana, si bien aquella podría llamarse también, en verdad, *la eutanasia* de la razón (Cf. *KrV* A 581/B 609).

[491] De modo específico se trataría del empirismo escéptico. Sobre esta cuestión véase Herzsenbaum (2014: 23-42). Respecto a la posición dogmática se trata en general del racionalismo. No es posible determinar en los diferentes argumentos de las antinomias qué posiciones específicamente están siendo representadas en cada caso, tema que, por otro lado, ha sido objeto de intenso debate en el caso de las antinomias (Cf. Herszenbaun: 2016: 32). Más allá de la posibilidad de poder identificar en todos los casos, qué filosofías están siendo consideradas, esta polémica no es exclusiva de la antinomia: toda la dialéctica de la razón supone una confrontación con posiciones favorables o desfavorables respecto a la posibilidad de la metafísica. La antinomia es aquí tomada como pieza modélica para evidenciar hasta dónde llega el papel de la razón. Es importante tomar en cuenta esta distinción más allá de la forma cómo el propio Kant se posiciona respecto al método escéptico y al escepticismo. La Rocca, por ejemplo, como se ha mencionado anteriormente, ve en su consideración de las condiciones subjetivas que conducen al error la introducción de un 'escepticismo crítico' (La Rocca, 2006: 107-127). Del mismo modo, Herzsenbaum propone que la solución de Kant de las antinomias dinámicas conllevaría un escepticismo teorético-metafísico como solución destinada a impedir un escepticismo teorético integral (Cf. Herzsenbaun, 2017: 162). Esta cuestión será retomada en el capítulo donde se aborde la cuestión del error en la dialéctica.

[492] Kant se refiere al despertar del sueño dogmático en primera persona, reconociendo la influencia de Hume (Cf. *Prol*, AA 4: 360) en relación con la filosofía y al poderoso efecto del fenómeno de la antinomia de la razón para dicho despertar (Cf. *Prol*, AA 4: 338). Véase también *KrV* (A 757/B 785).

su encuentro con Hume parecer haberle ayudado a definir. Así lo muestra la referencia al método investigativo al que hace referencia en el *Nachricht* de 1765-1766, cuando afirma:

> El método propio de la enseñanza de la filosofía es el método *zetético*, como lo llamaron los antiguos (de ζητειν), es decir, investigativo, y solo en una razón más ejercitada este método se hace, en ciertos aspectos, *dogmático*, es decir, *categórico* (*NEV*, AA 02: 307).

El que Kant afirme que solo en ciertos aspectos el método investigativo pueda hacerse dogmático o categórico es ya una señal de la reflexión sobre ciertos límites del conocimiento humano. Bajo ese enfoque, que no abandona del todo la esperanza de alcanzar la certeza respecto a lo que es posible, se pueden ahora considerar los textos claves de la *Reflexion 5037* [1776-1778] y la *Carta de Kant a Garve del 27 de septiembre de 1798*. En la primera Kant afirma:

> En un comienzo vi este concepto doctrinal como en un amanecer. Probé totalmente en serio demostrar proposiciones y su contrario, no para construir una doctrina escéptica, sino porque suponía poder descubrir una ilusión del entendimiento dónde se esconda. El año 69 me dio gran luz" (*Refl.* 5037, AA 18: 69)[493].

En la segunda, Kant corrige a Garve, diciendo:

> No fue la investigación acerca de la existencia de Dios, de la inmortalidad, etc., el punto que me sirvió de arranque, sino la antinomia de la razón pura: "El mundo tiene un comienzo… no tiene comienzo alguno, etc., hasta la cuarta: Hay libertad en el hombre, frente a esto otro: No hay libertad alguna, sino que es todo en él necesidad natural. Esto fue lo que me despertó del sueño dogmático, y me llevó a la Crítica de la razón misma, para resolver el escándalo de la aparente contradicción de la razón consigo misma (*Br,* AA 12: 257-258, trad. 2005).

Aunque existe una amplia discusión[494] en torno a la interpretación de la *Reflexion 5037*, para el objetivo de este apartado no es importante pronunciarse sobre si la gran luz de 1769 a

[493] Traducción propia „Ich sahe anfenglich diesen Lehrbegrif wie in einer Dämmerung. Ich versuchte es gantz ernstlich, Satze zu beweisen und ihr Gegentheil, nicht um eine Zweifellehre zu errichten, sondern weil ich eine illusion des Verstandes vermuthete, zu entdecken, worin sie stäke. Das Jahr 69 gab mir großes Licht".

[494] En el primer capítulo se hizo referencia al debate reavivado por Kreimendahl sobre su tesis según la cual, fue la influencia de Hume y el descubrimiento de la antinomia de la razón, la clave para explicar el desencadenante de su filosofía trascendental en 1769: año de la 'gran luz'. Se ha visto ya en el primer capítulo la discusión de Rivero con este autor a partir de una interpretación que no considera la antinomia sino el método escéptico y su aplicación a la metafísica, lo que explica el giro subjetivo que se expresa en la nueva definición de esta en el período 1769-1772 como ciencia subjetiva, limitada a los principios de la razón y del conocimiento puro. Sin embargo, entre los autores que si están a favor de vincular la antinomia con el despertar del sueño dogmático conviene tomar en consideración brevemente las posiciones de Moledo (2014b) y De Boer (2020). El principal problema con la interpretación de Kreimendahl al margen de lo convincente de sus argumentos y análisis, es que recurre a una explicación forzada y endeble para justificar que Kant habría tenido contacto más tempranamente con una parte del *Treatise* (1739) de Hume, obra traducida al alemán recién en 1772. Sin necesidad de recurrir a una explicación de este tipo, en el marco de una interesante presentación de la diferencia que establece Kant entre el dogmatismo, el escepticismo, el método escéptico y el procedimiento crítico, Moledo toma en consideración el impacto que tuvo la cuarta sección del *Enquiry* (1742, traducido al alemán en 1755) en Kant –según su expresa referencia (*Prol*, AA 04: 258n)– respecto al problema del concepto de causa en su meditación sobre la metafísica (*Prol* AA 04: 260). De acuerdo con el autor, el análisis del concepto de causa respecto a la capacidad para formular juicios sintéticos *a priori* y como principio común con los razonamientos de los que está plagado la metafísica habría servido para evaluar el caso particular de la antinomia, donde Kant habría empezado a poner a prueba el método escéptico (Cf. Moledo, 2014b: 25-47). Por su parte, De Boer (2020: 10-14) propone que la interpretación de la influencia de Hume sobre Kant, tanto respecto a la antinomia como respecto a la crítica de la existencia de Dios, bien podrían explicarse a partir del temprano contacto de Kant con el *Enquiry* que en la parte VIII manifiesta la imposibilidad de conciliar la necesidad en el mundo con la responsabilidad de los seres humanos, afirmando que se trata de un misterio con el que la razón natural es incapaz de lidiar y que cualquier sistema de la razón involucrado se encontrará envuelto a cada paso que dé "en inextricables dificultades e incluso contradicciones [inextricable difficulties and even contradictions]" (*E* 8.36, SBN 103). La investigación de un autor como Hinske sobre otras posibles fuentes de Kant para su reflexión sobre el tema de la antinomia, si

la que Kant hace referencia está en relación directa con el descubrimiento del fundamento de la antinomia, la reflexión sobre la causalidad, Dios, o con algún otro tema en particular en ese año específico. Lo importante es que la discusión de Kant con Hume puede comprenderse desde el horizonte de una interpelación escéptica sobre los límites del conocimiento como marco general respecto a los diferentes problemas mencionados en una cercanía receptiva y a la vez crítica sobre temas que atañen al conocimiento y a la metafísica en su conjunto[495]. Pero junto a ello se debe tener en cuenta que Kant trae consigo un bagaje racionalista que opera también como referente propio desde el cual dar una respuesta al desafío de Hume. Para mantenernos próximos al problema antinómico, Hinske aporta un dato de sumo interés. Se sabe que el concepto de mundo es el objeto de estudio de la cosmología racional, pero el papel tan importante que cumple el concepto de 'serie' en la reflexión de Kant para la antinomia, se explica por la definición heredada de Wolff, quien define el mundo como una serie de cosas mutables que coexisten y que están interconectadas entre sí como una totalidad (Cf. Hinske, 2004: 23). Esta es solo una muestra de cómo, en la medida en que Kant ha bebido en su momento de la concepción y conceptualización de diferentes temas del racionalismo, debe de someter sus conceptos metafísicos a una saludable y provisional suspensión del juicio, pero a continuación aplicar el método investigativo, lo cual supone en la filosofía una combinación de escucha, no con un fin simplemente ecléctico o conciliador, sino siempre guiado por principios.

> La crítica de la razón indica aquí el verdadero medio entre el dogmatismo que Hume combatió y el escepticismo, que él quería, por el contrario, introducir; un camino medio que no es como otros caminos medios, que se aconseja que los determine uno mismo de un modo, por así decirlo, mecánico (un poco de lo uno y un poco de lo otro), con lo cual nadie obtiene beneficio; sino un camino medio tal que se lo puede determinar exactamente según principios (*Prol*, AA 04: 360).

Bajo esta influencia, la pregunta que plantea Kant al inicio de la *KrV* sobre el camino seguro de la ciencia en los asuntos de la razón tiene como resultado, luego de la crítica realizada por aquella, una respuesta negativa a la posibilidad de elaborar juicios sintéticos sobre los grandes temas de la metafísica. Respecto a esta respuesta Kant evidencia su deuda con el filósofo inglés, precisamente en el apartado de la *KrV* que titula *De la imposibilidad de un apaciguamiento escéptico de la razón que se halla en desacuerdo consigo misma*, cuando afirma: "Hume tenía quizá en el pensamiento –[…] que nosotros, en juicios de cierta especie, vamos más allá de nuestro concepto del objeto" (*KrV* A 765/B 793). Y aunque cuestiona el que Hume no se haya planteado adecuadamente la reflexión sobre la propia ignorancia de la razón, así como tampoco considera al escepticismo como un lugar de residencia permanente, sí lo considera como "un lugar de descanso para la razón humana, donde ella puede reflexionar sobre su excursión dogmática […] para poder elegir su camino en adelante con mayor seguridad" (*KrV* A761/B 789). Por ello, aunque esto quedará mucho más evidenciado cuando se exponga la cuestión de la antinomia, su solución conllevará en Kant un "escepticismo teórico metafísico"[496] como

bien no modifica la confesa dependencia de Kant de la influencia de Hume, sí permite mantener abierta la discusión. Anteriormente ya se dio cuenta de la posible influencia de la teología protestante en la misma estructura antitética de las antinomias, más adelante se verá el papel que Hinske le otorga al prejuicio en la explicación de la antinomia y como hipótesis para explicar el descubrimiento de lo que provocó la gran luz en 1769. En esta parte bastará con ofrecer un dato muy importante que aporta el autor en un trabajo sobre la historia de las fuentes. Se trata de lo que parece ser la directa influencia de Feder en Kant sobre su distinción de la libertad en sentido trascendental y en sentido práctico, de la cual Hinske señala que lo único que hizo Kant es recoger en términos parecidos una distinción ya presente en Feder (Cf. Hinske, 2004: 25). Lo más relevante, sin embargo, es constatar que Feder expresa la explicación sobre la libertad en términos de contienda y de objeciones de adversarios cuando no se está dispuesto a reconocer el no saber. Por si no fuera suficiente, el libro de Feder *Logik und Metaphysik* es del año 1769.

[495] Véase *infra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

[496] Escepticismo que niega la posibilidad de juicios sintéticos en la metafísica (Herszenbaun, 2018: 238).

solución destinada a impedir un "escepticismo teorético integral" (Cf. Herszenbaun, 2017: 162, 2018: 238)[497].

Como es conocido, en la antitética de la razón las tesis representan la posición del racionalismo dogmático. Las antítesis, que representan el punto de vista empirista escéptico, buscan refrenar la pretensión de elaborar una ciencia sobre temas que no tienen ningún apoyo en la experiencia. Sin embargo, a partir del reconocimiento de la imposibilidad de hacer de estos asuntos objeto de conocimiento, incurren en el dogmatismo de pronunciarse negativamente sobre la existencia de estos, así como del conocimiento en general. Frente a ello, si bien la filosofía crítica se hace eco del reclamo empirista sobre la imposibilidad de hacer ciencia de los asuntos del más alto interés metafísico, rescatará bajo un enfoque distinto al científico ese derecho. De modo específico, en las denominadas antinomias dinámicas en las que luego de rechazar las afirmaciones en contienda por ser dialécticas, la crítica establece que bajo las competencias de la facultad de pensar (razón) o conocer (entendimiento) ambas afirmaciones resultan verdaderas (Cf. *KrV* A 530/B 558), la razón reintroducirá pues, por la vía de su interés práctico, los temas que ocupan al racionalismo.

En esta antitética se revelará con toda nitidez la capacidad de la razón para entablar una suerte diálogo consigo misma[498], para evaluar sus posiciones más irreconciliables y meditar sobre ellas. El papel de juez[499] siempre está presente, pero la razón no se limita a ser simplemente un juez que desautoriza las voces en contienda, sino que ella, en su solución, se hace eco de lo cada una de estas voces tenía de verdad. En este sentido, la consideración del punto de vista del otro no solo no se pierde, en general, en el problema de la antinomia de la razón en la *KrV*, más aún la solución de por lo menos dos de las antinomias, introducen dos perspectivas distintas bajo las cuales unos y otros son reivindicados en sus pretensiones, aunque ciertamente bajo ciertas condiciones y límites. La propia razón que tiene la potestad de ser juez y parte sale enriquecida al adoptar la posición de un escepticismo crítico. La capacidad para el ejercicio de diálogo de la razón consigo misma queda ilustrada en la sección titulada *La disciplina de la razón pura con respecto a las hipótesis*. En ella Kant afirma que, dado que la razón especulativa es en sí misma dialéctica, debemos buscar al enemigo en nosotros mismos: "Meditad, pues, vosotros mismos en objeciones que no se le hayan ocurrido todavía a ningún adversario, y prestadle incluso armas, o cededle el lugar más favorable que él pueda desear […]" (*KrV* A 778/B 806). Lo que determina la diferencia de la forma cómo se da el concurso de voces en los diferentes temas de reflexión en el pensamiento de Kant no afecta el concepto de razón humana universal como abierto y polifónico, lo que sí determina que este concurso de voces adopte diferentes dinámicas respecto a su validación o invalidación es el objeto

[497] Escepticismo que niega todo tipo de certeza en cualquier ámbito del conocimiento (Cf. 2017: 162).

[498] En un contexto no muy distinto Noller plantea que el propósito de la tercera máxima del entendimiento común: la del pensar consecuente, antes mencionada, se puede ver en el hecho de que el sujeto entra en un diálogo interno consigo mismo cuestionando sus juicios de manera sincera y crítica. De modo que este es coherente en su juicio, y entra en una conversación subjetiva interna reflejándose críticamente desde el exterior (Cf. Noller, 2019: 17).

[499] El papel de la razón como juez en el tribunal de la razón de Kant ha sido asociado con diferentes aspectos de la racionalidad kantiana y de manera específica con el rasgo de imparcialidad en la solución de disputas. Sin embargo, una de las críticas más interesantes desde la mirada contemporánea es la que Jürgen Habermas realiza en su artículo "La filosofía como vigilante e intérprete" (1985: 9-29). Bajo su crítica y al mismo tiempo rehabilitación de Kant, según Habermas a la filosofía ya no le compete el papel de juez en tanto *Platzanweiser*, es decir, en tanto señala el lugar de cada disciplina, sino el del *Platzhalter*, aquel que mantiene en el lugar, es decir, especialmente en lo referente a las disciplinas empíricas con fuertes pretensiones universalistas. Por otro lado, estaría llamada hoy en día a hacer de intérprete entre la comunidad de expertos con las prácticas comunicativas de la vida diaria. La visión que a partir de la DIET adquiere la metáfora de la razón como juez está mucho más enraizada en una genuina práctica comunicativa como actitud básica que subyace a la del tribunal de la razón de la *KrV* como se desprende de los pasajes que se citan a continuación. Sin embargo, la misma lógica para Kant debe estar orientada a la consecución de los fines del ser humano y si bien la idea de juez como razón humana universal confluye perfectamente con la idea de intérprete a la que se refiere Habermas, la promoción de los fines parece tener que ver con algo más que con arbitrar las pretensiones hegemónicas de ciertas disciplinas.

concernido. Esto se visualiza muy claramente si se compara, por ejemplo, el juicio objetivo de la moral con el juicio de gusto[500]. En el terreno de la razón teórica coexiste más de una polifonía si se tiene en consideración que el conocimiento objetivo es solo una parte de lo que comprende la lógica de la verdad y en la lógica de la ilusión la crítica tiene ciertamente una finalidad dirimente, pero que constituye solo una faceta de la estructura eminentemente dialógica gracias a la cual la razón hace suya la polifonía dogmático-empirista[501], pues lo que está en juego es el descubrimiento y destierro de la ilusión, cuya posibilidad de retorno es permanente. El reconocimiento del enemigo en casa es una primera forma de apertura en tanto la razón se reconoce y se manifiesta como segura fuente de error. Se podría objetar que el prestarse voces de hipotéticos adversarios solo muestra la voluntad de prevalecer en una hipotética contienda. No obstante, esa objeción no sería válida porque lo que está en juego aquí es evitar justamente cualquier intento de desconocer los límites de una razón que se sabe finita y que pretenda adoptar, por decirlo así, el punto de vista de Dios, con las consecuencias ya conocidas de un pensar dialéctico. En ese sentido, la dimensión polifónica no diluye ni elimina la faceta de juez ni los criterios lógicos ni los de razonabilidad, más bien convierte la crítica en una nueva voz. Por el contrario, el ejercicio de imaginar nuevas objeciones, aunque en el pasaje citado sea solo mencionado a modo de estrategia, revela por un lado la capacidad reflexiva y de desdoblamiento de la razón, así como la vocación reflexiva y dialógica que la propia estructura y alcance de la *KrV* posee para dar cuenta de las ilusiones y de los errores de dicha razón (Cf. Laos, 2013: 207-211)[502]. En este sentido, se sostiene en el presente trabajo que la estructura

[500] Sobre este punto véase Sánchez (2013: 256-261).

[501] Con esta denominación se consigna principalmente la oposición de filosofías racionalistas frente a filosofías materialistas, deterministas y escépticas. Sin embargo, las corrientes bajo las que se agrupan las posiciones enfrentadas en el caso de la antinomia representan a su vez un conjunto de voces con sus respectivos matices, en algunos casos incluso con rasgos comunes entre posiciones enfrentadas, de modo que la tarea de la razón es albergarlas y considerarlas en su reflexión y solución. De hecho, existe toda una discusión entre diferentes estudiosos de este tema, que le atribuyen a diferentes pensadores el encarnar la posición de la tesis y la antítesis. Así, por ejemplo, Al-Azm considera que en la antinomia de la razón, Kant habría tomado en consideración el famoso debate epistolar entre Lebniz y Clarke (Cf. Al-Azm, 1972: 3). Heimsoeth se inclinaría por pensar que Kant se está refiriendo a filósofos como Epicuro, Lucrecio y Anaxágoras. Kreimendahl, por su parte se decanta por la idea de que la antinomia refleja posiciones enfrentadas de autores modernos como Pascal, Wolff, Crusius, Baumgarten y Hobbes (Cf. Herszenbaun, 2018: 11-12). Conviene aquí detenerse a explicar la posición de Al-Azm porque permite entender, en parte, la razón de la variedad de interpretaciones. De acuerdo con el autor, en el debate epistolar referido, Leibniz representaría la posición de la antítesis y Clarke, en tanto gran conocedor y defensor de las ideas de Newton, representaría la posición de la tesis. Alz-Am, considera que Kant abstrae de aspectos específicos concernientes a dicha controversia, generalizando la confrontación intelectual para hacer de esta un problema básico de la razón. La antinomia no es, pues, inventada arbitrariamente sino fundada en la razón humana como tal sin que nada en la metafísica pueda prevenir su oposición (Cf. Al-Azm, 1972: 7ss). Sin embargo, dado que Kant hace referencia expresa a filósofos de la antigüedad, cabe tener en cuenta la aclaración que hace el autor sobre la importancia de no confundir la relación expresa que Kant establece entre las posiciones de Platón y Epicuro, como representantes respectivamente de las posiciones dogmática y empirista (Cf. *KrV* A 471/B 499), con lo que se entiende por racionalismo y empirismo cosmológico. En este sentido, la relación que guarda la antítesis con el empirismo moderno y el pensamiento de Epicuro respecto a la afirmación de un tiempo y espacio infinitos está orientada a significar la idea de que los autores que se adhieren a este punto de vista rechazan la posibilidad de un comienzo absoluto y de una causa del universo. Por otro lado, la relación que guarda la tesis con el dogmatismo moderno y con el pensamiento de Platón está asociada más bien a la búsqueda de un primer comienzo del universo y de una unidad a partir de la que se puedan explicar todas las cosas. Bajo otras consideraciones del pensamiento moderno sobre lo finito y lo infinito, Newton aparecerá al igual que Platón alineado entre los que defenderían la posición de la tesis, pero por razones muy distintas, del mismo modo que Leibniz y Epicuro aparecerán alineados del lado de la antítesis sin que guarden relación sus filosofías.

[502] Esta publicación se centra en esclarecer el concepto de 'libertad de crítica' mostrando que este tiene una dimensión fáctica y una dimensión trascendental. A su vez, intenta mostrar que la aparente tensión, entre la máxima ilustrada del pensamiento autónomo –que apela a la autosuficiencia de la razón individual– y la máxima del uso público de la razón –que busca incorporar el punto de vista de los otros–se disuelve a partir de una adecuada comprensión de la 'libertad de crítica' que, en su dimensión trascendental, entendida como autocrítica de la razón, se muestra capaz de incorporar el punto de vista de los otros. La propuesta fue explorada principalmente a partir de pasajes de los escritos políticos de Kant y de la *KrV* relacionados con la libertad de crítica. En este sentido, la sugerencia final no desarrollada con la que concluye este artículo respecto a la capacidad de la razón para dar cuenta de sus propios errores en el contexto de la *KrV* es en buena medida la que se ha propuesto desplegar en el presente trabajo, pero bajo toda la complejidad y dificultad que ofrece la DIET.

dialógica de la razón es la que permite entender el concepto de una razón abierta y polifónica de la que habla Macor. Pues es una y la misma estructura dialógica la que permite en un caso reconocer el momento de la verdad en el oponente cuando se trata de acercarse progresivamente a la unidad de la razón, y en el otro caso, posibilita a la razón ponerse frente a sí, cuando decide confrontar sus diferentes voces en disputa, anulando también allí la tensión entre la máxima del pensamiento autónomo y la del pensarse en el lugar del otro. La figura de la razón como juez, que tiene, en ese sentido, el voto dirimente en toda disputa, debe entenderse como una potente figura retórica de Kant para simbolizar la incondicional fidelidad de la razón a sus principios, pero no debe desvirtuar el reconocimiento de Kant de su humana debilidad como lo muestra el siguiente pasaje:

> Puesto que conviene a un ser que reflexiona e investiga dedicar algún tiempo al solo examen crítico de su propia razón, despojándose para ello de toda parcialidad, y comunicar a otros públicamente sus observaciones, para que ellos la evalúen, a nadie se le puede, y aún menos impedir, que haga que las proposiciones y sus antítesis comparezcan y se defiendan como puedan, sin temer amenaza alguna, ante jurados de su misma condición (a saber, de la condición de débiles seres humanos) (*KrV* A 476/B 504).

Más aún, Kant pone por encima de sus propios rendimientos intelectuales la razón de cualquier otro ser humano en la medida en que ella representa la razón como juez para su propia deliberación:

> El juicio de cualquier otro hombre es, después de todo, un juicio de uno de los hombres de todos los cuáles, el juicio tomado en conjunto es mi juez y el más grande enjuiciador de todos mis productos intelectuales (*V-Lo/Blomberg,* AA 24: 85)[503].

Ahora bien, más allá del caso paradigmático de la antinomia a la que este trabajo ha previsto circunscribirse y al que se le dedica un apartado específico, la *Enzyklopädie* ofrece una muestra de cómo Kant aplica su DIET a la evaluación de una proposición específica sobre otro de los temas centrales de la metafísica como es la idea de Dios. Este pasaje, permite mostrar fehacientemente cómo la DIET rige y dirige la máxima de la razón participativa y dialógica, cuando dice:

> Un error total es imposible. Por ejemplo, alguien dice: "Dios no existe". Si esta proposición ha surgido de su entendimiento, entonces ha de haber, según el modo que ha sido pensada, una verdad parcial en la misma. A saber, cuando se piensa de la siguiente manera: "si hay un supremo gobernador, entonces todo en el mundo ha de suceder de manera que la verdad sea recompensada y la maldad castigada". Ahora bien, al no ver que esto sea así concluye que Dios no existe. Por consiguiente, hay algo de verdad en su juicio. Debemos concederle que la bondad no siempre es recompensada y que no siempre es castigada la maldad. Uno no debe querer refutar un error inmediatamente, sino en primer lugar intentar descubrir la apariencia (*Schein*) en el juicio […] (*PhilEnz*, AA 29: 23, trad. 2012).

Lo interesante de este pasaje está en que, además de mostrar un procedimiento de aplicación efectivo de la DIET a un tema sobre el que solo caben juicios de carácter problemático, se añade una variante a la reiterada reflexión de no fijarse en primera instancia en el error del otro sino en lo que tiene de razón, la recomendación de buscar la causa del error, es decir, la apariencia ilusoria, antes de proceder a la refutación del error. En este sentido, este

[503] Traducción propia. „Eines jeden anderen Menschen Urtheil ist doch allemahl ein Urtheil eines derer Menschen, derer aller Urtheil zusammen genommen mein Richter, und der größte Beurtheiler aller meiner Verstandes-Producten ist".

pasaje constituye una prueba más de que Kant ha puesto la DIET no solo en relación con la lógica de la verdad como se ha intentado mostrar en los capítulos 1 y 2, sino también respecto a la dialéctica trascendental, de manera que en ella ha incorporado también como fuente de error la 'apariencia en el juicio'. Retener esta cuestión será importante para acompañar la comprensión de algunos de los apartados que siguen, donde se retoma la cuestión de la ilusión trascendental.

Si se integra este último punto sobre la ilusión en la cuestión anterior sobre el reconocimiento de la razón como posible fuente de error, tal como se vio también en la antitética, se puede entender mejor ahora que dar cuenta de los posibles errores de la razón comporta un 'escepticismo crítico' necesario, entendido como "la consideración de las condiciones subjetivas que conducen al error" (La Rocca, 2006: 107-127) y que bajo una mirada más amplia e integrada de lo que es la Ilustración para Kant, constituye un ejercicio de la 'libertad de crítica' como medio y fin de la razón humana universal que no está presente solo en el pensamiento político de Kant entendido como algo separado de su filosofía sistemática (Laos, 2013: 186-211)[504]. Se trata de una libertad de crítica como medio para conjurar la ilusión y el error, pero también como fin. En la medida en que la ilusión nunca se llega a superar del todo en los diferentes órdenes institucionales, el autoesclarecimiento y la autocorrección de la razón es una tarea permanente. Más aún, así como en el ámbito práctico, el consenso, la unanimidad y la feliz coincidencia precisan de crítica y autocrítica honesta y seria[505] en el diálogo con otros; en el ámbito especulativo, también se necesita de autocrítica en el diálogo con teorías rivales y en el diálogo filosófico de la razón consigo misma. En este sentido, el mayor legado de la autocrítica de la razón no radica, pues, en los contenidos específicos sobre los que la crítica se pronuncia, sino en la misma promoción de la racionalidad, que va en perfecta armonía con la afirmación de Kant de que respecto a las ciencias de la razón no se aprende filosofía, sino cuando mucho se puede "aprender a filosofar" (*KrV* A 837/B 865). Incluso en este caso, en el que la máxima del pensar por uno mismo aparece como protagónica en el pensamiento, la fidelidad de seguir los principios de la razón, si bien conduce en muchos casos a refutar el pensamiento de los otros del mismo modo puede conducir a refrendarlos. Así lo entiende también Vázquez Lobeiras (Cf. 2007: 126-134) cuando muestra en su *Estudio conclusivo* sobre la *Metaphysik Dohna*, cómo Kant atribuye explícitamente a los textos la función de ser interlocutores de su propio juicio. Efectivamente, se puede leer en el *Nachricht* lo que Kant dice respecto al autor filosófico que se pone de base para el manual que se elegía, tal como se estilaba en la universidad alemana, lo siguiente: "tiene que ser considerado no como un modelo para el juicio sino como una ocasión para que uno juzgue con él y hasta contra él" (*NEV*, AA 02: 107). Más aún, el proceso mismo supone la posibilidad de una dirección inversa, es decir, el abandono de una falsa certeza y la posibilidad de ser movido de una posición inicial, lo cual evidencia más claramente una dimensión práctica. Probablemente no haya en toda la obra escrita de Kant un texto que exprese mejor, tanto en su espíritu[506] como en su literalidad la dimensión moral de la actitud dialógica que el ofrecido en los *Träume*, donde se dice:

---

[504] En este artículo, la propuesta de la libertad de crítica como medio y fin de la razón humana universal se asoció, por un lado, en tanto medio, con el proceso nunca terminado de la ilustración en vista de que la razón tiene que emanciparse constantemente respecto de sus nuevos prejuicios y también de un modo general en el ámbito trascendental como razón crítica capaz de dar cuenta del error en sus diferentes formas de institucionalidad universal. En tanto fin, solo se sugirió la dimensión dialógica y plural que dicha libertad ejerce con el fin de preservar el propio espacio de la razón humana universal. De acuerdo con el objetivo de este trabajo dicha propuesta se apoya en tanto fin, más directamente, en los elementos de la reflexión de Kant sobre la lógica y la metafísica tal como se articulan en la *KrV*.

[505] Este es también el sentido del pensar consecuente de la tercera máxima del entendimiento común (Cf. Noller, 2019: 17).

[506] Los *Träume*, cuyo protagonista histórico es el teósofo sueco Emmanuel Schwedenberg, es según la tradición oral a la que se atiene Kant, el autor de una obra descomunal de ocho volúmenes llamada *Arcana coelestia*, la cual llegó a ser adquirida por

> Para mí, en adelante, nada importa, nada es honorable [*ehrwürdig*] sino lo que, por el camino de la sinceridad [*Aufrichtigkeit*], conduce a un alma tranquila y abierta [*zugängliche*] a todas las razones, y esto aunque mi juicio precedente sea confirmado o suprimido, y aunque yo mismo resulte determinado o quede indeciso (*TG*, AA 02: 349, trad. 2004).

Este pasaje precede a aquel que se citó anteriormente, que habla sobre la capacidad de situar el entendimiento propio en el lugar de una razón exterior y albergar sus razones en el propio para evaluar sus motivos más secretos. Con ocasión del análisis de ese pasaje se tuvo en cuenta la propuesta de Noller que consiste entender el pensar consecuente como un diálogo interior –que busca superar el monólogo al que se abandona la razón en la ilusión dialéctica– gracias al componente intersubjetivo (Cf. 2019:17). Dicho pensar consecuente tiene además la dimensión moral de quien debe reconocer el error o la verdad en la balanza que sopesa las razones y no como una lucha de egos ni con el "espíritu de partido" (*Prol,* AA 04:367). Del mismo modo, aunque en una esfera mucho más compleja en el caso de la antitética, el diálogo filosófico de la razón consigo misma, al hacer suyas las voces en contienda, tiene como primera tarea develar la ilusión, y como responsabilidad[507] emitir su juicio sin desconocer los límites de la razón. Se trata de un diálogo que tiene que atenerse a unas reglas y delimitaciones previas, sin que ello anule la estructura dialógica, sino por el contrario, gracias a las cuáles su indispensable exigencia de pensar consecuentemente se afirma como principio de autonomía de la razón, pero sin dejar de hacerse eco de las diferentes voces puestas a consideración, de forma tal que estas puedan verse representadas en una idea de la razón humana universal.

Finalmente, para concluir con este apartado, se puede decir que la presencia de un escepticismo crítico en la filosofía sistemática de Kant es la que se relaciona en su forma más autoreflexiva con la DIET**.** Para explicar esta relación es necesario recordar que Kant concibe la filosofía pura de la razón o bien como propedéutica que llama 'crítica' y que estudia la razón respecto a su conocimiento puro, o bien, en segundo lugar, el sistema de la razón pura (ciencia) como el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura en su interconexión sistemática (Cf. *KrV* A 841/B 869)**.** El que Kant denomine crítica a la parte propedéutica guarda consonancia con el conjunto de principios y reglas que fundamentan el conocimiento, pero también lo limitan y en determinados casos le imponen una disciplina. Sin embargo, el que como sistema la filosofía pura de la razón ofrezca una imagen orgánica ~~de~~ la misma, en la que el conocimiento filosófico incluye no solo el conocimiento verdadero sino también el aparente, supone el reconocimiento de un peso propio a la apariencia ilusoria que el sistema kantiano está dispuesto a asumir**.** Es decir, el resultado más patente del ejercicio crítico de la razón que es el conocimiento de la apariencia bajo todas sus formas, se incorpora como parte constitutiva del autoconocimiento de la razón**.**

Kant con el fin de rastrear la verdad de algunos relatos sobre las visiones y comunicaciones de Schwedenberg con espíritus ultraterrenos. Dicha lectura le ofrecerá el material para hacer el irónico paralelo crítico entre las extravagantes ensoñaciones de Schwedenberg y las ensoñaciones propias de la metafísica. Aunque Kant confiesa que fue bastante ingenuo para rastrear la verdad de algunos de los relatos del vidente, se justifica diciendo lo siguiente: "Ya que es un prejuicio tan idiota no creer *nada* y sin razón de relatos dotados de cierta apariencia de verdad (*Schein der Wahrheit*) como creer *todo* y sin examen de lo que dice el rumor público, el autor de este escrito, para escapar al primer prejuicio se ha dejado arrastrar en parte al segundo" (*TG*, AA 02: 318). Dicho en términos actuales, Kant se muestra partidario de otorgar el beneficio de la duda incluso en casos que puedan exponerlo al ridículo, pues como también señala, no ve por qué sería más glorioso dejarse embaucar por confianza ciega en los argumentos de la razón que por fe imprudente en relatos falaces, dado que la "locura y el entendimiento tienen límites tan indiferenciados que es difícil ir lejos en uno de esos dominios, sin hacer una pequeña incursión por el otro" (*TG* 02: 357). La actitud dialógica consiste pues también, en situarse, en algunas ocasiones, en los límites entre lo racional y lo irracional.

[507] La responsabilidad por la que Kant reconoce culpa de la razón ante este tipo de error. Véase *supra* 17.1. Descartes y Kant ante la posibilidad del autoengaño y del error total.

Si se toma en consideración que junto a las formas de universalidad vinculante que introduce el punto de vista de los otros (Cf. La Rocca, 200: 119)[508] Kant introduce respecto a la razón el escepticismo crítico al que se hizo referencia antes, la DIET emerge ya no solo como un supuesto sino como un elemento constitutivo de la 'reflexión crítica' de Kant. Esta reflexión está pensada aquí en un sentido más amplio y profundo que la 'reflexión trascendental' y expresa de esta otra manera la confianza en la razón también para rescatarla de sus distorsiones y desvíos, pero reconociéndoles su peso y lugar específico en cada tipo de producción racional. En este sentido, la reflexión trascendental se incluye en este trabajo como parte de lo que aquí se propone denominar *reflexión del uso crítico de la razón*[509].

17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo

En el parágrafo previo se señaló que bajo el contexto reflexivo de la *Logik* las máximas del pensamiento ilustrado se exponen como 'reglas para evitar el error' y que dicha exposición está precedida de una explicación sobre el 'uso del entendimiento humano común'[510] como piedra de toque para descubrir los errores del uso artificial del entendimiento. De manera más clara lo que se afirma en la *Logik* es lo siguiente: "se trata de *orientarse* en el pensamiento o en el uso especulativo de la razón mediante el entendimiento común, utilizándolo como prueba para la corrección del especulativo" (*Log,* AA 09: 57).

Antes de explicar la distinción entre uso del entendimiento común y uso artificial de la razón, es importante destacar que esta afirmación es central para mostrar que la reflexión de Kant sobre las máximas del entendimiento común no solo ve en ellas pautas de acción de carácter mundano y/o político, en el marco de un proceso de ilustración, sino como instancias para poner a prueba los posibles errores del uso artificial del entendimiento en el pensamiento especulativo. La *Reflexion 2269* que se ha tenido en cuenta en el pasaje citado en la *Logik*, contiene una explicación que es clave para establecer que Kant ha pensado la cuestión del error respecto a la problemática específica de las antinomias, o algo que la prefigura o, cuando menos, sugiere su rasgo antitético:

> La ilusión universal es el mayor obstáculo para la verdad y aquel que yerra con la gran masa toma como referencia el entendimiento humano común (*gemeinen Menschenverstand*). Este constituye en sí, además, una piedra de toque para descubrir los errores del uso artificial. Prueba, contraprueba (s orientados por el entendimiento humano común) (*Refl* 2269, AA 16: 57)[511].

Esta *Reflexion* está datada entre los años de 1776 y 1789. La alusión de Kant a la "ilusión universal" al inicio de este pasaje y a la "prueba y contraprueba" orientadas por el entendimiento común al final de él, permite afirmar al margen de la discusión existente sobre el momento[512]

---

[508] Estas pueden ser científica, práctica, estética, etc. En el capítulo 2 de este trabajo se da cuenta del escepticismo crítico que Kant ha intentado introducir en la forma de universalidad vinculante del conocimiento científico a través de su distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia.

[509] Véase *infra* 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.

[510] A lo largo de este apartado se tratará de esclarecer, entre otras cuestiones, en qué medida el entendimiento humano común puede identificarse con la noción de razón humana universal y en qué medida estos conceptos son distintos aunque están estrechamente ligados.

[511] Lo incluido en el paréntesis es propio. En lugar de la expresión *entendimiento común* que es la utilizada por Vázquez Lobeiras (Cf. 2000: 117) sigo aquí la más fiel al término alemán *gemeinen Menschenverstand* que es *entendimiento humano común*, opción utilizada por Sánchez (Cf. 2015: 145). Es importante esta precisión porque está en juego esclarecer sus alcances respecto a la razón humana universal. No obstante, para explicar lo que sigue se contraste con la *logica artificialis* se utilizará la expresión breve entendimiento común.

[512] Para un estado de la cuestión bastante exhaustivo y completo sobre este punto puede leerse con provecho el reciente libro de Herszenbaun (2018: 9-13).

en el que Kant está en posesión de su concepción madura de la antinomia de la razón, que Kant le otorga al entendimiento común una capacidad sobre su uso especulativo para *descubrir los errores* del uso artificial del entendimiento, el cual no es otro que el de la lógica como ciencia. Esta afirmación requiere una explicación detenida pues la relación entre el uso artificial del entendimiento y el uso del entendimiento común es un tema que ha sido objeto de una evolución en el pensamiento de Kant, lo cual, dependiendo de qué textos y contextos se tomen en cuenta, puede generar y de hecho ha generado controversia.

El origen de la relación entre uso artificial del entendimiento y entendimiento común se puede retrotraer a la distinción entre *logica naturalis et artificialis*, que de acuerdo con Pozzo[513] no constituye una clasificación de la lógica sino una suerte de fundamentación. Sin embargo, en la lógica de la filosofía escolar alemana era usual concebir ambas como formas básicas de la lógica. En Wolff, la primera tenía una consideración psicológica, en tanto era la disposición natural de las operaciones de la mente para el conocimiento de la verdad, mientras que la segunda era considerada como una ciencia demostrada. A esta división, se añadió a fines del siglo XVIII[514] la distinción entre lógica de la razón común y lógica de la erudición (Pozzo, 2016: 195), que como se ha visto en el primer capítulo, es la que, por ejemplo, presenta Meier[515] y que Kant toma como referencia al elegir su manual para impartir sus clases de lógica. Respecto a dicha distinción, Sánchez sostiene que, aunque para Meier la lógica natural encuentra en la lógica artificial la base de su distinción y fundamento, el ideal del conocimiento erudito descansa en que la segunda presupone la primera y no la contradice (Cf. Sánchez, 2012: 197)[516].

El estudio realizado por Pozzo arroja como resultado que, aunque Kant no toma en cuenta en la *KrV* la distinción meieriana entre una lógica de la razón común y una lógica del conocimiento erudito, esta fue objeto de exhaustiva meditación[517] en sus *Reflexionen* y *Vorlesungen* durante la década de 1780 y 1790. A partir de ellas el autor ha podido establecer que inicialmente Kant comparte la visión de Wolff, que descansa en tres presupuestos de los cuales dos son especialmente relevantes para este tema: 1) Que toda facultad se rige por unas reglas determinadas y que por consiguiente la razón actuará siguiendo ciertas reglas; 2) La hipótesis de que el sentido interno o conciencia posibilita el paso del entendimiento natural al artificial (Cf. Pozzo, 2016: 196).

Hacia 1990 en la *Logik Busolt* Kant ofrece una explicación evolutiva de la adquisición de la lógica artificial. Explica que se poseerían primero reglas naturalmente de modo inconsciente y que posteriormente en una edad avanzada se convertirían en las reglas de una lógica artificial (Cf. *V-Lo/Busolt*, AA 24: 608-609). A este pasaje se pueden añadir otros de la *Anthropologie Busolt* que se citarán más adelante y que son bastante compatibles con el pasaje de la *Reflexion 2269*, además de contener también una exposición de los principios del entendimiento común. No obstante, no necesariamente se debe concluir de ahí que las reglas del entendimiento natural

[513] El autor dedica un apartado a esta distinción (Cf. Pozzo, 2016: 194-201).

[514] Una explicación más detallada sobre los diferentes conceptos que utilizaron los pensadores de la tradición escolar alemana para referirse a la lógica natural se encuentra en Sánchez (Cf. 2010: 8, 2012: 193-197).

[515] Véase *supra* 3.1. Sobre la *Lógica Jäsche*.

[516] El autor explica cómo sobre el campo abierto por Baumgarten, que reclama para el conocimiento de lo sensible una disciplina estética completamente diferenciada pero complementaria a la lógica, Meier concibe su propia filosofía como una teoría eficiente de la razón. De acuerdo con esta, en la medida en que los sentidos constituyen el primer escalón en el que la mente elabora representaciones, no solo la estética sino todas las disciplinas que supongan aprendizaje, perfeccionamiento y aplicación del conocimiento requieren complementar el ingenio natural con el ingenio escolar, lo que significa que la perfección lógica del conocimiento debe presuponer la perfección del conocimiento estético y las facultades involucradas en él (Sánchez: 2012, 196).

[517] Lo que se produce es un cambio de Kant del contexto meieriano de la lógica aplicada al contexto de una psicología ilustrada, es decir, un análisis de la razón común. Esto coincide con la distinción que hará Kant entre lógica pura y aplicada, así como entre lógica objetiva y subjetiva (Cf. Pozzo, 2016: 219).

constituyan una garantía para elaboraciones formales más complejas en la lógica artificial. Así lo sustentan muchas explicaciones de Kant en las que se reitera la idea de que la lógica es eminentemente artificial[518]. En este sentido, Kant desarrolla su pensamiento sobre este tema en una dirección crítica y opuesta a la de Wolff, cuyo alcance tanto en el plano antropológico como puramente lógico Pozzo sitúa en tres puntos: 1) Pone en cuestión que se puedan vincular la lógica artificial y la lógica natural por proceder de fuentes muy diferentes; 2) Si bien la lógica natural se desarrolla y perfecciona con el ejercicio, la lógica artificial no se desarrolla a partir de la anterior sino del ejercicio de la razón en su propio ámbito[519]; 3) La distinción entre lógica natural y artificial conlleva una redefinición de la noción de 'regla', según la cual, frente al postulado wolffiano de la validez de las reglas naturales, Kant introducirá la idea de que "encontrar y elaborar sus propias reglas mediante la imitación[520], el ejercicio y la crítica es un asunto de la propia razón" (Pozzo, 2016: 201).

Además de la evolución que presenta en Kant la distinción entre la lógica natural y la lógica artificial, donde se pone en juego determinar si existe o no un vínculo entre el entendimiento natural y el entendimiento artificial, las dos últimas cuestiones que establece Pozzo, son de suma importancia para obtener una pista sobre cómo hacer compatible la *Reflexion 2269*, con la idea de que la lógica artificial tenga su propio ámbito de desarrollo y no sea simplemente una explicitación de la lógica natural. Por su parte, Capozzi, quien da cuenta también de la disputa que generó dicha *Reflexion*, considera que no hay una contradicción en el pensamiento de Kant si se tiene en cuenta que en el contexto en el que se hace referencia a él, se está tratando sobre el entendimiento común como criterio externo de la verdad, mientras que en *Denken orientiren?*, texto que forma parte del debate, Kant solo le reprocha a Mendelssohn que establezca la superioridad del entendimiento común sobre el entendimiento artificial (Cf. Capozzi, 2000: 471-473)[521]. Si bien el planteamiento de la autora es correcto no permite

[518] Cf. *Au/Log Blomberg* (AA 24: 17), *Au-Log/Viena* (AA 24: 791), *Au-Log/Dohna Wundlachen* (AA 24: 694), *Log*, (AA 09:17).

[519] El segundo punto está directamente relacionado con la variación que se produce en el pensamiento de Kant respecto a su posición inicial favorable a la visión de Wolff. Este cambio se expresa en la *Logik Blomberg* como sigue: "Las reglas naturales conciernen al entendimiento sano y común, y a la sana razón. Las reglas artificiales son las reglas de la erudición, cuyo uso primero no lo adquirimos por la imitación sino por el uso frecuente de nuestra razón; de esta manera se perfecciona el entendimiento común[519]" [„Die Natürliche Reguln gehen auf den Gemeinen, und Gesunden Verstand und auf die gesunde Vernunft. Die künstliche Reguln sind die Reguln der Gelahrtsamkeit. deren ersteren Gebrauch erwerben wir nicht durch die Nachahmung, sonderen durch den öfteren Gebrauch unserer Vernunft, dadurch wird der gemeine Verstand Excoliret"] (*Lo/Blomberg*, AA 24: 17). Traducción propia. La variación que aquí se evidencia radica en la negación de una imitación de la erudición respecto a las reglas del entendimiento sano y contrasta diametralmente con la temprana *Reflexion* 1562, según la cual se accedería a las reglas de la lógica como ciencia por una suerte de clarificación de las reglas que ya están presentes en el entendimiento natural. Las reglas de la lógica entendida como ciencia, posteriormente llamada por Kant lógica artificial, estarían contenidas en la lógica del entendimiento natural y, por lo tanto, esta solo sería una explicitación de las reglas del entendimiento natural una vez eliminados sus elementos confusos.

[520] La cita es relevante en su sentido general, pero la mención a la imitación no parece tan apropiada porque en los textos donde el Kant crítico hace referencia a la imitación, lo hace en un sentido negativo, es decir, asociando la imitación a la falta de un pensamiento autónomo con el que suele asociar el sano entendimiento.

[521] Capozzi señala que ya muy tempranamente Erdmann consideró el pasaje de la *Jäsche Logik* que se hace eco de la *Reflexion* 2269 como una traición al pensamiento de Kant, pues si esto fuera así la lógica propondría una conexión del orientarse en el pensamiento idéntica a aquella de Mendelssohn y contraria al parecer expreso de Kant en el ensayo de 1786 titulado *Was heißt: Sich im Denken orientiren?* (*WDO*, AA 08: 131-148). Al respecto, Capozzi señala que para Kant el error de Mendelssohn consiste en considerar al entendimiento común como igual o superior al entendimiento especulativo. No obstante, la autora considera que, aunque el entendimiento en Kant no dispone de una visión intelectiva de lo suprasensible, sí posee una suerte de fe racional por la que es un deber presuponer un ser supremo. Leído así adquiere sentido el pasaje de la *Jäsche Logik* y la *Reflexion* 2269 en el que su interpretación se apoya. Así mismo, considera que la aparente ruptura que puede representar este texto en la secuencia argumental de la *Logik* no es tal, pues se conecta con la cuestión presente del criterio externo de la verdad y la segunda regla para evitar el error, lo que significa que en todo ese bloque se está hablando del entendimiento común (Cf. Capozzi, 2000: 471-473). Al final del apartado, en línea con lo que sugiere Capozzi, se mostrará que el texto de *Denken Orientiren*, más que el pasaje donde Kant alude a Mendelssohn, es perfectamente compatible con la *Reflexión 2269* y el pasaje de la *Jäsche Logik* basado en él, puesto en relación con la dialéctica trascendental como crítica de la lógica de la ilusión.

esclarecer del todo el asunto, por lo que es preciso ahondar en todo caso también en su sugerencia.

Dos parecen ser las cuestiones claves para intentar ofrecer una explicación plausible a esta suerte de contradicción en el propio Kant. Lo primero que se debe indicar es que no se puede apelar a la justificación de una datación temprana de dicha *Reflexion* que refleje la adhesión inicial de Kant al pensamiento de Wolff, porque ese no es el caso. La *Reflexion* tiene como datación más probable los años de 1776-1778, pero podría ser hasta 1789. Respecto a la segunda conclusión a la que arriba Pozzo y la notable variación de Kant respecto a su posición temprana, que se detalla en la nota del punto 2, el autor plantea la hipótesis de que esta variación puede deberse a la introducción de Kant del concepto de 'crítica' en la década de los años 60 (Cf. Pozzo, 2016: 200). Si bien esta hipótesis, con algunas atingencias como se verá en lo que sigue, permite explicar el alejamiento de Kant de su posición wolffiana; para la adecuada comprensión de la *Reflexion 2269* y la mejor diferenciación, o si fuera el caso, la identificación de los conceptos de 'entendimiento común' y 'razón humana universal', es preciso evaluar la posible redefinición de algunos conceptos. Tal como lo señala Macor, Kant hereda de Meier no solo el concepto de razón humana universal sino la constante movilidad léxica entre los conceptos de 'entendimiento' y 'razón'. No obstante, de acuerdo con Macor, Kant se decantaría progresivamente por el uso de la expresión 'razón humana universal' dejando cada vez más de lado la expresión 'entendimiento humano universal' (Macor, 2013: 186-187)[522]. No obstante, como se muestra al final de este apartado, la reflexión más tardía de Kant parece ofrecer una explicación para armonizar no solo la relación entre ambas expresiones a partir de la función que cumpliría una respecto a la otra sino también para ayudar a esclarecer, al menos en parte, la *Reflexion 2269*.

Atendiendo a la primera cuestión acerca de la propuesta de Pozzo sobre el concepto de 'crítica' en los años 60, el autor considera que a partir de esta década Kant empieza a cuestionar la supuesta validez natural del entendimiento irreflexivo tal como lo refleja su consideración de la tendencia de la razón a la corrupción (Cf. *Ref* 1586, AA 16:26) y la intensificación de la brecha entre lógica natural y artificial, de modo que frente a la razón corrupta e inexperta se plantea por un lado, la lógica como *medicina mentis* y por otro, como *organon* (Cf. *Ref* 1573, AA 16: 13). La idea de una corrupción de la razón, como se vio en el primer capítulo, estaría muy presente en el teólogo Anton[523] como supuesto antropológico. Si se atiende a la tesis de Hinske, es perfectamente plausible que esta concepción haya llegado a Kant ya en su vínculo con las cuestiones relativas al arte de la esgrima, la teoría antitética y el error, aunque en esta fase la idea de la corrupción de la razón es la que parece ocupar más la atención de Kant. Esta interpretación quizás sea la más apropiada para rastrear una posible explicación al problema que plantea la *Reflexion 2269*. Efectivamente, la visión de la lógica a la que se refiere Pozzo se puede constatar en el *Aviso* de 1765/1766 que, como ya se expuso en el primer capítulo, presenta la lógica conformada por una primera parte que constituye una 'crítica y normativa del sano entendimiento' y por otra parte a una 'crítica y normativa del conocimiento erudito'.

Como ya se indicó anteriormente, la concepción de crítica en este período no es la misma que Kant ofrece en la *KrV*. No obstante, además de las razones que evidencian que la preocupación por el tema del sano entendimiento en este período está en estrecha relación con la reflexión de Kant sobre la crítica del gusto y que la lógica formal se servirá de dicha reflexión allí donde sus preceptos resulten insuficientes (Cf. *Nachricht*, AA 2: 311), cabe preguntar ¿por qué la parte correspondiente al conocimiento erudito se presenta también como una crítica? y

[522] La autora no se pronuncia en este trabajo sobre si es posible o no identificar el entendímiento común con la sana razón o con la idea de razón humana universal.
[523] Véase *infra* 9.2. Dialéctica como *ars disputandi* o lógica de la ilusión.

¿en qué consiste dicha crítica? Es decir, ¿es posible considerar que cuando Kant hace referencia a la tendencia a la corrupción de la razón esté pensando en algo más general que la corrupción de un entendimiento natural que deba pasar por una *medicina mentis*? A partir del esquema que presenta la *Reflexion 1573* datada entre 1760 y 1764 se puede aventurar la hipótesis de que debe haber una crítica del entendimiento erudito porque este se considera aún como una expansión del sano entendimiento y aunque la idea de una *medicina mentis* es purificar el segundo, se puede inferir que en el estado de la metafísica que Kant conoce en ese momento, aquella expansión sin purificación se da por supuesta, tal como lo sugiere este pasaje: "La erudición es una expansión del sentido común. Si uno agranda una razón enferma, aumenta el engaño y los errores; tienes que mejorarlos de antemano (*catharcticon*)" (*Ref* 1573, AA 16: 14). La crítica del entendimiento erudito sería, entonces, a la vez que una exposición una revisión de la doctrina.

Un repaso a las diferentes *Vorlesungen über Anthropologie*[524] desde el año 1772 hasta el año 1789 respecto al tema del entendimiento común y al sano entendimiento, así como temas afines, permiten confirmar que en medio de las fluctuaciones terminológicas que ofrece Kant hay un reacomodo conceptual que da como resultado que la idea de una razón humana universal parece solaparse en muchos momentos con el concepto de entendimiento común, pero que finalmente pueden distinguirse, al menos funcionalmente.

De acuerdo con lo anterior, en la primera mitad de la década de los años 70 las *Anthropologies Parrow* y *Collins* ofrecen bajo epígrafes expresamente dedicados a la exposición de estos temas una explicación de la sana razón (*gesunde Vernunft*)[525] y del sano entendimiento *(gesunder Verstand*)[526], este último de manera concordante con la clara distinción entre sano entendimiento y entendimiento artificial, pero además distinguiendo la sana razón del sano entendimiento de modo que la primera juzga *a priori* a partir de principios de la experiencia y el segundo sirve para la aplicación de la primera. Así mismo, se precisa que el entendimiento sano es el nombre que se le da a la aplicación correcta del entendimiento común. Finalmente, no menos importante es señalar que en estas lecciones está muy presente

[524] Como ya se señaló en el capítulo anterior, la traducción que se sigue aquí es la de Sánchez (2015). Se trata de una traducción de fragmentos de estética y antropología en las *Vorlesungen über Anthropologie*, en los que entre otros temas han sido considerados los apartados donde se tratan las cuestiones relacionadas con el debate sobre la lógica natural y la lógica artificial, que se asocian a su vez con la distinción entre sano entendimiento y sana razón o entendimiento común y razón común entre otros. Sobre el uso que tuvieron estos términos en la tradición escolar alemana y cómo los asimila Kant para su proyecto estético y su teoría del juicio, véase Sánchez (2015: 28 y ss.). En lo que sigue de la exposición se hará una explicación comparativa del contenido de los diferentes pasajes sobre estos conceptos en las *Vorlesungen*, indicando el término en alemán al que responde la traducción cuando sea de especial interés.

[525] Es este pasaje se distingue la acción de la sana razón como aquella que juzga *a priori* a partir de principios de la experiencia mientras que el sano entendimiento sirve para la aplicación de la razón. Así mismo se opone la sana razón a la imitación que resulta peligrosa en la medida en que con ella ni se juzga por principios a priori, ni por experiencia, con lo cual no se hace uso del entendimiento de uno mismo sino de otros (Cf. *V-Anth/Collins,* AA 25: 162 [1772/1773]). De modo similar es explicada esta distinción en la *Anthropologie Parrow,* aunque hay un énfasis en la dimensión orientadora de la sana razón respecto al entendimiento (Cf. *V-Anth/Parrow*, AA 25: 363 [772/1773]).

[526] En este pasaje se opone el entendimiento sano al artificial. Al entendimiento común se le atribuye la facultad de juzgar *in concreto* y en la medida en que lo haga correctamente se le denomina sano entendimiento. En la medida en que juzga en concreto se trata de un entendimiento práctico y empírico. Hay aquí una explicación similar a la de la *KrV* respecto a que a nadie se le puede enseñar a subsumir un caso en una regla (Cf. *V-Anth/Parrow*, AA 25: 358-360). Sánchez considera que si se tiene en cuenta, por un lado, la perspectiva de la distinción del juzgar en concreto que tiene como fin alcanzar verdades empíricas particulares y, por otro, el juzgar de la analítica trascendental orientada a las condiciones de posibilidad del juicio objetivo en general, es decir, de la verdad trascendental, Kant ya tiene planteado el problema al cual dará solución su *Kritik der Urteilskraft* en su pensamiento tardío (Cf. Sánchez, 2012: 191). Esta tesis guarda consonancia con lo tratado en este trabajo no solo respecto a los alcances del juzgar que fundamenta la analítica trascendental sino también los intentos de Kant por ensayar diferentes caminos para dar respuesta a la cuestión de la verdad empírica, véase *supra* §14. La diferencia entre 'juico de percepción' y 'juicio provisional'. Sin embargo, lo tratado anteriormente siguió el hilo de lo que podría representar el juicio provisional respecto a la posibilidad de dar cuenta de verdades particulares, mientras que el interés ahora es ver cómo el entendimiento común puede llegar a tener alguna influencia sobre la razón especulativa.

el vínculo de la sana razón con el pensamiento autónomo. En las *Vorlesungen* que siguen a las referidas anteriormente, y que van en orden cronológico desde las más tempranas a las más tardías, el tema es tratado al interior de los apartados en los que Kant aborda diferentes tópicos bajo los siguientes epígrafes: "facultad del conocimiento superior"[527], "sobre el uso de la razón en relación con lo práctico"[528], "entendimiento empírico, práctico, especulativo"[529], "¿cuál sería la máxima de la sana razón?"[530], "sobre las facultades superiores del conocer"[531] y "sobre los principios del pensamiento"[532].

Como se puede apreciar por estos títulos y las notas explicativas en cada uno de ellos, los temas del entendimiento común y la sana razón son tratados bajo diferentes focos de interés. Ahora bien, de manera destacable para la línea argumental de este apartado en el que también se adelantan algunos elementos de pasajes que se analizarán en lo que sigue, se pueden constatar tres cuestiones: 1) El vínculo del tema de la razón y el entendimiento común con la temática de las máximas del pensamiento ilustrado[533] pasará por una previa diferenciación entre reglas y máximas, así como por la determinación de qué facultades detentan unas y otras; 2) La determinación del papel del entendimiento común respecto a los fueros y funciones que cumplen el entendimiento, el juicio y la razón serán objeto de una constante reelaboración que seguirá precisándose hasta después de la publicación de la *KrV*; 3) La silenciosa preocupación por el error en relación con la ilusión y su conexión con la temática del entendimiento común universal se hace explícita, en relación con la preocupación del punto 2, en el lapso existente entre la primera y segunda edición de la *KrV*, prolongándose incluso hasta después.

---

[527] En este apartado de la *Antroplogía Friedländer* [1775-1776] se define al entendimiento como la facultad de las reglas y se distingue en él el entendimiento común y el entendimiento especulativo. De modo que el primero es la facultad de juzgar en concreto y el segundo en abstracto. Se mantienen las implicancias que se desprenden de que el entendimiento común juzgue en concreto y se precisa que, tanto este como el sano entendimiento se denominan 'común' no porque lo ejerza la gente común, sino porque es exigido por doquier y por cualquiera. También se precisa que el entendimiento especulativo debe ser siempre un sano entendimiento (*V-Ant/Friedländer*, AA 25: 95).

[528] Este apartado corresponde también a la *Anthropologie Friedländer*, en él se afirma "La sana razón tiene máximas y la especulativa tiene reglas. La sana razón dirige nuestros juicios con sus máximas" (*V-Anth/Friedländer*, AA 25: 550).

[529] En este caso, se trata de la *Anthropologie Pillau* [1777-1778]. Es importante aclarar que el epígrafe de la edición de este material agrupa las notas referentes a este punto bajo el título "Algunas notas episódicas" (*V-Anth/Pillau*, AA 25: 777) inmediatamente después del epígrafe referido (Cf. Sánchez: 2015: 125). Se ha optado por poner el epígrafe inmediatamente anterior porque es claro que todas las notas sueltas están relacionadas con dicha temática. En dichas notas se menciona tanto el entendimiento común como la sana razón. Con relación al primero, se hace referencia a la proporción directa entre su universalidad y su capacidad para reducirlo todo a una regla, es decir, a su mayor capacidad para juzgar. Con relación a la segunda, se afirma que tanto en la superstición como en la credulidad falta el principio de la sana razón (Cf. *V-Anth/Pillau*, AA 25: 777).

[530] Este apartado de la *Anthropologie Menschenkunde* [1781-1782] expone la máxima de la sana razón que dice: "no debo suponer nada que haga imposible el uso de la sana razón" (*V-Anth/Menschenkunde*, AA 25: 1050). Esta máxima se presenta como norma para evitar la actitud que suele despreciar el conocimiento escolar. Pues si bien el sano entendimiento define el uso de todas las ciencias, estas no son prescindibles. También se habla de la razón especulativa y de la misología de la razón a la que dan lugar los denodados esfuerzos por ocuparse de cuestiones que están más allá de sus límites. En este sentido, la razón especulativa no pertenece a la máxima enunciada.

[531] En este apartado de la *Anthropologie Mongrovius* [1784-1785] se dice: "El entendimiento común [o] *comunnis, non vulgaris*, que juzga en comunidad con el entendimiento humano, también se denomina sano entendimiento. Todo el mundo estás satisfecho con su entendimiento […] La razón es un entendimiento superior que a su vez da reglas al entendimiento" (*V-Anth/Mongrovius*, AA 25: 1401). Si en las otras *Vorlesungen* ya está presente la relación de este tema con el pensar autónomo y el rechazo de la imitación, la superstición y la credulidad, en esta *Vorlesung* se pronuncia sobre la dimensión comunitaria de la razón. En este mismo apartado se encuentra también una referencia al error con relación a las facultades del conocimiento que por su relevancia se cita en el cuerpo del texto.

[532] Este último corresponde a la *Anthropologie Busolt* [1788-1789?], dada su directa relación con la *Reflexion* 2269 será objeto de análisis en el cuerpo del texto.

[533] Aunque en las *Vorlesungen* tomadas en cuenta, la incorporación de las máximas del pensamiento ilustrado parecen seguir cronológicamente su mismo orden expositivo, solo se puede concluir de allí que ello es con relación a su articulación con la temática de vínculo entre la lógica natural y la lógica artificial pues, como se ha mostrado anteriormente, el motivo intersubjetivo de la segunda máxima está muy fuertemente presente en los *Träume*.

Si bien estas tres observaciones hacen plausible la interpretación propuesta, esta adquiere mayor fuerza y fundamento textual en el pasaje de la *Anthropologie Busolt* datada hacia los años 1788-1789, en la que luego de explicitar las máximas del pensamiento ilustrado se expone una idea que puede ayudar despejar algunos aspectos problemáticos en su comparación con la *Reflexion 2269*. El pasaje dice así:

> Sobre los principios del pensamiento
> 1) Pensar por uno mismo.
> 2) Pensar en el lugar del otro.
> 3) Pensar siempre en conformidad consigo mismo.
> El pensar por sí mismo ayuda:
> a) a que uno pueda convertir su razón en la piedra de toque suprema de la verdad,
> b) a inteligir de forma mucho más profunda aquello que ha obtenido pensando por uno mismo y a evitar que esto se escape o pueda escaparse. Pero uno también debe poder situarse en el lugar del otro para meditar la cosa desde un punto de vista diferente. Uno también debe pensar de modo consecuente de modo tal que un principio pueda existir siempre junto a otro. Sin embargo, también puede pensar de forma consecuente quien tiene principios falsos (*V-Anth/Busolt*, AA 25: 1480, trad. 2005).

La primera cuestión importante a tener en cuenta es que al igual que la *Anthropologie Busolt* datada entre 1789 y 1791, las tres obras publicadas, en las que las reglas del entendimiento común o máximas del pensamiento ilustrado aparecen expuestas bajo diferentes epígrafes, son obras tardías posteriores a la publicación de la *KrV*. En el caso específico de la *Logik*, *Jäsche* ha tenido en cuenta para su edición la *Reflexion 2273*, datada en 1790 hacia adelante.

Lo segundo que hay que señalar es que en la *Reflexion 2269* cuyo pasaje citado al inicio de este apartado se busca esclarecer, Kant afirma que el entendimiento humano común puede servir como piedra de toque para descubrir los errores del uso artificial del entendimiento, mientras que en este pasaje es la propia razón la que uno puede convertir en la piedra de toque suprema de la verdad. Sin embargo, se podría añadir que también lo es del error, si se atiende a la advertencia final en la que se afirma que es posible pensar de forma consecuente con principios falsos. Esta última afirmación puede referirse implícitamente a las doctrinas filosóficas racionalistas en las que, si se atiende al método demostrativo, muchas cuestiones defendidas por ellas son perfectamente coherentes desde un punto de vista lógico formal, aunque en muchos casos a partir de principios falsos. Sin embargo, su principal objetivo parece ser reforzar la necesidad de tomar en consideración el segundo principio del pensamiento que consiste en pensar en el lugar del otro. Como se vio cuando se abordó el tema del asenso[534], la imposibilidad de distinguir el estado de persuasión del estado de convicción en un individuo solitario se supera con el criterio externo de la verdad que introduce el punto de vista del otro. Pues si bien este solo no proporciona convicción, si puede ayudar al individuo solitario a salir del estado de persuasión. La diferencia de fondo radica en que, si bien en ambos textos, entendimiento humano común (*Logik*) y razón humana universal (*Anthropologie Busolt*) son la piedra de toque para determinar la verdad o el error, en la *Reflexion 2269* explícitamente se habla de su función de descubrir los errores del uso artificial.

Hasta aquí, entonces, nos aproximamos, pero no se resuelve del todo el problema planteado por la *Reflexion 2269.* Sin embargo, los textos que parecen realmente echar luces decisivas sobre el impase son dos obras publicadas que se escribieron entre la primera y segunda edición de la *KrV*, los *Prolegomena* (1783) y *Denken orientiren* (1786). Aunque no es posible

[534] Véase *supra* 12. 3. El tener por verdadero y la apariencia en el prejuicio y en el juicio.

determinar con certeza que son posteriores a la *Reflexion 2269* que se busca esclarecer, es muy probable que lo sean y aunque no lo sean permiten ofrecen una explicación coherente del asunto.

El primer texto es rotundo cuando afirma: "en la metafísica como ciencia especulativa de la razón pura nunca se puede apelar al sentido común (*gemeinen Menschenverstanden*)" (*Prol*, AA 04: 271); pero abre una puerta cuando dice: "sí se puede empero, hacerlo cuando uno está forzado a abandonarla y a renunciar a todo conocimiento especulativo puro, conocimiento que debe ser siempre un saber, y a renunciar también a la metafísica misma y a su enseñanza (en ciertos asuntos) y solo se considera posible para nosotros […] una creencia razonable (*vernünftiger Glaube*) (quizás más saludable que el saber mismo)" (*Prol*, AA 04: 371). La cuestión está ahora en determinar dónde empieza el abandono de la metafísica y bajo qué criterio. En el mismo §60 de los *Prolegomena* Kant da una pista cuando después de haber criticado duramente a quienes apelan al "sano entendimiento humano (*gesunden Menschenverstand*)" (*Prol*, AA 04: 370)[535] para resolver cuestiones relacionadas con asuntos suprasensibles, afirma:

> Es una escapatoria habitual, de la cual suelen servirse los amigos del [entendimiento humano común (*des gemeinen Menschenverstandes*)] […], el decir: debe haber, al fin, empero, algunas proposiciones inmediatamente ciertas, […]; pero como prueba de este derecho nunca pueden aducir (*aparte del principio de contradicción*, el cual empero, no es suficiente para demostrar la verdad de juicios sintéticos) otra cosa indudable, que pudieran atribuir al sentido común, [...] (*Prol* AA 04: 370)[536].

El principio de contradicción si bien no es suficiente para demostrar la verdad de juicios sintéticos si es suficiente para encender las alarmas del fenómeno dialéctico de la razón como el que sugiere la última línea de la *Reflexion 2269* cuando afirma, refiriéndose al entendimiento común: "Este constituye en sí, además, una piedra de toque para descubrir los errores del uso artificial. Prueba, contraprueba (s orientados por el entendimiento común (*gemeinen Menschenverstand*)" (*Ref 2269*, AA 16: 57). De acuerdo con lo visto, se podría plantear que la *Reflexion 2269* evidencia que no habría conflicto en considerar al entendimiento común como piedra de toque para detectar el error y su papel en un caso como el descrito al que enfrenta la autocrítica de la razón. En consonancia con esta explicación, el pasaje de *Denken orientiren* en el que Kant critica la posición de Mendelssohn respecto a la capacidad que le atribuye al entendimiento común, al situarlo en lo demostrativo a la par o por encima que el entendimiento artificial, tal como lo señala Capozzi, no deja duda sobre su concordancia con lo expresado en la *Reflexion 2269* cuando afirma:

> Pero aquí, sin embargo, hay que rechazar la alta pretensión de la *facultad especulativa de la razón*, y sobre todo su autoridad (por demostración), que es puramente imperativa; en la medida en que la razón es especulativa no se le concederá sino la tarea de purificar de contradicciones el [concepto común de razón (*des gemeinen Vernunftbegriffs*)] y de defender contra sus *propios*

[535] En este contexto suscribe la idea de que este es el entendimiento común en la medida en que juzga correctamente, así como también su incapacidad para la metafísica como ciencia especulativa por tratar con las reglas en concreto frente al entendimiento especulativo que es una facultad de las reglas en abstracto (Cf. *Prol*, AA 04: 370).

[536] Las cursivas y la expresión alemana son propias. Se ha traducido por entendimiento humano común en lugar de 'sentido común' como figura en la traducción de Caimi (Cf. 1999: 297).

ataques sofísticos a las máximas de una sana razón [*gesunden Vernunft*] (*WDO*, AA 08: 154, trad. 2005)[537].

Si se tiene en cuenta que el contexto de este pasaje es el de una discusión teológica[538] en la que Kant está intentando exponer su concepto de razón, con el que rechaza, por un lado, el fideísmo de Jacobi y, por otro, el racionalismo de Mendelssohn, se entiende, entonces, que se trata del rechazo a la pretensión demostrativa de la razón especulativa sobre temas que trascienden el ámbito de la experiencia. Ahora bien, dado que Mendelssohn llamaba 'sana razón común' a la razón en su uso supremo, la cual podía incluir no solo juicios producto del discernimiento, sino también el juicio procedente de una inspiración racional, Kant propone cambiar la noción de sana razón por la de fe racional. La cual es para Kant por la que debe orientarse el pensador especulativo en sus incursiones racionales en el campo de los objetos suprasensibles. Hecha esta contextualización es preciso detenerse en la idea central de este pasaje para la cuestión que aquí preocupa. Se trata de la tarea de la razón especulativa no demostrativa, que consistiría en la purificación de contradicciones del concepto común de razón. Con esta expresión parece referirse a la razón pura humana, pues en las líneas previas al pasaje citado muestra su concordancia con Mendelssohn en que solo había que orientarse por dicha razón. La afirmación final del pasaje sobre la necesidad de librarla de sus propios ataques sofísticos va además en consonancia con la máxima de la sana razón "la cual exige no admitir nada que me privaría de mi propia razón tan pronto como lo suponga" (*V-Anth/Menschenkunde*, AA 25: 1049).

Tanto esta explicación de *Denken orientiren* como la que se extrajo de los *Prolegomena* permiten disolver la aparente contradicción entre la función de prevención del error que puede cumplir el entendimiento común respecto al uso artificial de la razón y la imposibilidad de que, entendido como la razón especulativa demostrativa nunca se deba apelar a este. Sin embargo, pareciera que su trabajo de prevención se solapa en cierta medida con el trabajo de la lógica formal que, como se vio en el primer capítulo[539], es útil para juzgar "tanto la razón común como la especulativa […] para hacerla concordante consigo misma; puesto que el principio de verdad es la concordancia del entendimiento con sus propias leyes" (*Log*, AA 09: 20). La única razón por la que aún podría ser problemático aceptar que el entendimiento común cumpla tal papel, al mismo nivel que la lógica formal, se explicaría porque este es la facultad de entender las reglas en concreto. Quizás esa sea una de las razones por las que Kant aún sigue reformulando y precisando algunos de los conceptos de razón, entendimiento y juicio durante y después de la publicación de las ediciones A y B de la *KrV*. Como quiera que sea, incluso aceptando que la *Reflexion 2269* no deja de ser del todo problemática, lo que sí permite demostrar es que el tema de la ilusión y la prevención del error han sido asociadas en el marco de las exigencias del pensar consecuente tanto como de la exigencia de concordancia de la razón y el entendimiento con sus propias leyes en la lógica formal.

Respecto al vínculo entre entendimiento humano común y razón humana universal se pueden recoger algunas observaciones. Parece relevante que Kant exponga en el pasaje de la *Anthropologie Busolt* sobre los principios del pensamiento estos planteamientos en términos de 'deber'. Digno de atención es también que al extenso pasaje citado le preceda una afirmación que no hable de principio del pensamiento sino de regla para el uso del entendimiento "nosotros

[537] Se ha sustituido 'concepto común racional', que es la expresión utilizada por Correas (Cf. 2005: 43), por concepto común de razón que es como también está traducido en la versión inglesa de Allen Wood (Cf. 1996: 217).
[538] Sobre este tema se puede leer con provecho Ochoa, H. (2003: 410-422).
[539] Véase *supra* 9.1. La analítica como lógica de la verdad formal.

los seres humanos tenemos una regla para el uso del entendimiento: probar nuestro juicio a través del juicio de los otros […] (*V-Lo/Anth Busolt*, AA 25: 488). Más allá de que aquí se trate de la cuestión del criterio externo de la verdad, se hace más claro que el vínculo entre razón y entendimiento humano común se plantea una vez más como el de una razón que se da principios a sí misma, los cuáles deben ser respecto al entendimiento 'reglas para su uso'. Así mismo, si se tiene en cuenta que desde las primeras *Vorlesungen über Anthropologie*, Kant distingue la sana razón del sano entendimiento, determinando la primera como la que juzga *a priori* a partir de principios de la experiencia y que está en estrecho vínculo con el pensar autónomo, y al sano entendimiento como la aplicación de la sana razón, será fácil apreciar que estos nombres se han mantenido con sus vacilaciones, pero su significación, alcance y relación ha seguido siendo objeto de reflexión y variación conforme la concepción de las facultades del conocimiento se han ido perfilando mejor. Así, por ejemplo, al final del texto donde aparece el pasaje citado de la *Anthropologie Busolt*, no solo se alude al entendimiento común sino también al 'entendimiento humano universal' como *sensus communis*. Antes de citar este pasaje, cabe señalar que esta es la razón por la que habría fundamento para pensar que en la *Reflexion 2269* la alusión al entendimiento común (*sensus communis*) como piedra de toque de la verdad podría leerse simplemente como la reflexión de la razón sobre sí misma cuando se rige por los principios del pensamiento. El pasaje de la *Anthropologie Busolt*, al que se acaba de hacer referencia, dice:

> Debe existir *sensus communis*, entendimiento humano universal, y el juicio no puede ser egoísta, sino plural [*Pluralistisch*] y debe valer para cada cual. La piedra de toque de la verdad debe ser el enjuiciar una cosa desde el punto de vista del entendimiento común (*V-Anth/Busolt*, AA 25: 488).

Tanto el pensar consecuente como el pensar en el lugar del otro parecen haber sido objeto de una mayor meditación y esclarecimiento tardíamente, al menos en su presentación sistemática, como evidencia la *Logik Busolt* y como se ha mostrado aquí[540]. Pero la silenciosa preocupación por la cuestión del error y la ilusión, pensadas en relación con la diferenciación de las facultades racionales en un lapso prolongado de tiempo que viene de antiguo, ha dejado también su rastro en el pasaje de la *Reflexion 2269*, así como en este otro de la *Anthropologie Mongrovius* [1784-1785]:

> El entendimiento supera la ignorancia; el Juicio (*Urteilskraft*), el error; la razón, la fuente de la ignorancia y del error (*V-Lo/Anth/Mongrovius*, AA 25: 1298).

Este pasaje puede ser leído de dos formas. Asumiendo que el verbo "supera" se aplica también al juicio y a la razón, con lo cual se tiene que el juicio supera el error y la razón la fuente de la ignorancia y del error; la otra opción es haciéndolo extensivo solo al juicio, con lo cual el pasaje diría: mientras el entendimiento supera la ignorancia y el juicio el error, la razón es la fuente de la ignorancia y del error. Tomando en consideración que el término que utiliza Kant para 'ignorancia' es *Unwissenheit* es difícil pensar que la razón pueda ayudar a superar la fuente de la ignorancia, dado que esta es una condición connatural de la razón humana. La *Reflexion 1508* contiene un esbozo de la publicación *Was ist Aufklärung*? de 1784 (Cf. Sánchez, 2015: 207) que permite, felizmente, obviar ese punto como se puede leer en lo que sigue:

[540] Esto se hace notorio en las notas explicativas que acompañan los epígrafes de las diferentes *Vorlesungen über Anthropologie* expuestos siguiendo su orden cronológico, así como en la datación de las obras donde aparecen los principios del entendimiento común.

> El entendimiento elimina la ignorancia,
> el Juicio previene de los errores,
> la razón la fuente de los errores (y de la verdad). Prejuicios
> (*Refl* 1508, AA 15: 820).

Probablemente, esta reflexión condense mejor que ninguna explicación la teoría de Kant sobre el error.

§18. *ILLUSION* Y *TRANSCENDENTALER SCHEIN*

En el Capítulo 2 se dedicó un apartado[541] a la cuestión de la 'apariencia ilusoria empírica' y se arribó a la conclusión de que el error en los juicios empíricos –más allá de las condiciones particulares que lo pueden provocar– es compatible con la explicación general del error que Kant proporciona en la *KrV* (Cf. A 293-94/B 350-51) y en la *Logik* (Cf. AA 09: 54). Dicha explicación, según la cual el error tiene lugar en el juicio y se produce por la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos de este, se entiende de modo específico respecto al conocimiento empírico, cuando el 'modo subjetivo de representación' que detenta 'el parece' (*Anschein*) del fenómeno presente en toda percepción es juzgado sin suficiente reflexión como si fuese objetivo. De modo tal que en la misma acción de juzgar se produce una 'apariencia de verdad' (*Schein der Wahrheit*) que es tomada por la verdad misma sin serlo. Si bien en dicho apartado se puso de relieve la dimensión ontológica que tiene para Kant la apariencia como componente del conocimiento empírico, se reservó para este apartado atender el caso específico de la apariencia empírica mencionada por Kant, es decir, el de la ilusión óptica, y se pospuso el tratamiento de ambos temas para este capítulo. Así mismo, si bien se trató el concepto de *Schein* en relación con *Erscheinung* en el marco del conocimiento empírico y de su lugar en el juicio, tampoco se trató sobre los usos que Kant hace de los términos *Schein* e *Illusion*, algo que conviene atender a continuación con el fin de profundizar en el sentido de la apariencia ilusoria trascendental y el tipo de ilusión que presenta.
En el apartado *De la apariencia ilusoria trascendental* con el que se inicia la Dialéctica trascendental Kant afirma:

> Nuestra tarea no es aquí tratar de la apariencia ilusoria empírica (p. ej. de la [ilusión][542] óptica), […] por la cual la facultad de juzgar es descaminada por influjo de la imaginación; sino que nos ocupamos aquí solamente de la apariencia ilusoria trascendental, que influye sobre principios cuyo uso no está ni siquiera dirigido a la experiencia (en cuyo caso tendríamos al menos una piedra de toque de la corrección de ellos), sino que, contra todas las advertencias de la crítica, nos aparta a nosotros mismos del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo (*Blendwerke*) de un ensanchamiento del entendimiento puro (*KrV* A 295-6/B 352).

No es casual que Kant ponga la ilusión óptica como ejemplo de apariencia ilusoria empírica justo en el pasaje donde está haciendo el tránsito de esta a la apariencia ilusoria trascendental. Lo dicho se hace patente si se plantea la pregunta ¿en dónde radica una apariencia ilusoria óptica, en el fenómeno o en el juicio? Pues si bien toda percepción tiene una faceta de lo que 'parece ser' (*Anschein*), no necesariamente todo fenómeno es de naturaleza engañosa *per se*, cosa que sí ocurre con la ilusión óptica, cuyo paralelo con la apariencia ilusoria trascendental es bastante evidente, así como recurrente es el uso que hace Kant de analogías con fenómenos ópticos para explicar diferentes aspectos de la apariencia ilusoria trascendental. En el pasaje citado aún no se explica de dónde proviene esta apariencia, pero sí que ella produce un

[541] Véase *supra* 13.1. *Erscheinung*, *Anschein* y *Schein*: los sentidos no yerran.
[542] El término ilusión ha sido introducido por el traductor.

quebrantamiento del uso empírico de las categorías a causa de un espejismo que promete una engañosa ampliación del entendimiento puro. El origen de dicha apariencia ilusoria la situará Kant en la propia razón tal como se desprende del siguiente pasaje donde al distinguirla de la mera apariencia ilusoria lógica, dice:

> Por el contrario, la apariencia ilusoria trascendental no cesa, aunque ya se la haya descubierto y se haya entendido distintamente, por medio de la crítica trascendental, su nulidad. (P. ej. la apariencia ilusoria en la proposición: el mundo debe tener un comienzo en el tiempo). La causa de ello es esta: que en nuestra razón (considerada subjetivamente como una facultad cognoscitiva humana) residen reglas fundamentales y máximas del uso de ella, que tienen enteramente el aspecto [*das Ansehen*] de principios objetivos, y por los cuáles acontece que la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento, sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. Una *ilusión* [*Illusion*] que no se puede evitar, tal como no podemos evitar que el mar, hacia adentro, nos parezca más alto que en la costa, porque allá lo vemos mediante rayos luminosos más altos que a esta; o aún más: tal como tampoco el astrónomo mismo puede impedir que la luna, al salir, le parezca más grande, aunque a él no le engañe esta apariencia ilusoria (*KrV* A 297/B 353-4)[543].

En este pasaje se pueden distinguir dos temas centrales: 1) La crítica trascendental, que revela la fuente de la ilusión trascendental en la propia razón; 2) La naturaleza inevitable de la *Illusion*, que Kant compara con la ilusión óptica. Sobre el primer punto se ha explicado ya que se trata de la 'dialéctica trascendental' entendida como una 'crítica de la apariencia ilusoria trascendental'. Desde la perspectiva de la comprensión de la lógica como un *canon* y no como un *organon* –para entender la división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica– dicha crítica constituye una disciplina de la razón, en tanto debe impedir que se contradiga la 'lógica de la verdad' o se haga un uso hiperfísico del entendimiento. A esta transgresión de la lógica que la crítica propone evitar en la Analítica a partir de la fundamental distinción fenómeno/nóumeno, Kant se refiere en este contexto como "el uso, o abuso *trascendental* de las categorías, que es un mero error de una facultad del juicio no suficientemente refrenada por la crítica" (*KrV* A 296/B 352), para distinguirla de la que se produce por efecto de la propia razón. No obstante, la transgresión a la que impulsa la razón parece estar estrechamente vinculada[544] al uso trascendental de las categorías como se desprende del otro pasaje antes citado cuando dice: "contra todas las advertencias de la crítica, nos aparta enteramente a nosotros mismos del uso empírico de las categorías y nos engaña con el espejismo (*Blendwerke*) de un ensanchamiento del *entendimiento puro*" (*KrV* A 295-6/B 352). Esta explicación es bastante afín con la metáfora que Kant utiliza en el apartado de la distinción noúmeno/fenómeno en la Analítica para referirse a ella como sigue:

[543] La introducción de las expresiones en los corchetes es propia. Es interesante observar que así como el *Anschein* introducía un elemento apariencial en el lenguaje de la experiencia referido al modo subjetivo de representación y, por ende, como algo más estable en el ámbito de los fenómenos que el mero parecer de la opinión –en el contexto de la ilusión trascendental– ese componente de lo aparente representado por el "*das Ansehen*" se traslade a las reglas.

[544] Respecto a este vínculo estoy de acuerdo con el sentido de la interpretación de Grier cuando sostiene que la ilusión trascendental con sede en la razón constituye un único camino para explicar también, al menos parcialmente el error de la facultad de juzgar cuando hace un uso trascendental de las categorías. Sin embargo, no estoy de acuerdo en que restrinja como error del juicio solo el uso acrítico de las categorías sugiriendo fuertemente con ello la idea de un error de la razón, pues se puede defender que esta es la fuente del error y al mismo tiempo que el juicio sigue siendo el lugar del error (Grier, 2001: 8-15, 69ss). Una discusión más detenida sobre este punto se ofrece en el apartado 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.

> la tierra de la verdad […] rodeada de un océano vasto y tempestuoso, que es el propio asiento de la apariencia ilusoria, en el que mucho banco de niebla, y mucho hielo que pronto se derrite, fingen nuevas tierras, y, engañando incesantemente con vacías esperanzas al marino que viaja en busca de descubrimientos, lo complican en aventuras que el jamás puede abandonar pero que tampoco puede llevar a término (*KrV* A 235-6/B 294-5).

De acuerdo con este y el pasaje previo citados, se puede establecer que es la necesidad subjetiva de la conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento, la que ofrece al marino la esperanza de nuevas tierras y que bajo la forma de un espejismo de una ampliación del entendimiento puro nos incita contra toda crítica a ir más allá del uso empírico de las categorías. Ahora bien, bajo la perspectiva del origen de la ilusión trascendental que tiene como fuente la razón, Kant sostiene que esta crítica se conformará con "descubrir la apariencia ilusoria de juicios trascendentes, y con impedir, a la vez, que ella engañe; pero no puede conseguir nunca, que ella, además, llegue a desaparecer […]" (*KrV* A 297/B 354). Como se puede ver, su función se revela aquí como catártica. Sin embargo, falta aún profundizar en la indagación que ella realiza de "los principios trascendentes de la razón" y evaluar si el que la ilusión sea inevitable la vuelve, por otro lado, necesaria para los intereses de la razón. Los apartados que siguen en este capítulo están destinados a responder a estas dos cuestiones. Conviene retomar ahora el punto 2, que tiene que ver con la naturaleza de la ilusión trascendental.

Desglosando aquí la parte relacionada con la *Illusion* se puede leer nuevamente:

> Una ilusión (*Illusion*) que no se puede evitar, tal como no podemos evitar que el mar, hacia adentro, nos parezca más alto que en la costa, porque allá lo vemos mediante rayos luminosos más altos que a esta; o aún más: tal como tampoco el astrónomo mismo puede impedir que la luna, al salir, le parezca más grande, aunque a él no le engañe esta apariencia ilusoria (*KrV* A 297/B 353-4).

Se tienen aquí dos ejemplos, pero cada uno cumple una función diferente. El primero solo destaca el carácter inevitable de la ilusión, rasgo que el ejemplo refuerza cuando sugiere la imposibilidad de suprimirla, es decir, se trata de una ilusión que perdura en el tiempo. Sin embargo, el segundo ejemplo sugiere otro rasgo que consiste en que a pesar de que la ilusión no se suprima, sí pueda evitarse el engaño. Así mismo, es interesante destacar el uso específico que hace Kant en este contexto de la expresión *Illusion* en lugar de *Schein*. Como señala P. Moscón (Cf. 2015: 41) la mayor parte de los autores[545] que se han ocupado del tema identifican sin más *Schein* e *Illusion*, a excepción de N. Hinske (Cf. 1987: 103) quien sí hace una referencia a este uso específico, pero de modo solo tangencial. Siguiendo esa observación, Moscón (2001) ha propuesto la noción de *Illusion* como clave interpretativa del concepto de apariencia ilusoria trascendental a partir del estudio de la posible influencia de la teoría estética[546] de los siglos

[545] Además de los diccionarios de Mellin y Eisler u obras como la de Heimsoeth sobre la dialéctica trascendental y la de Grier sobre la ilusión trascendental, consignadas por Moscón, cabe añadir que el más reciente *Kant-Lexicon* editado por un grupo de investigadores dirigidos por M. Willascheck (2015), si bien contiene numerosas entradas que remiten a los diferentes usos que hace Kant del término *Illusion*, la entrada específica para este término lo equipara directamente a *Schein* (Cf. Vesper, 2015: 1139). Probablemente ello se deba al hecho de que en la bibliografía una de las dos obras consultadas para dicho artículo es la de Grier (2001), quien utiliza el término inglés *Illusion* para referirse indistintamente a *Schein* e *Illusion*.

[546] De acuerdo con Brandt y Stark, la noción de *Illusion* que Kant concibe como una apariencia que no debe identificarse completamente con el engaño habría tenido como influencia la reflexión de Mendelssohn sobre el concepto de ilusión estética, cuya influencia se deja apreciar ya en una obra como las *Observaciones* (Cf. Brandt y Stark, 1997: XXXVIIn3-XXXVIII). Moscón ofrece una explicación pormenorizada sobre las otras fuentes que permiten establecer que Kant recibió la influencia de Meier pese a que la obra de Mendelssohn *Von der Herrsschaft über die Neigungen* que refieren Brand y Stark fue publicada póstumamente. De acuerdo con el estudio de Moscón, el tema de la ilusión fue incluido en la segunda edición de los *Escritos*

XVII y XVIII en la obra de Kant. De modo específico, en aquellos escritos donde trata sobre cuestiones estéticas, así como también en el conjunto de las *Vorlesungen über Anthropologie* en el período en el que Kant está redactando la *KrV*. Este último punto coincide también con la aproximación al tema del prejuicio que se expuso anteriormente, donde se pudo apreciar que Kant trata este tópico en conexión con la apariencia de verdad y la ilusión en el mismo período. En relación con lo que se viene diciendo, cabe indicar que hacia 1790 Kant parece hacer un uso de *Illusion* equivalente al de apariencia ilusoria y, por ende, más amplio del término *Illusion* que en la *KrV* como lo revela la *Reflexion* 2550. En ella Kant hace referencia a la apariencia ilusoria como una ilusión (*Illusion*) que está presente cuando se toma una máxima subjetiva como objetiva, es decir, una máxima de la razón pasiva que es posible fuente de error en el entendimiento, pero también como la ilusión (*Illusion*) que se da en la facultad de juzgar o como la que puede corresponder a la razón. La primera está asociada a la apariencia sensible (*Sinneschein*) como fuente de error en el juicio individual; la segunda constituye la apariencia de la facultad de juzgar como la que está en el juicio reflexionante o en el prejuicio, que depende de la acción de la facultad de la imaginación y que corresponde al juicio común que acompaña el objeto; finalmente, la tercera es explicada como la 'apariencia del ingenio y de la facultad del discernimiento' (*Schein des Witzes* und *Unterscheidungsvermögen*s) que considera lo que pertenece a algunos juicios universales como una condición objetiva universal (Cf. *Refl* 2550, AA 16: 412)[547]. Es evidente que esta *Reflexion* introduce elementos relacionados con el juicio bajo la mirada que Kant tiene de este en la etapa de la publicación de la *KU*, en la que ya posee una posición madura sobre el juicio estético y del juicio teleológico, así como una visión sistemática del conjunto de sus principales obras. Aunque no se mantenga la diferenciación entre apariencia ilusoria e *Illusion* que parece sí estar presente en la *KrV*, el que Kant reintroduzca en esta etapa y en relación a conceptos tan vinculados a la estética y la necesidad de discernir no afecta en lo esencial la propuesta de Moscón. Si bien no nos ocupamos en este trabajo del juicio estético ni teleológico, de la *Reflexion* referida cabe destacar dos cuestiones: a) el interés que tiene constatar que Kant ha puesto en relación las diferentes formas de ilusión con la máxima de una razón pasiva y, de manera específica, la relación que tiene en común la apariencia del juicio reflexionante con la del prejuicio y b) la importancia que efectivamente parece tener la noción de *Illusion* para la propia reflexión de Kant sobre la apariencia ilusoria en general. En relación con a) es interesante notar que al aparecer el juicio reflexionante junto al prejuicio, se pone en evidencia una vez más la implícita presencia de una mediación reflexiva también en el prejuicio, en cuyo caso se trata de una comparación acrítica de este en virtud de

de Mendelssohn de 1771, no como un texto separado, sino al interior de las obras *Rhapsodie y Principes fondamentaux des beaux arts et des science*, información que se confirma en gran medida por la correspondencia de Kant con Marcus Hertz, al hacer este referencia expresa a esta obra dando por hecho que Kant la conoce y comentando las novedosas reflexiones de Mendelssohn sobre las 'sensaciones mixtas' (Cf. *Br* AA,10: 126). Para profundizar sobre los paralelos de la obra estética de Kant con la de Mendelssohn y las otras influencias que tuvo Kant de pensadores ingleses, véase Moscón (2015: 45ss.).

[547] Se trata de una *Reflexion* no solo tardía sino compleja en su contenido y su análisis completo requeriría tener a la vista también el marco teórico de la *KU*, que escapa a los límites de este trabajo. Sin embargo, es importante señalar que Kant también ha puesto en relación la reflexión sobre el ingenio y los juicios provisionales a partir de la capacidad de invención y la doble condición que ofrece esta de servir para la elaboración de hipótesis a la vez que ser posible fuente de error (Cf. Sánchez, 2012: 578-591). La ilusión que puede generarse, pues, por esa condición inventiva imaginativa creadora o hipotética requieren el control de una capacidad de la facultad de juzgar o de la razón. Así queda expresado en una de las *Vorlesungen über Anthopologie* datada en el período 1775-1776: "El juicio provisional es un fundamento para juzgar sobre cosas, [un fundamento] que, sin embargo, es insuficiente. Pero el emitir un juicio determinado es una labor del Juicio. El ingenio vagabundea y va encontrando cosas, y sirve así para la invención, por lo que también conduce a errores, pues conduce a errores cuando toma por determinados los fundamentos insuficientes para juzgar; lo cual ocurre cuando no se tiene ganas de reflexionar sobre el ingenio y sus juicios provisionales, para ponerlos [así] en conexión con el Juicio. Pero el Juicio sirve a los juicios determinados, y por ello los previene de errores" (*V-Anth/Friedländer*: AA 25, 516, trad. 2015).

una apariencia ilusoria que opera como máxima subjetiva para determinar un juicio. Lo señalado en b) sirve para retomar el hilo argumental de esta exposición.

Un escrito que evidencia que Kant reflexiona sobre la ilusión en torno a cuestiones estéticas lo ofrece su *Entwurf zu einer Opponenten Rede* (*Sobre la ficción poética*)[548]. En este informe Kant afirma:

> La imagen que engaña desaparece tan pronto como se sabe de su vanidad y carácter ilusorio; aquella con la que se juega, por el contrario, puesto que no es sino verdad fenoménica (*veritas phaenomenon*), persiste incluso cuando ha sido realmente desentrañada, a la par que mantiene al espíritu en un agradable movimiento haciendo que, por así decirlo, fluctúe en los confines entre error y verdad *(erroris ac veritatis*), halagándolo sobre manera puesto que lo hace consciente de su sagacidad frente a las seducciones de las apariencias (*Refl* 1525, AA 15: 907 [1775-1778])[549].

Más adelante insiste en la explicación de dicha vivencia para diferenciarla de la mezcla de admiración e indignación que se experimenta por el engaño de un estafador, afirmando:

> En las ilusiones ópticas (*ilusionibus opticis*), por el contrario, percibo muy bien la apariencia (*apparentiam*) y estoy advertido contra el error, más siempre, sin embargo, me deleito. Pues en tales artificios la imagen, precisamente, deleita porque no engaña, sino porque induce al error con fuerza […] (*Refl* 1525, AA 15: 908 [1775-1778])[550].

Si bien las reflexiones de Kant sobre el juego de ilusiones y apariencias en el ámbito de la estética apuntan a señalar la complacencia que otorga la conciencia de ellas, en estas consideraciones se puede apreciar que la *Dissertatio* de Kreutzfeld no solo es ocasión, como indica el traductor, para que Kant reflexione sobre la ilusión, la apariencia, la ficción y el engaño, sino también sobre la verdad de la apariencia[551] y el error. De modo específico se constata que las características de la ilusión óptica son pensadas por Kant ya con los rasgos que por analogía tomará para explicar la ilusión propia de la apariencia ilusoria trascendental. Si en los artificios de los artistas la imagen deleita porque no engaña, sino porque induce al error con fuerza, en la ilusión trascendental la ilusión siendo en sí misma engañosa no es producto del engaño, pero induce al error también con fuerza en la medida en que es inevitable. La reflexión desarrollada por Kant sobre la ilusión, como se puede apreciar en los pasajes leídos, pone de manifiesto que si en el ámbito de la lógica la ilusión se sitúa, en principio, como un elemento a mitad de camino entre la verdad y el error, de modo que dejarse o no dejarse llevar por su carácter engañoso define la posibilidad de por lo menos evitar el error; en la estética, por el contrario, lo que da sentido a este tipo de experiencia es asumir la ilusión en lo que ella tiene

[548] Se trata de un discurso que tiene el carácter de un informe-comentario realizado por Kant en 1777, en su calidad de oponente a Johann Gottlieb Kreutzfeld, candidato para obtener la cátedra de Poética, sobre su escrito *Dissertatio philologico-poetica de principiis fictionum generalioribus*. En adelante, se hace referencia a esta obra con el nombre del paréntesis, ya que al estar incluido en el volumen 15 de las obras de la AA, dedicado a las *Reflexionen zur Anthropologie*, no tiene una abreviatura propia y se acompaña de la citación canónica de las *Reflexionen*.

[549] La traducción de este escrito que se sigue aquí es la de S. Más. Lo incluido en los paréntesis es propio. Resonancias de esta idea se encuentran también en el § 53 de la *Kritik der Urteilskraft* (Cf. *KU*, AA 05: 326-327).

[550] Lo incluido en los paréntesis es propio.

[551] Con la expresión 'verdad de la apariencia' se hace referencia a *veritas phaenomenon*, que en el pasaje citado se traduce por 'verdad fenoménica', pues en el contexto en el que se usa esta expresión puede entenderse perfectamente en este sentido y también si se toma en consideración la dimensión ontológica de esta. Véase *supra* 3.1. *Erscheinung*, *Anschein* y '*Schein*': los sentidos no yerran. Una expresión así puede resultar contradictoria en el ámbito de la lógica trascendental donde se busca distinguir los criterios de la verdad y evitar el error al que induce la ilusión. Por el contrario, tiene mucho más sentido en el ámbito de la experiencia estética en Kant, a la que Cicovacki caracteriza como *Moment of truth* en la medida en que los límites entre el sujeto y el objeto consiguen borrarse, al tiempo que somos más conscientes de la imperfecta belleza de la vida y de la realidad como es esta a través de una obra de arte (Cf. 2002: 143,150-151).

de verdad y de estimulante con la plena conciencia de su dimensión ilusoria y, por ende, engañosa. Sin embargo, como es sabido, la ilusión trascendental tiene una función positiva, la cual, aunque de un modo distinto a como sucede en la estética, romperá también con la dicotomía entre verdad y error, o cuando menos, plantea la discusión sobre si tendría que hablarse de un error necesario en virtud de lo inevitable de la ilusión.

Ahora bien, aunque las reflexiones de Kant sobre la ilusión en general se ven potenciadas con su reflexión sobre cuestiones estéticas, su fuente de inspiración más potente en su reflexión sobre la metafísica es la óptica bajo la influencia de la fenomenología de Lambert. En este sentido, C. Piché (2004) sostiene, tomando como referencia la publicación del *Neues Organon* (1764) de Lambert, que por estos años Kant tiene ya ante sí a la vista una disciplina consagrada a la solución de problemas metafísicos en la que se puede rastrear la influencia de este pensador, no tanto porque Lambert haya cimentado la explicación de las ilusiones ópticas empíricas en el modelo de la óptica científica[552], sino principalmente porque habla de una 'óptica trascendente' que de modo análogo a como la ciencia óptica permite corregir los errores de la visión, aquella debe cumplir con el papel de apartar los errores de la metafísica. Piché ha mostrado cómo Kant incorpora progresivamente el paradigma fenomenológico lambertiano, lo que se refleja, al menos, en lo referente al uso de término fenomenología en sus escritos, pero de un modo que inicialmente no tiene el mismo sentido que le da Lambert[553]. En lo que respecta específicamente al uso de una óptica trascendente, la huella de Lambert se hace manifiesta cuando se pone en perspectiva el uso de la noción de un *focus imaginarius* tanto en los *Träume* como en la *KrV*, en el marco de lo que en el primer capítulo ya se planteó como una radicalización tanto de la metafísica como de la crítica, en el arco temporal que va desde 1765 a 1781[554].

§19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura*

El marco de los *Träume* en el que Kant expresa la aspiración a que la metafísica habite un mundo en común, se produce una abierta crítica a esta ciencia en la que cada pensador está inmerso en el sueño de su mundo propio. De ahí que los denomine soñadores. Ciertamente se trata de una crítica a la metafísica como disciplina y como objeto de ciencia. Por un lado, están los *soñadores de la razón* (*Träumer der Vernunft*) y por otro, los *soñadores de la sensación* (*Träumer der Empfindung*). Con la primera denominación Kant hace referencia principalmente a los pensadores que prescinden de la experiencia en sus constructos racionales, razón por la cual los denomina *constructores en el aire* (*Luftbaumeister*), teniendo como referentes inmediatos a pensadores como Wolff y Crusius. A diferencia de estos, como *soñadores de la sensación* Kant tiene en mente la figura del visionario, que es el que no solo ve espíritus (*Geisterseher*) sino que les otorga localización en un espacio. Su crítica se centra principalmente en esta clase de soñadores, encarnados en la figura de Schwedenberg. Más allá de la temática que puede resultar esotérica y del estilo algo literario e irónico que tiene este escrito, Kant encuentra en las extravagantes historias de Schwedenberg sobre su contacto con los espíritus un caso perfecto para desarrollar una crítica al tipo de filosofía que pretende dar cuenta de la relación entre cuerpo y alma asumiendo una dimensión espacial de lo espiritual[555].

---

[552] En este punto es Newton quien parece ser el referente específico como se muestra en lo que sigue.
[553] Véase *infra* §22. La antinomia de la razón pura y la DIET.
[554] Véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.
[555] Cabe aclarar que de acuerdo con la caracterización de los espíritus de Schwedenberg, estos pueden tener apariencia material y todas las propiedades que se siguen de ella como la figura, el ocupar un lugar en el espacio, incluso el ser tocados, pero no la propiedad de la impenetrabilidad. En el capítulo primero de la segunda parte de los *Träume*, titulado *Una narración cuya verdad se recomienda a la voluntaria investigación del lector*, Kant hace una presentación de las historias que le han dado fama de visionario a Schwedenberg. A estas historias también se refiere en su *Carta a Charlotte von Knobloch del 10 de agosto*

Las afirmaciones previas pueden enmarcarse perfectamente, tanto en las interpretaciones[556] que defienden la idea de que esta obra tiene como principal objetivo desarrollar una crítica a la metafísica como las que defienden la interpretación de que Kant está realizando una corrección de su propia posición más temprana, o incluso de aquellas posiciones que consideran ambas interpretaciones posibles a la vez. Colin McQuillan ofrece una novedosa lectura que se desmarca de las referidas y que merece ser tenida en cuenta. Consiste en mostrar que Kant está buscando comparar la forma cómo el visionario asume la realidad de sus ensoñaciones casi del mismo modo que la metafísica lo hace a través de inferencias y asunciones subrepticias, con el fin de mostrar finalmente que, a diferencia del visionario, la filosofía puede encontrar un método por el cual evitar la pérdida de contacto con la realidad en la concordancia y confrontación de nuestros juicios con otros entendimientos (Cf. McQuillan, 2015: 186-194)[557]. Esta interpretación es armónica con las ideas centrales que defiende este trabajo, de manera específica con lo expuesto en los apartados previos sobre la razón humana universal[558] y sobre el tener por verdadero en el segundo capítulo[559]. Efectivamente, en una fase del pensamiento de Kant en la que aún no estaba en posesión de una explicación de su doctrina de las categorías para dar cuenta del conocimiento objetivo, la objetividad pasaba por señalar la experiencia

de 1763. Sin embargo, si bien en esta correspondencia hay detalles más específicos de los acontecimientos extraordinarios que han llamado el interés de Kant para documentarse, no hay en ella una presentación de la concepción de los espíritus y su comercio con los seres humanos de Schwedenberg como sí se encuentra en los *Träume* en el capítulo que sigue al ya mencionado y que lleva el título *Viaje extático de un delirante a través del mundo de los espíritus*. Por lo tanto, dicha correspondencia sirve principalmente como testimonio de los diferentes esfuerzos realizados por Kant para obtener información directa sobre las visiones del teósofo sueco. Por tanto, la *Arcana Coelestia*, obra publicada por Schwedenberg y adquirida por Kant es la obra que este tuvo como fuente principal para su exposición de las explicaciones de Schwedenberg sobre el tema.

[556] McQuillan hace un recorrido de los autores que han desarrollado alguna interpretación de esta obra de Kant desde algunos de sus coetáneos como Feder, Herder, Mendelsohn, pasando por los importantes intérpretes de su obra en el siglo XIX como K. Fischer, H. Vahinger y C. du Prel, quienes vieron alguna proximidad entre los planteamientos metafísicos de Schwedenberg y Kant. En la evolución de las aproximaciones a esta obra, F. Paulsen (1899) habría sido el iniciador de la interpretación antimetafísica a fines del siglo XIX, mientras que E. Cassirer (1918) el iniciador de la interpretación autocrítica. A diferencia de los anteriores, De Vlesschauwer (1962) parecería endosar ambas lecturas a los *Träume*. En la corriente antimetafísica McQuillan da cuenta de las interpretaciones de L.W. Beck (1969), F. Beiser (1992) y, radicalizando dicha lectura, el trabajo de M. Forster (2008), quien considera que Kant abraza una suerte de escepticismo pirrónico durante la década de 1760. Por otro lado, en la corriente autocrítica considera la posición de Laywine (1993) y la de Schonfeld (2000) quienes ven en la *Arcana Coelestia* de Schwedenberg una suerte de caricatura de su propia filosofía en la medida en que el uso de Kant de la idea de una fuerza externa sin crítica en su psicología racional lo habría conducido al tratamiento sensible de la sustancia inmaterial. Finalmente, el autor considera también el retorno a la lectura metafísica de Vahinger y Du Prel de autores contemporáneos como Florschütz (1993) y Johnson (2002), pero las critica duramente con toda razón (Cf. McQuillan, 2015: 180-186). Aunque se trata de una revisión bastante completa y útil para quien quiera hacerse una composición de la historiografía de los *Träume*, la gran ausente en este repaso es M. Grier (2001), cuyo trabajo sobre la ilusión dedica un extenso apartado a este escrito de Kant. De cualquier modo, siguiendo las corrientes de interpretación que ha señalado McQuillan, M. Grier se muestra prudente a la hora de suscribir la posición autocrítica y más bien podría encajar solo parcialmente en la posición antimetafísica pues toma muy en cuenta la correspondencia de Kant con Mendelssohn (1766), en la que aquel le aclara que su crítica no va dirigida contra la metafísica en sí, sino contra las falsas visiones sobre esta como consecuencia de utilizar el método equivocado (Cf. Grier, 2001: 39-40).

[557] El autor desarrolla su propuesta tomando como elementos de apoyo lo siguientes: 1) El éxito de las *Investigaciones sobre la claridad* (1764*)* en la competición por el premio de la Real Academia Prusiana de 1763. Si bien Kant no ganó el premio, la academia decidió declarar que la votación fue reñida y el trabajo de Kant recibió el mayor elogio, lo que le hizo ganar fama en el mundo académico e iniciar correspondencia con los más reputados filósofos del momento. 2) Su correspondencia con Lambert de diciembre de 1765 en la que se evidencian algunos detalles relacionados con la postergación de su plan para publicar una obra que tenía pensado titular *El método propio de la filosofía*. Pues en su lugar, había proyectado publicar un par de artículos donde tenía planeado exponer muchos ejemplos de errores con el objetivo de no tener que detenerse en dichos ejemplos y contar con que el público ya tuviese conocimiento de ellos, cuando se publicara su obra sistemática. Ni los artículos proyectados ni la obra que se titularía *El método propio de la filosofía* fueron publicados. Pero la siguiente obra que vio la luz fue los *Träume*. Si bien la crítica no fue favorable, McQuillan ve en esta obra un ensayo que bien podría complementar su futura obra dirigida a hacer una advertencia de cómo no hacer metafísica. Finalmente, 3) su correspondencia con Mendelssohn en 1766 donde, como se puede leer en la nota previa, aclara que su crítica se dirige al método de la metafísica y más bien señala que el verdadero bienestar del género humano depende de esta (McQuillan, 2015: 186-194).

[558] Véase *supra* § 17. Razón humana universal e imposibilidad del error total y ss.

[559] Veáse *supra* 12. 3. El tener por verdadero y la apariencia en el prejuicio y en el juicio.

como el ámbito común compartido, como contraparte del ámbito de la ensoñación en la que cada filósofo vive encerrado en su mundo propio, pero también daba cuenta del motivo intersubjetivo y del espíritu de consenso que para Kant debía tener la elaboración de una metafísica como ciencia (Laos, 2007: 3-10, 14-19)[560], como lo evidencia el siguiente pasaje:

> Pero si un día quiere Dios que se despierten del todo, es decir, que sus ojos se abran a una mirada que no excluye la coincidencia con otro entendimiento humano (*die Einstimmung mit anderem Menschenverstande*), ninguno de ellos verá sino lo que debe igualmente aparecer a cualquier otro como evidente y cierto a la luz de las pruebas, y los filósofos habitarán simultáneamente un mundo común, tal como lo tienen desde hace tiempo los matemáticos […] (*TG*, AA 02: 342, trad. 2004).

En relación con el criterio intersubjetivo o para ser más precisos, con el criterio externo de verdad, que se revela como parte del método en el proyecto de Kant de elevar la metafísica al rango de una ciencia como las matemáticas, en este mismo apartado se verá que hay una importante atención prestada por Kant a dicho criterio en 1772, etapa en los que comienzan a perfilarse los rasgos más reconocibles de su lógica trascendental. Ahora bien, es preciso hacer algunas atingencias a la postura de McQuillan. El autor concluye que las dos vertientes interpretativas dominantes son erradas en la medida en que tiende a ver en los *Träume* un anticipo de la *KrV* cuya crítica es entendida como un ataque a la metafísica sin tener en cuenta los verdaderos objetivos de esta. En este punto es necesario precisar que autores[561] de tiempos más recientes como Schmucker (1981), Grier (2001), Rivero (2014) y De Boer (2020), quienes toman en consideración el significado de los *Träume* en la configuración del pensamiento maduro de Kant, tienen más bien una interpretación de los *Träume* bastante alejada de lo que es un ataque a la metafísica en lo que esta tiene de dimensión natural y moral en el hombre. Así mismo, tampoco hay razón para excluir algunos aspectos acertados de las interpretaciones tradicionales, que iluminan aspectos puntuales de los *Träume*. Con estas atingencias se puede ya recuperar el hilo de la argumentación de este apartado que tiene que ver con la ilusión óptica.

Kant critica en los *Träume* el tipo de filosofía que pretende dar cuenta de la relación entre el cuerpo y el alma asumiendo una dimensión espacial de lo espiritual y rechaza con ello también una explicación mecanicista al modo cartesiano[562] de la relación entre estos dos componentes. Sin embargo, Kant recurre –con el ya señalado manifiesto apoyo en la ciencia

---

[560] Se trata de una ponencia del año 2007 en la que a partir de un primer contacto con los *Träume* descubrí el fuerte componente intersubjetivo presente es este escrito metafísico de Kant. Aunque en la ponencia no hay una referencia al debate sobre sus interpretaciones, esta sí se pronuncia sobre la moderada influencia humeana respecto a la idea de la imposibilidad de desentrañar las razones últimas de las fuerzas de la naturaleza, lo cual le permite establecer a Kant la clara superioridad de los juicios-hipótesis de la física sobre los juicios-ficciones de la metafísica. Sin embargo, en esta presentación me pronuncio sobre una suerte de movimiento pendular entre los *Träume* y la *Dissertatio* que, no obstante, aparece como un avance respecto de su propio pensamiento en lo que se refiere a la explicación del origen de conceptos como causa y efecto, sustancia y accidente entre otros. Pues mientras en los *Träume* estas relaciones fundamentales tienen su origen en la experiencia y se aplican a ella, en la *Dissertatio* el origen de dichos conceptos al igual que la *KrV* está en el propio entendimiento, es decir, se explica por la teoría de la adquisición originaria de la que se ha dado cuenta en el primer capítulo del presente trabajo. De modo que la concepción de experiencia en Kant está mucho más perfilada en la *Dissertatio*, pues, al ser entendida como el ámbito del conocimiento científico empírico que apela ya a cierta legalidad y unicidad, Kant concibe la exposición de las leyes de la razón pura como la génesis misma de la ciencia, y la discriminación de estas leyes de las leyes subrepticias como el criterio de verdad (Laos, 2007: 3-10, 14-19). En este sentido, la interpretación de McQuillan ofrece un argumento adicional: el del método. Aunque el autor no se pronuncia respecto al contraste con la *Disssertatio*, su propuesta me ha invitado a matizar más aún la interpretación de un movimiento pendular entre un escrito y el otro, en la línea de los autores que bajo otros enfoques son partidarios de ver más la continuidad desde los *Träume* hasta la *KrV* en lo que constituye el proyecto metafísico de Kant.

[561] Sobre las interpretaciones de Rivero y Lu Adler, véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

[562] Cf. *TG*, AA 02: 325. El pasaje de esta referencia se puede considerar como una crítica directa a la relación que Descartes establece de la interacción entre cuerpo y mente en la Sexta meditación (*AT* VII, 111).

óptica[563]– a la hipótesis de carácter psicofisiológico de Descartes[564] sobre el influjo de la imaginación en el cerebro para proporcionar una posible explicación del origen de las alteraciones de la percepción, que harían posible percibir realidades inexistentes como si fuesen exteriores al pensamiento con la vivacidad propia de las percepciones de los objetos empíricos. De acuerdo con lo explicado se puede leer:

> […] en el uso de los sentidos externos encontramos que además de la claridad con la que los objetos son representados, la sensación abarca también el lugar de ellos, y si a veces esto no ocurre con la misma exactitud, es sin embargo una condición necesaria de la sensación, sin la cual sería imposible representarnos las cosas como exteriores a nosotros. Es muy probable que eso ocurra porque en la representación nuestra alma sitúa el objeto sentido en el lugar donde convergen, una vez prolongadas las diversas líneas directrices de la impresión hecha por el objeto. Por eso se ve un punto irradiar en el lugar donde se cortan las líneas tiradas por el ojo en dirección de la incidencia de los rayos luminosos. Este punto, llamado punto óptico (*Sehepunkt*), es ciertamente en el efecto [en el orden causal] el *punto de dispersión* (*Zertreuungspunkt*), pero en la representación es el *punto de reunión* (*Sammlungspunkt*) de las líneas directrices según las cuales es impresa la sensación (*focus imaginarius*) (*TG*, AA 02: 344, trad. 2004).

El principio por el cual la sensación comprende también el lugar de los sentidos se cumple ciertamente en la visión, aunque no en el punto mismo del órgano de la vista como sí ocurre, por ejemplo, con el tacto, donde el órgano de la piel está en contacto con el objeto. Esa es la razón por la cual, en la visión, el punto donde se ubica naturalmente la sensación del objeto que da lugar a la representación de este es el punto denominado *focus imaginarius* o también llamado punto óptico (*Sehepunkt*)[565]. Ahora bien, la hipótesis que Kant explícitamente toma de Descartes es la siguiente:

> […] todas las representaciones de la facultad de imaginar se acompañan de ciertos movimientos del sistema nervioso […]; es decir, se acompañan del estremecimiento o de la vibración del elemento sutil segregado por los nervios, y esta vibración es análoga al movimiento que produciría la impresión sensible de la que la representación es la copia (*TG*, AA 02: 345)[566].

[563] Kant parece tener en cuenta a más de un autor que ha tratado sobre la óptica como Descartes, Newton y Lambert para sus ejemplos y explicaciones sobre la ilusión, pero especialmente al primero y al tercero, para pensar dicho fenómeno en relación con el error. Olesti sugiere que la explicación sobre la ilusión trascendental de Kant es similar no solo a la que previsiblemente hubiera dado Descartes sino también Malebranche (Cf. Olesti, 2004: 65-79).

[564] Cf. *Dióptrica*, 6: AT VI, 144-147. Como ha puesto de relieve Grier, la explicación fisiológica en este punto se remonta a Aristóteles –no en los términos específicos de Descartes– pero sí en cuanto a la idea de que las percepciones y los sueños o incluso las ilusiones en el estado de vigilia comparten la misma facultad imaginativa en la producción de las imágenes (Grier, 2001: 36ss).

[565] Cf. *Refl* 393, AA 15: 157u.

[566] Kant hace referencia a esas representaciones como *ideae* materiales, las cuáles se entienden como opuestas a las ideas objetivas o como opuestas a las ideas formales, donde 'formal' es simplemente lo equivalente a las ideas objetivas. La impresión sensible con la que Descartes entiende de forma análoga el movimiento que producen las representaciones producto de la imaginación se explica en el *Tratado del hombre* como sigue: "Para entender, después de eso, cómo los objetos externos que afectan a los órganos de sus sentidos pueden incitarla a mover de otras mil maneras sus miembros, hay que pensar que las pequeñas fibras, que ya os he dicho hace poco que proceden de lo más interno de su cerebro y que componen la médula de sus nervios, están dispuestas de tal manera, en todas aquellas partes suyas que sirven de órgano para algún sentido, que pueden ser movidas muy fácilmente por los objetos de esos sentidos y que, cuando son movidas, aunque sea de forma suave, tiran en el mismo momento de las partes del cerebro de donde proceden" (*AT* XI: 141, trad. 2011). La versión correspondiente a esta en las *Meditaciones* y, contra la que Kant se muestra bastante crítico, se encuentra en la sexta meditación, como sigue: "También noto que el espíritu no recibe inmediatamente la impresión de todas las partes del cuerpo, sino solo del cerebro, o acaso inclusive de las más pequeñas partes de este, a saber: de aquellas partes en que se ejercita la facultad que llaman sentido común, la cual, siempre que está dispuesta de la misma manera, hace sentir al espíritu la misma cosa […] Y del mismo modo, cuando siento dolor en el pie, la física me enseña que ese sentimiento se comunica por medio de los nervios repartidos por el pie, los cuales son como unas cuerdas tirantes que van desde los pies hasta el cerebro […]" (*AT*, IX: 95, trad. 1997).

Sobre la base de esta hipótesis que Kant considera comúnmente admitida ofrece una explicación según la cual, mientras el *focus imaginarius* en el caso de las sensaciones a las que corresponden reales objetos externos se da fuera del ser pensante, en las fantasías (*Phantasien*) las líneas directrices del movimiento se cortarían al interior del cerebro (Cf. *TG* AA 02: 346). Con lo cual, tanto el que sueña como el que pudiera ser víctima de una ilusión o quimera estando despierto, tendría que pensar dicho *focus imaginarius* al interior de su cerebro; pero no sucede lo mismo si se trata de un trastorno físico, en cuyo caso el que lo padece transporta al exterior simples representaciones de su imaginación y las observa como cosas efectivamente presentes.

> Si se concede lo anterior, se me ocurre que puedo ofrecer, acerca de ese tipo de perturbación del alma que se llama [delirio] {*Wahnsinn*}, y, si es más grave, alucinación [*Verrückung*][…] Si establezco que por algún azar cualquiera o enfermedad ciertos órganos del cerebro están tan desfigurados y arrancados de su equilibrio habitual a tal punto que el movimiento de los nervios que vibran en armonía con algunas fantasías ocurre según líneas directrices que, prolongadas, se cruzarían fuera del cerebro, el *focus imaginarius* es puesto fuera del sujeto pensante (*TG*, AA 02: 346)[567].

Es decir, lo que naturalmente se produciría al interior del cerebro en todo tipo de fantasía, se presenta como punto óptico externamente a este en los delirios y alucinaciones por alguna patología, del mismo modo que en las sensaciones que corresponden a objetos existentes. Este tipo de alucinación valdría para todos los sentidos externos. La diferencia entre las alucinaciones producto de una enfermedad mental o alteración nerviosa y las producidas o condicionadas por un estado particular como en el caso de quien recién se despierta o del que se encuentra en estado etílico radica en la incapacidad para corregir la fantasía, y, por ende, por la firme creencia de que lo que se ve, oye o huele es real.

Respecto al recurso de Kant a una explicación de carácter fisiológico, Grier (Cf. 2001: 37) considera que no es fácil saber si Kant está ofreciendo sinceramente un diagnóstico sobre el error, pero sí considera que Kant quiere plantear una analogía entre lo que tiene lugar en los casos de ilusión óptica o empírica y los casos de ilusión metafísica, específicamente, los relacionados con la metafísica del ser espiritual. Es fácil concordar con la autora en este punto no solo por lo que se ha expuesto antes, sino por lo que afirma Kant en el último capítulo de los *Träume*, cuando dice:

---

[567] La traducción que se sigue es la de Carlos Correas, pero se ha preferido utilizar 'delirio' para *Wahnsinn* en lugar de 'falsa percepción', siguiendo las observaciones de Alberto Rábano y Jacinto Rivera en su traducción del *Versuch über die Krankheiten des Kopfes* [*Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*]. Los traductores explican que si bien en la *Anthropologie* Kant utiliza el termino latino correspondiente a demencia como sinónimo de *Wahnsinn*, el término demencia tiene el inconveniente de que se emplea en la actualidad clínicamente con un significado distinto al que le atribuye Kant, siendo delirio un término más próximo a lo que pretende significar Kant con *Wahnsinn* (Cf. 2001: 72-73). A esta explicación se puede añadir que por el contexto tampoco tendría mucho sentido poner la demencia como un caso más grave de alucinación. Por otro lado, es importante tener en cuenta que Kant distingue en la *Anthropologie* la perturbación del ánimo en el plano sensible y el trastorno de la mente en el plano judicativo y/o racional. Lo que él llama amencia (*Unsinnigkeit*) o demencia (*Wahnsinn*) corresponde al ámbito sensible mientras que en el ámbito judicativo y de la razón distingue la insania (*Wahnwitz*) o vesania (*Aberwitz*) (Cf. *Anth*, AA 07: 202). Entre los hombres que son afectados por este trastorno Kant distingue al fantaseador (*Phantast*), que es el que en sus imaginaciones descuida la comparación con las reglas de la experiencia, pero si a ello se le suma el 'afecto', se está ante el entusiasta (*Enthusiast*). En relación con el fantaseador no es casual que Kant denomine constructores en el aire a algunos filósofos que critica en los *Träume*, mientras que entre respecto al entusiasta al fanático. Es interesante observar también que Kant vincula tanto en los *Träume* como en los *Prolegomena* a más de un pensador racionalista como preso de este rasgo, por el que la capacidad lógica racional está intacta y es acompañada por la vocación sistemática de la razón. A la vesania Sober la denomina "sinrazón positiva (*positive unreason*)" (Sober, 1978: 177). Es positiva porque el soñador tiene otra regla como principio de su juicio, no es un simple desvío de un principio correcto por un descuido. Es decir, se trata de lo que desde la reflexión de Kant sobre el prejuicio en este trabajo se contempla como el prejuicio del sistema. Sin embargo, este tiene en común con todos los prejuicios la presencia de la máxima de un juicio errado, respecto a la cual se da una reflexión comparativa acrítica. De modo que la sinrazón positiva, se daría también en los demás prejuicios.

> Las cuestiones sobre la naturaleza espiritual, la libertad y la predeterminación, la vida futura, etc. ponen inicialmente en ejercicio todas las facultades del entendimiento humano y arrastran a los hombres mediante su excelencia a los asaltos de la especulación que sutiliza o decide, enseña o refuta indistintamente, como corresponde siempre al conocimiento ilusorio (*Scheineinsicht*) (*TG*, AA 02: 369).

Olesti va más lejos que Grier al considerar que la solución de Kant para explicar el problema de la ilusión perceptual, es similar a la que Descartes o Malebranche ofrecerían si se tiene en cuenta la explicación metafísica de la ilusión que ofrece el primero con el ejemplo del hidrópico[568] en la sexta meditación, la explicación mecánica de las ilusiones ópticas en la *Dióptrica*[569] y, como una combinación de ambos tipos de explicación, la que proporciona el segundo en *Acerca de la investigación de la verdad*[570]. El principio explicativo tanto para la ilusión perceptual como para la ilusión trascendental pasaría por considerar de modo puntual la analogía entre el origen de la ilusión en la propia constitución corporal cuando esta funciona adecuadamente y la razón cuando se hace un uso correcto de ella, es decir un uso regulativo y no constitutivo (Cf. Olesti, 2004: 75). Considero que Olesti está en lo correcto. El que Grier dude sobre si Kant esté ofreciendo un sincero diagnóstico de lo que ella denomina error por el tono que utiliza en los *Träume*, proviene de la evidente crítica que al inicio de esta obra hace Kant a Descartes como se puede leer en lo que sigue:

> […] nadie es inmediatamente consciente de un lugar particular en su cuerpo, sino del lugar que él ocupa en tanto hombre en relación con el mundo circundante. Así, para atenerme a la experiencia común, yo diría provisoriamente: donde yo siento, ahí *yo soy*. Soy tan inmediatamente en la punta de mis dedos como en mi cabeza. Soy yo mismo quien sufre del talón y cuyo corazón palpita en la emoción. Cuando mi callo me atormenta no siento la impresión dolorosa en los nervios del cerebro, sino en los dedos de mis pies. Ninguna experiencia me enseña a tener alejadas de mí ciertas partes de mi sensación, y a arrancar mi yo indivisible en un rinconcito microscópico del cerebro, desde donde pondría en movimiento la palanca de mi máquina corporal y donde el mismo sería tocado por ella (*TG*, AA 02: 324-325)

---

[568] Se trata del ejemplo que pone Kant para mostrar cómo la naturaleza puede conducir a error a alguien que padece una enfermedad. En el caso del hidrópico la sequedad en la garganta lo lleva a querer beber agua a pesar de que esta le resulte dañina y agrave su situación. Para Descartes la pregunta sobre cómo puede permitir Dios que la naturaleza tomada como compuesto de cuerpo y espíritu engañe radica en la diferencia sustancial de cuerpo y espíritu, así como en nuestra naturaleza endeble (*AT*, IX, 92-98). Al no darse en Kant una concepción sustancialista del alma su explicación del origen del error, como se ha visto anteriormente, se situará en el juicio y nuestra capacidad para reflexionar previamente en forma adecuada sobre él.

[569] Efectivamente, en el discurso VI de la *Dióptrica* se puede comprobar el profundo conocimiento de la óptica de Descartes que toma en consideración cuestiones relativas no solo a aspectos físicos y mecánicos relacionados con el espacio, la velocidad, la distancia, la luz, los colores, sino también fisiológicos y geométricos; las cuáles tratan, en conjunto, sobre las distorsiones de la percepción en relación con la perspectiva en la observación de ciertas figuras u objetos, así como sobre la corrección de algunos axiomas de la óptica antigua respecto a la observación de los astros. Es importante considerar que a esta explicación precede el estudio del ojo como un órgano separado del cuerpo en el discurso V. Descartes busca mostrar la capacidad de este órgano para formar imágenes perfectas, aunque estas no sean semejantes a las cosas del mundo externo. Sin embargo, si bien la percepción configura las imágenes que no son meras copias de la realidad, no es el ojo el que representa sino el alma (Cf. *AT* VI, 114-117, 141-147).

[570] A la evidente relación que guardan las consideraciones de Malebranche en el apartado I y VII de esta obra con las explicaciones de Descartes, cabe añadir que este pensador introduce un elemento nuevo que es el de los 'juicios naturales'. Si bien, según el autor, estos son denominados impropiamente juicios, vendrían a ser como 'juicios de percepción' pero con capacidad de autocorrección constante, de modo que se caracterizan por su utilidad, libertad, pero también facilidad para errar. Esta explicación sugiere una asociación casi directa con la génesis de los 'juicios provisionales' en su problemática distinción de los 'juicios de percepción'. Todas estas consideraciones y el análisis que hace el autor del fenómeno de la Luna, permiten inferir que Kant lo tiene muy probablemente también como interlocutor para los temas relacionados con el problema del error y la ilusión más allá incluso de la cuestión de la ilusión óptica (Cf. Malebranche: I, 39-45, VII, 4 y 5 (79-82) [trad. 2009]). Un interesante artículo que toma el ejemplo de la Luna y la solución epistémica de Kant a este tema, para entablar una discusión entre la corriente contemporánea de la epistemología histórica y de la historia de la epistemología, se encuentra en Sturm (2011a: 303-324).

Considero que Kant no critica en esta obra[571] realmente la explicación fisiológica de los problemas de percepción en Descartes, sino el que a partir de su concepción mecanicista pretenda dar una explicación de la unión mente-cuerpo, así como de la localización de cada una de las manifestaciones del espíritu en el cerebro, pero más aún que afirme que somos conscientes de ello de manera evidente[572]. Es decir, pareciera que Kant está dispuesto a utilizar la explicación de Descartes en tanto le es útil a nivel perceptual pero no a suscribir la teoría completa. Esto se hace más evidente por el hecho de que Kant se refiere en el contexto del último pasaje citado a la experiencia común como el suelo vital a partir del cual el 'sano entendimiento' (*gesunder Verstand*) muchas veces "advierte la verdad antes de discernir las razones que permiten probarla o elucidarla" (*TG*, AA 02: 325), mientras Descartes se empeña en asociar, por ejemplo, la ejercitación de algo como el sentido común con las partes más pequeñas del cerebro. Este *excursus* es útil, por un lado, porque permite mostrar que no hay contradicción entre el que Kant acuda a una explicación fisiológica al modo cartesiano para dar cuenta de la ilusión en los *Träume*, pese a su rotunda crítica a la pretensión de Descartes de dar una explicación de la unión mente cuerpo; por otro lado, porque revela que Kant no solo desarrolla sus consideraciones sobre el sano entendimiento en relación con las cuestiones de estética sino también con relación al problema del error y de manera específica, en el marco de su proximidad y crítica a Descartes ya en la época de los *Träume*. Finalmente, más importante incluso que lo anterior, el pasaje citado hace explícita la concepción de un yo encarnado que habita un suelo mundano vital y común. Se trata de algo más que un presupuesto, que el enfoque conceptual de la *KrV* y su estrategia de aislamiento puede hacer pensar como contrapuesto al pensamiento crítico, al menos en lo teórico, por la deriva lógico formal y trascendental de esta obra. Sin embargo, la reflexión de Kant que se encamina al giro subjetivo de los *Träume* muestra que ella se da también en permanente atención y meditación sobre la base de una observación detenida del hombre y su mundo circundante, en el cual hay toda una racionalidad que obedece a un plexo dinámico de sentimientos, voliciones, prejuicios, en suma, de anticipaciones de sentido como lo evidencia la reflexión sobre los juicios provisionales.

Retomando ahora el hilo conductor de este apartado y haciéndose eco de la interpretación de McQuillan, según el cual los *Träume* representan uno de los diferentes ensayos que Kant realizó antes de dar con el método de la filosofía, pero que puede interpretarse como un texto de advertencia sobre cómo no hacer metafísica, se puede considerar que cumple con el cometido

[571] En donde se muestra mucho más crítico con relación a la explicación de las 'ideas materiales' de Descartes es en la *Antropología*, donde afirma que es inútil ofrecer una explicación fisiológica de la ley de asociación de las representaciones empíricas como aquella de Descartes, pues da lo mismo una hipótesis que otra ahí donde es imposible saber el lugar del cerebro donde las huellas de impresiones de representaciones puedan entrar en armonía simpatéticamente con él. Sin embargo, no hay tampoco una objeción directa respecto a los aspectos físicos de la percepción sino al modo cómo Descartes pretende explicar la capacidad de representar, es decir, sobre la base de una hipótesis de base fisiológica. Por otro lado, Kant matiza su explicación afirmando que ninguna hipótesis es de tipo pragmático, es decir, orientada a la creación artística (*Anth*, AA, 07: 176). Tomando en consideración que se trata de una obra tardía, se puede pensar que Kant ha radicalizado su postura respecto a los rendimientos de la fisiología. Pero ello está más relacionado con las endebles bases que tiene aún el enfoque psicofisiológico de pensadores contemporáneos de él interesados en desarrollar una psicología empírica y con la propia orientación de su antropología pragmática, que con un rechazo a todo tipo de estudio psicofísico. Véase *infra* § 4. Logica general, lógica aplicada y lógica trascendental, nota 72.

[572] Véase *supra* nota 559. Una contribución que permite situar mejor la comprensión del tema del *sensus communis* explicado a partir de la concepción fisiológica de inspiración aristotélico cartesiano se encuentra en: "From Bonnet's and Tetens' Accounts of *sensorium commune* to Kant's transcendental Schema" (Scaglia, 2020a: 159-176). En este artículo la autora muestra que, si bien el concepto de *sensus communis* forma parte de los amplios debates en las psicología y antropología del siglo XVIII, Bonnet y Tetens le otorgan a dicho concepto una función mediadora entre elementos sensibles envueltos en el conocimiento y la facultad el entendimiento. Esta función es similar a la que Kant le dará a la noción de esquema, pero con la gran diferencia de que la explicación de dichos autores será desde un enfoque genético mientras que Kant introducirá un enfoque filosófico.

expresado en esta inquietud de "anticipar algunas elaboraciones más breves [...] con el fin de que la obra principal [*la del método propio de la filosofía*] no se alargue con ejemplos excesivamente prolijos y además insuficientes" (*Br* AA, 10: 54-57); sobre todo, aquellos de "juicios absurdos con los que ilustrar […] el procedimiento erróneo" (*Br* AA, 10: 54-57). Ese parece ser el caso de la explicación del *focus imaginarius*, una teoría que cumple con el cometido de ofrecer una hipótesis orientada a explicar la incapacidad para deshacerse de las imágenes de las alucinaciones y los delirios, por parte de quienes las padecen sobre la base de la ciencia de la óptica. Sin embargo, como analogía es insuficiente para explicar las ilusiones que seducen a la razón en los *Träume*. Algo que Kant sí consigue hacer metafóricamente sobre la base del mismo principio óptico del *focus imaginarius*, pero, con una concepción más meditada de la naturaleza de la ilusión que se plasma en el ejemplo del espejo propuesto en la *KrV* (Cf. A 645/B 673).

Así pues, en el apartado *Del uso regulativo de las ideas de la razón pura* después de señalar Kant que "todo lo que está fundado en la naturaleza de nuestras facultades debe ser [*conveniente*] (*zweckmäßig*) y concordante con el uso correcto de ellas, siempre que podamos impedir cierto equívoco y que podamos encontrar la dirección propia de ellas" (*KrV* A 643/B 671)[573], afirma:

> […] las ideas trascendentales nunca son de uso constitutivo […]. Por el contrario, empero, tienen un uso regulativo excelente e indispensablemente necesario, que consiste en dirigir al entendimiento hacia cierta meta, en atención a la cual las líneas directrices de todas las reglas de él convergen en un punto que, aunque es solo una idea (*focus imaginarius*), es decir, [aunque es solo] un punto del cual no parten, en verdad, los conceptos del entendimiento –ya que él está enteramente fuera de los límites de la experiencia posible–, sirve sin embargo para procurarles la máxima unidad junto con la máxima extensión. Ahora bien, de aquí surge para nosotros, por cierto, la ilusión [que nos hace ver] como si esas líneas directrices partieran de un objeto mismo que se encontrara fuera del campo del conocimiento empírico posible (tal como se ven los objetos [como si estuvieran] detrás de la superficie del espejo); pero esa ilusión (que bien se puede inhibir, de manera que no engaña) es, sin embargo, indispensablemente necesaria, si queremos ver, además de los objetos que tenemos ante los ojos, también aquellos que están lejos de ellos, a nuestra espalda; es decir, si, en nuestro caso, queremos dirigir al entendimiento más allá de toda experiencia dada ([que es] parte de toda la experiencia posible entera), y por lo tanto, llevarlo al máximo y extremo ensanchamiento (*KrV* A 644-5/B 672-3).

Si en los *Träume* el *focus imaginarius* se inscribe en el marco de una explicación sobre cómo la sensación es una condición para representarnos los objetos como externos a nosotros, y de manera específica, la ubicación de la sensación óptica para determinar cuándo esta responde a un objeto y cuándo es producto de una alteración mental; en la *KrV*, como se desprende de este pasaje, el *focus imaginarius* adquiere una dimensión mucho más compleja. El ejemplo propuesto por Kant invita a reparar, por un lado, en la no coincidencia del lugar del objeto con la superficie del espejo en la que este se refleja. El objeto no está en la superficie del espejo ni más allá de él, está entre el espejo y quien lo ve. Pero el espejo informa de muchas más cosas, incluso de aquellas que no forman parte del campo visual de quien está frente al espejo. Esta otra función de la idea pensada como un *focus imaginarius* y representada por el espejo, permite pensarla como un ámbito totalizante aunque no acabado del conocimiento, que

[573] Lo introducido entre corchetes es propio. Caimi traduce *zweckmäßig* por "funcional". También se puede traducir por 'adecuado' pero he preferido "conveniente" para mantener la connotación de fin que encierra el término en alemán sin connotar la adecuación que se suele asociar al concepto de verdad, ni tampoco el sentido de utilidad que puede connotar el concepto de funcionalidad.

complementa aquel al que está constreñido el entendimiento, es decir, el de la experiencia fenoménica. Se trata de la "unidad sistemática de los conocimientos propios del entendimiento" (*KrV* A 647/B 675) que, dirigida por el uso hipotético de la razón, constituye "la *piedra de toque de la verdad* de las reglas" (*KrV* A 647/B 675). De este enfoque se sigue que la verdad trascendental, gracias a la cual el entendimiento posibilita que se pueda alcanzar conocimiento objetivo en general y conocimientos verdaderos particulares, está supeditada a lo que puede denominarse una 'verdad regulativa' que no incide como objetivo primero sobre la capacidad del sujeto de alcanzar representaciones objetivas del conocimiento empírico ni científico, incluso, ni siquiera de las leyes que los rigen, sino de la forma de cómo ellos se interrelacionan y dependen unos de otros. Esta lectura según la cual las ideas como *focus imaginarius* permiten visualizar el conocimiento en el conjunto de un todo orgánico y que, por ende, reconoce la dimensión inevitable e ilusoria de las ideas también en su rol regulador, es defendida por M. Grier (Cf. 1997: 14-15). A su interpretación, que aquí se suscribe, se ha sumado muy recientemente M. Massimi profundizando en un aspecto relacionado con lo que esta autora denomina el "espacio en perspectiva de la razón [*perspectival space of reason*]" (Massimi, 2017: 74-81). Desde la visión regulativa de la razón que Kant introduce, la facultad del entendimiento se representa como la de una perspectiva puntual, parcial e insuficiente. Si bien la diferencia entre el entendimiento y la razón como facultades respectivamente constitutiva y regulativa del conocimiento está a la base de la reflexión sobre la ilusión en su dualidad, hay otros elementos que merecen una cierta atención y que explican cómo llega Kant a esta concepción siguiendo el hilo de la ilusión óptica.

La metáfora del *focus imaginarius* y el símil del espejo es el resultado de una profunda reflexión que no solo recoge la enseñanza de la *Óptica* de Newton[574], sino también un conjunto de intereses y preocupaciones presentes en algunos de los contemporáneos que influyeron decisivamente en este aspecto de su pensamiento, como es el caso del concepto de 'horizonte'[575] heredado de Meier, y que está vinculado con el intento de reapropiación de este de la teoría de la doble verdad, concernida, por un lado, con las verdades referidas al conocimiento filosófico y, por otro, con las que están por encima de este. La cuestión de la ilusión trascendental producida por la transgresión de los límites impuestos por la crítica, que promete extender el conocimiento más allá de la experiencia, tiene que ver pues también con la reflexión sobre el horizonte del conocimiento humano, que Kant hereda de Meier incorporando a la misma muchos aspectos que tienen que ver con la lógica epistémica del segundo, es decir, con el ámbito de lo incierto o lo aparente que hace necesaria una racionalidad de la cautela y de la prevención del error (Cf. Pozzo, 2005: 200)[576]. Por otro lado, de manera complementaria

[574] El autor afirma en el Libro I, Parte I (Axioma VIII) de su *Óptica*: "Un objeto visto por reflexión o refracción aparece allí donde divergen los rayos, al caer sobre el ojo del espectador, tras su última reflexión o refracción" (Óptica, p, 25, trad. 1977). La explicación va acompañada de la ya famosa imagen del objeto que está detrás del espectador proyectado más allá del espejo, que es la forma cómo se ve en el espejo por efecto del reflejo de la luz sobre él en el campo visual del que lo ve. Grier considera llamativa la semejanza que tiene la metáfora del espejo como una poderosa metáfora para mostrar cómo proyectamos por nuestra capacidad constitutiva más allá de la experiencia, objetos que son fuente de ilusión (Cf. 2001: 38). Massimi considera que el interés por este tema en Kant remite a diferentes influencias como se ha visto aquí ya en relación con Descartes (Cf. Massimi, 2018: 8)

[575] En el Capítulo 1 se anticipó el vínculo de este tema con la perfección lógica del conocimiento según la cantidad, cuando se trató la cuestión de la ignorancia en relación con el problema del error en el marco de la reflexión sobre la extensión del conocimiento. Véase *supra* 6.4. La ignorancia, el error y el absurdo.

[576] Sobre el tema del horizonte en Meier y en Kant, así como sobre la fuente de este concepto para estos pensadores, *véase* Pozzo (2005: 198-202). De acuerdo con el autor, el término *Horizont* –transliteración del término greco-latino *horizon*– y su correspondiente traducción al alemán (*Gesichtskreis*) no se utilizó en esta tradición filosófica hasta el siglo XVII. Sin embargo, desde Leibniz pasando por Wolff, Baumgarten y Meier hasta llegar a Kant, el término se vincula progresivamente al problema del conocimiento humano, siendo Meier quien prepara propiamente el camino a la mayor tarea de este: la que se traza Kant de establecer la extensión y los límites del conocimiento filosófico. Este tema, como se vio en el primer capítulo, tiene que ver con la introducción que hace Meier del pensamiento de Locke y su conciencia de los límites del conocimiento humano en la

confluye con esta influencia la decisiva sugerencia que Lambert le hace a Kant en su correspondencia del 13 de octubre de 1770, entre otras cuestiones, de distinguir en la apariencia lo que hay de real y de ilusorio, así como de seguir el método de los astrónomos para la metafísica.

> En la metafísica, donde la dificultad de la apariencia [*Schein*] tiene tanta presencia, el método de los astrónomos es ciertamente el más seguro. El metafísico puede tomar todo como apariencia [*Schein*], separar las vacías de las reales [*reellen*], y concluir lo verdadero a partir de la apariencia real (*Br*, AA 10: 108)[577].

La sugerencia de distinguir en la apariencia lo que hay de real y de ilusorio, parece haber calado en Kant mucho más allá de lo que puede ser su reflexión sobre la ilusión trascendental, como ya se ha intentado evidenciar en los apartados previos donde se ha tratado la cuestión de la ilusión en el conocimiento empírico. Pues, como bien señala Grier, el giro trascendental de Kant es la inversión de la visión tradicional que veía los objetos de los sentidos como apariencias de la realidad subyacente, mientras que en la concepción de Kant es la consideración de las cosas como son en sí mismas lo que resulta ilusorio (Cf. Grier, 1997: 14). El énfasis que pone Lambert en la presencia de la apariencia en la metafísica y su sugerencia de seguir el método de los astrónomos, tal como lo ha puesto de relieve Piché (2004: 45-67), apunta a una forma de enfocar los problemas que tiene relación con la posibilidad de ver un mismo objeto bajo dos puntos de vista diferentes. En el primer capítulo[578] se anticipó al respecto que Kant expresa como legado de la *KrV* precisamente el haber enseñado a tomar en una doble significación el objeto, como fenómeno y como noúmeno, de modo tal que la voluntad se pueda pensar como sujeta a leyes de la causalidad o como libre. Este es el tema de la tercera antinomia. Como se señaló en un apartado previo de este capítulo, la solución de esta, que con la cuarta conforman las dos antinomias dinámicas, concluye que ambas son verdaderas. Esa verdad depende de que se reconozca el punto de vista de la razón o del entendimiento para que sus afirmaciones adquieran sentido. De acuerdo con el consejo de Lambert, no es casual que Kant explícitamente mencione al señor Jean Jacques Dortous de Mairan, quien explica que la disputa entre dos astrónomos, que pretendían afirmar y negar que la luna giraba sobre su propio eje, fuese solo un problema de perspectiva, y ponga ese caso en analogía con el problema de la cuarta antinomia (Cf. *KrV* A 461/B 489). De acuerdo con esta antinomia, la disputa entre un principio incondicionado como causa de todo lo existente y su negación depende de tomar el mismo hecho: que el conjunto de las condiciones pertenezcan al pasado, o bien desde el punto de vista de la razón, en cuyo caso se afirma lo incondicionado como causa necesaria, o bien desde el punto de vista del entendimiento, en cuyo caso solo es posible reconocer la contingencia de las causas[579]. Sin embargo, lo importante para lo que sigue es observar que lo

---

filosofía escolar alemana. Pozzo señala que, si bien Kant no escribió una lógica epistémica, su dialéctica trascendental conlleva una reflexión sobre la *endoxa,* es decir, sobre el saber aparente que no comporta certeza. En este sentido es muy importante tener en cuenta que esta doctrina aparece en Meier ante todo como una invitación a un ejercicio de cautela con relación no solo a lo que no se puede conocer sino a lo que no se necesita conocer. Lo que sí es importante distinguir es que mientras Meier considera los límites del conocimiento en general, como los que también abarcan la cosmología y la teología, no considera los límites del conocimiento de la experiencia en general como lo hará Kant (Cf. Pozzo, 2005: 199-200).

[577] La traducción es mixta. Se ha tomado en cuenta la traducción de M. Torrevejano (2005) y la ofrecida en el artículo de Piché (Cf. 2004: 62).

[578] Véase *supra* 12. 3. El tener por verdadero y la apariencia en el prejuicio y en el juicio.

[579] Véase *supra* 17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal. En este apartado se hizo referencia a esa doble perspectiva en relación con la tercera antinomia. Por otro lado, en relación con Mairan, si bien Kant solo hace referencia a este matemático y astrónomo en este contexto de la *KrV* como lo pone de relieve Piché, su influencia en Kant puede también encontrarse en la concepción de elasticidad como una causa física del movimiento en los cuerpos (Cf. Massimi & De Bianchi, 2012: 29).

más significativo de estas influencias tiene que ver con un tema central para este trabajo; en definitiva, reconocer que la ilusión no solo sea inevitable sino necesaria en la dialéctica trascendental, lo cual no es igual a reconocer un error necesario.

Para retomar el hilo conductor de este apartado, es importante considerar una cuestión relacionada con el tema de la verdad y el error que ya se trató en el Capítulo 2. Como se vio allí, la verdad trascendental que Kant plantea en su analítica trascendental solo da cuenta de las condiciones de posibilidad de un conocimiento objetivo. Por lo tanto, no ofrece criterios de verdad material ni sus principios son invulnerables al error. En ese marco de referencia se intentó mostrar que los problemas relacionados con los límites del planteamiento sobre la objetividad empírica en la lógica trascendental, explican en gran medida que la distinción entre los 'juicios de percepción' y los 'juicios de experiencia' se haya podido solapar[580] con la de los 'juicios provisionales' y los 'juicios determinantes', conforme Kant se fue haciendo progresivamente consciente de la importancia de dicho tema e intentó encajar su explicación en un sistema que no había sido originalmente pensado para dar cuenta de ello. Así mismo, se mostró que el recurso al criterio externo de verdad que utiliza Kant para explicar la diferencia entre los 'juicios de percepción' y los 'juicios de experiencia' está implícitamente presente en la deducción trascendental de la *KrV*, en lo que Kant denomina 'concepto de objeto' (Cf. *KrV* A 649/ B 677 y ss.). Sin embargo, respecto a este criterio se indicó también cuando se vio el tema del asenso, que servía principalmente como piedra de toque para poder salir del estado de mera persuasión, es decir, para distinguir este de la convicción; no así, para generar por sí solo convicción, es decir, se destacó su papel principalmente correctivo. En esta línea de interpretación se anticipó también que la perspectiva del conocimiento desde el entendimiento debía ser para Kant potenciada y complementada por el alcance de la razón en lo que respecta a la investigación como medio de verdad y fundamento del conocimiento científico[581]. Ahora bien, siguiendo el hilo del motivo intersubjetivo presente ya desde los *Träume* y, por otro lado, el amparo que la razón puede proporcionar al entendimiento en la búsqueda de la verdad del objeto, de la que no pueden dar cuenta las estructuras apriorísticas ni los juicios sintéticos *a priori*; merece detenerse en la interpretación de Massimi. La autora no solo toma como punto de partida la interpretación de la idea como *focus imaginarius* en su función regulativa y, por ende, como un 'espacio en perspectiva'[582] creado por la razón, sino que también propone atender a su dimensión conversacional. Según Massimi (Cf. 2017: 66 y ss.)[583], las ideas en su carácter ilusorio serían de dos tipos: ideas arquetípicas (*I-Archetype*) e ideas regulativas (*I-Rule*). En el primer caso, las ideas tanto de 'agua pura' como de 'fuerzas fundamentales' y de 'Dios' generarían la ilusión inevitable de estar más allá de la superficie del espejo, es decir, como cosas en sí mismas; mientras que, de un modo diferente, las ideas trascendentes en su función regulativa también generarían una ilusión necesaria pero distinta: la de estar proyectadas en un punto más allá de la experiencia, de modo tal que, siguiendo la metáfora óptica del *focus imaginarius*, representarían no ya el punto de convergencia de las líneas directrices de la sensación que Kant explicaba en los *Träume*, sino las líneas directrices de todas las reglas, gracias a las cuáles el uso regulativo de la razón le proporciona a la experiencia su

[580] Véase *supra* §14. La diferencia entre 'juico de percepción' y 'juicio provisional'.

[581] En este punto se llegó a evidenciar la tardía conversión que hace Kant del juicio provisional en el juicio reflexionante. Véase *supra* 13.3.2. Juicios provisionales, hipótesis y meditación en la observación de los astros.

[582] La autora propone tomar aquí la noción de perspectiva en analogía con dicha noción en el dibujo artístico. El *focus imaginarius* se tomaría como el punto de fuga donde todas las líneas del dibujo en perspectiva convergen (Cf. Massimi, 2017: 76).

[583] La autora toma como referencia a dos posturas representantivas de las dos interpretaciones dominantes a que da lugar la propia estructura del Apéndice de la dialéctica trascendental, situando a Grier en la interpretación que denomina '*I-Rule'* y a Allison en la interpretación que denomina *('I-Archehtype*).

máxima unidad y su máxima extensión (Cf. *KrV* A 645/ B 673). La autora analiza dos variantes bajo las cuáles se suele interpretar por qué estas ideas ilusorias son necesarias e indispensables. La primera variante, que tiene como referente a Grier, considera que las ideas arquetipo son ilusorias porque hacen creer que hay algo así como cosas en sí mismas. Sin embargo, estas serían necesarias porque gracias a ellas el entendimiento es impulsado más allá de su inmediatez y serían indispensables porque sin ellas no se podrían concebir los objetos que no somos capaces de encontrar dentro de los límites de la experiencia. La segunda variante es la que, partiendo también de las ideas arquetípicas ilusorias por la misma razón que la primera variante, considera que serían necesarias porque gracias a ellas el entendimiento podría ir más allá de la experiencia, haciendo que sus generalizaciones sean universalmente válidas y serían inevitables porque a través de dichas generalizaciones el entendimiento cumpliría plenamente con su tarea. La razón tendría aquí otro fin epistémico: asegurar la validez de las inferencias inductivas. Pues incluso las 'analogías de la experiencia' del entendimiento serían incapaces de hacer generalizaciones. En esta variante, se trataría de un movimiento que va de la parte al todo y, por tanto, requiere de conceptos como 'agua pura' o 'aire puro' bajo los cuáles se puedan subsumir hechos particulares (Cf. Massimi, 2017: 68-74). La autora se inclina por la interpretación de que la *I-Rule* está por encima de la *I-Archetype*, y en ese punto suscribe la posición de Grier, pues considera que desde ella también se da solución a las cuestiones que plantean las ideas entendidas como arquetipos, pues cuando se habla de ideas reguladoras no solo se debe pensar en aquellas como la de Dios, sino también en las de 'agua pura' o 'fuerzas fundamentales' La autora les otorga así a los ejemplos de las dos últimas, en tanto ideas metafísicas de una clase natural, una función regulativa en lo que respecta a la determinación de la verdad, cuyo trabajo ciertamente no descansa en el conocimiento ni en las categorías ni en los juicios sintéticos *a priori*, sino en ejercer de *focii imaginari* para la concordancia de agentes epistémicos respecto a un objeto, cuyo fundamento nunca está en el fenómeno sino en la idea de un objeto requerido como un fundamento común.

En esta novedosa explicación que busca profundizar en los alcances epistémicos de los planteamientos de Kant en su conjunto, la autora distingue entre el "conocimiento en perspectiva$_1$ [*perspectival knowledge$_1$*]" y el "conocimiento en perspectiva$_2$ [*perspectival knowledge$_2$*]". El primero, de carácter constitutivo, sería el conocimiento "desde una perspectiva" [*from a vantage point*]" correspondiente al entendimiento y a la sensibilidad; mientras que el conocimiento en perspectiva$_2$, propio de la razón, en tanto regulativo, sería un conocimiento "hacia una perspectiva [*toward a vantage point*]" (Massimi, 2017: 77). Dado que sobre el primero se cierne la amenaza en Kant de no poder evitar cierto solipsismo y de ofrecer estructuras apriorísticas insuficientes para garantizar la verdad de los juicios, como ya se mostró también en este trabajo, Massimi propone que el segundo tipo de conocimiento es necesario para complementar pues el trabajo del entendimiento. Para la autora, las ideas como puntos de vista imaginarios son necesariamente indispensables porque

> ellas hacen posible un espacio abstracto de razón donde los juicios individuales (emitidos por la facultad del entendimiento) se pueden comparar y evaluar con un doble objetivo: el de perseguir el más alto fin moral; y el de superar la doxa, el conocimiento falso y finalmente el desacuerdo sobre temas específicos (Massimi, 2017: 64)[584].

Las ideas metafísicas de una clase natural como, por ejemplo, la de 'agua pura' operarían como un *focus imaginarius* en una hipotética discusión donde se tuviera que determinar si un

[584] Traducción propia. "[…] they make possible an abstract space of reason where individual judgments (delivered by the faculty of understanding) can be compared and assessed with a twofold aim: that of pursuing the highest moral end; and, that of overcoming doxa, bogus knowledge, and ultimately disagreement on specific subject matters".

elemento es agua o no es agua en función de ciertas propiedades como en el ejemplo propuesto por Massimi sobre el deuterio. El *focus imaginarius* operaría pues como un "parámetro conversacional compartido (*shared conversational scoreboard*)" (Massimi, 2017, 77)[585] entre agentes epistémicos allí donde, por ejemplo, dos comunidades científicas tuviesen que determinar, yendo más allá de simplemente una idea metafísica de clase natural, alguna disputa sobre la determinación de una ley, de una clasificación, o de un modelo explicativo, como válidos para el conjunto de los participantes, que al contar con ese 'parámetro conversacional' permitiría eliminar tanto el relativismo como el solipsismo.

Si bien se pueden hacer algunas pequeñas atingencias a esta interpretación, ella reforzaría la idea de que Kant no solo encuentra en su concepción de la idea como un *focus imaginarius* en la *KrV* la imagen más potente de la naturaleza de las ilusiones en la metafísica, sino que no abandona el motivo intersubjetivo tan presente en los *Träume* y su función sobre el trabajo del conocimiento científico. Las atingencias que se pueden hacer a la lectura de Massimi tienen que ver con el hecho de que la autora encuentra en el principio *consentientia uni tertio, consentiunt inter se* y su exposición en el *Canon de la razón pura* la señal inequívoca del papel de la razón en su uso hipotético como piedra de toque de la verdad (Cf. Massimi, 2017: 80). Si bien el principio referido abona a favor de lo más interesante de su propuesta que consiste en plantear la necesidad de entender la verdad como el resultado de un proceso de corrección y de acercamiento de posturas de sujetos individuales que pese a compartir la misma capacidad categorial pueden tener juicios ligeramente divergentes respecto a un objeto (Cf. Massimi, 2017: 80). Su afirmación en ese contexto, de que Kant no puede avalar una teoría correspondentista de la verdad tradicional, entendida como 'concordancia con el objeto', no parece tener en cuenta que la concepción de Kant supone, precisamente, una crítica a una concepción simple[586] de la teoría correspondentista de la verdad, pero sin renunciar a mantener una visión de la verdad como 'correspondencia con el objeto', toda vez que la gran novedad que introduce Kant es que, si bien el objeto está constituido por las leyes del entendimiento en una relación mediatizada no solo por la sensibilidad sino por una serie de condiciones de estabilidad, este responde a algo que es distinto de lo que es el sujeto[587]. En dicho sentido la afirmación de la autora es correcta si con ello se quiere sugerir que esta concepción resulta insuficiente, pero no lo sería si con ello se sugiere que Kant rechaza una concepción compleja de la verdad como correspondencia con el objeto. En este sentido, puede interpretarse consistentemente que el principio c*onsentientia uni tertio, consentiunt inter se* no se debe desligar de esa concepción en Kant. Pues este principio opera a diferentes niveles y de diferentes maneras en el conocimiento, en la medida en que desde el punto de vista lógico y epistemológico es una condición básica necesaria e intrínseca del conocimiento objetivo y del conocimiento verdadero. En virtud de un conocimiento objetivo y verdadero lo que concuerda con este debe concordar entre sí y no necesariamente al revés. Sin embargo, eso no impide reconocer que el fundamento del *tertio* haya sido convertido por Kant en el *telos* de la actitud investigadora y que cobre un tremendo interés en toda su reflexión sobre la certeza, en un momento que, como bien señala Massimi (Cf. 2017: 65), la Ilustración está redefiniendo el espacio entre el conocimiento doxístico y el conocimiento científico.

---

[585] La autora remite a David Lewis (1979) como el que acuña la expresión "parámetro (*scoreboard)*" y a la evolución del mismo en la discusión epistemológica.

[586] Sobre este punto véase Nenon (1986: 46-49). El autor advierte que la inclusión de Kant en las filas de representantes de la teoría de la verdad como correspondencia no significa que él, en su forma más simple, la adopte incuestionablemente.

[587] Esta es la principal razón por la que la concepción de Kant se puede considerar dentro de las teorías correspondentistas de la verdad, lo cual no significa que su concepción del conocimiento y la verdad no tenga elementos coherentistas, como, por ejemplo, el papel central que tiene la noción de sistema (Cf. Nenon, 1994: 35-36). Sobre la relación entre el concepto de verdad y sistema se puede leer también con sumo provecho el trabajo de Straulino (Cf. 2015: 373-387).

En consonancia con todo lo anterior, respecto al arco temporal que se da entre los *Träume* y la *KrV*, un pasaje de la *Logik Philippi* datada hacia 1770, da cuenta de cómo en la propia evolución del pensamiento de Kant, la reflexión sobre el principio lógico del criterio externo de la verdad al que nos venimos refiriendo ha sido pensado como principio necesariamente intersubjetivo con relación al conocimiento *a priori* y en tanto principio aspiracionalmente intersubjetivo respecto al conocimiento *a posteriori.* Cito *in extenso* este pasaje dado lo revelador de su contenido:

> La verdad es la conformidad del conocimiento con las leyes comunes de la razón. Si debemos reconocer la verdad; entonces hemos de tener ciertas características de la verdad y estas son:
> 1. El acuerdo con las más altas leyes del entendimiento en general.
> 2. Aquellas (características) según leyes generales a posteriori, en la medida en que yo observo si efectivamente el entendimiento humano concuerda.
>
> Después de lo primero digo: lo que es verdadero de acuerdo con las leyes generales del entendimiento vale para todos; y después del otro: lo que concuerda con el juicio del entendimiento de todos, eso es verdad. Entonces, hay dos formas de conocer la verdad. El matemático procede según el primero e intenta hacer que concuerden todas las proposiciones con las reglas comunes de la razón. Luego prueba su proposición y desafía audazmente, a que todos deban darle aprobación. La razón por la que todos tienen que dar su aprobación es la concordancia del conocimiento con las leyes fundamentales del entendimiento. Si viéramos que algunos dudan, nosotros también lo haríamos. Entonces tenemos una doble característica de la verdad, una *a priori* y la otra *a posteriori*. Esto se basa en los principios: *Consentientia vni tertio consentiunt inter se*[588]*; y Consentientia inter se consentiunt vni tertio*. Del ensayo *a posteriori*, si una oración que uno quiera haber hecho de acuerdo con las reglas generales del entendimiento, también encuentra la aprobación de los entendimientos de todos, no se puede prescindir, por ejemplo: La doctrina de las mónadas no es aceptada por los ingleses. Si esta doctrina está de acuerdo con las leyes comunes del entendimiento, también debe ser convincente para los ingleses. Por lo tanto, la aplicación de una proposición racional *a posteriori* es muy necesaria. Es la prueba de si la proposición está de acuerdo con los principios comunes del entendimiento o no. Si yo también me equivoco, otros no lo harán y por este medio me descubrirán el error (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 388)[589]

[588] Ante la posible objeción de que se trata de un principio meramente lógico y de que valdría tanto para una concepción coherentista como correspondentista de la verdad, lo primero que hay que señalar es que, como se ha visto ya en el segundo capítulo, la vía utilizada por Kant para la deducción de las categorías en los *Prolegomena* deja claro que Kant ha puesto este principio en relación con su preocupación sobre la objetividad empírica, donde el objeto debe conformarse a las leyes del entendimiento pero sin que ello lo identifique con dichas leyes. Sin embargo, esta aclaración no significa que aquí se tome partido por una interpretación no coherentista de la verdad en Kant. La riqueza de su concepción radica precisamente en la coexistencia de esas dos concepciones, la decisión de cuál predomina en su pensamiento depende de la perspectiva y el peso que se otorgue a los argumentos que favorecen una u otra lectura, pero esa discusión escapa a los objetivos de este trabajo.

[589] Traducción propia. „Die Wahrheit ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit den gemeinen Gesetzen der Vernunft. Wenn wir die Wahrheit erkennen sollen; so müssen wir gewisse [80] Merkmale der Wahrheit haben und diese sind
1. die Zusammenstimmung mit den obersten Gesetzen des Verstandes überhaupt.
2. diejenige nach allgemeinen Gesetzen a posteriori, indem ich beobachte, ob wirklich der menschliche Verstand übereinstimme.
Nach dem erstern sage ich: was nach den allgemeinen Gesetzen des Verstandes wahr ist, gilt für jedermann; und nach dem andern: was mit jedermanns Urtheil des Verstandes stimmt, das ist wahr. Also sind zwey Arten die Wahrheit zu erkennen. Der Mathematiker verfährt nach der ersten und sucht alle Sätze mit den gemeinen Regeln der Vernunft einstimmig zu machen. Dann beweist er seinen Satz und trotzt kühn, daß ihm alle Beifall geben müssen. Der Grund daß alle Beifall geben müssen ist die Uebereinstimmung der Erkenntniß mit den Grundgesetzen des Verstandes. Wenn wir sehen würden daß einige zweifeln, so würden wir es auch thun. Wir haben also ein doppelt Merkmal der Wahrheit eines a priori, und das andere a posteriori. Dieses beruhet auf den Grundsätzen: Consentientia vni tertio consentiunt inter se; und Consentientia inter se consentiunt vni tertio. Den Versuch a posteriori ob ein Satz den man nach allgemeinen Verstandesregeln gemacht haben will, auch bey jedermanns Verstande Beifall finde, kann man nicht entbehren z.E. Die Lehre von den Monaden wird von den Engelländern nicht angenommen. Ist diese Lehre nach den gemeinen Gesetzen des Verstandes, so muß sie auch den Engelländern überzeugend seyn. Also ist die Anwendung eines Vernunfftsatzes a posteriori höchst nöthig. Sie ist die Probe, ob der Satz mit

Este pasaje datado en un período en el que Kant está por dar con las estructuras *a priori* del entendimiento concibe la verdad como la concordancia de las leyes más elevadas del entendimiento con el conocimiento. Cabe recordar aquí la *Reflexion 2145* sobre la que Capozzi ha llamado la atención para dar cuenta de la silenciosa transformación que experimenta el concepto de verdad lógica como verdad formal[590]. Pues bien, este pasaje de la *Logik Philippi* no solo confirma esa transformación, sino que echa más luces sobre ella. Como se puede apreciar, en el pasaje no se habla de verdad formal o material: se habla de verdad como conformidad con las leyes del entendimiento y la razón. Sin embargo, en ese mismo apartado sí se habla de falsedad material y formal (*V-Lo/Philippi*, AA 24: 391), y aunque lo que se dice sobre esta distinción es confuso y dista mucho de lo que Kant concebirá como verdad formal en la *KrV,* la sola distinción junto a lo que expresa el pasaje citado evidencian dos cosas: 1) La concepción de verdad en Kant se gesta en consonancia con la DIET sobre el fundamento de un vigoroso principio de conformidad de las leyes universales de la razón con el conocimiento, 2) La forma madura que la concepción de verdad formal y trascendental adoptará en Kant, ha pasado por una estrecha consideración del componente necesariamente intersubjetivo del conocimiento. Así lo muestra también el pasaje de la *Logik Philippi* que expresa la transformación que hace el egoísta lógico de todo conocimiento en *apparentia* en la medida en que solo les da una validez privada (*V-Lo/Philippi*, AA, 24: 428). La reflexión de Kant en los tempranos años de la década de 1770 respecto a la apariencia ilusoria en el juicio apunta también a dicha preocupación. El que no se diga nada aquí sobre el objeto solo muestra que Kant no concibe la verdad como la relación que hay entre un sujeto entendido como una tabla de cera grabada reflejando idénticamente lo grabado por los objetos en ella. Lo más importante de este pasaje está en que el principio del llamado criterio externo de verdad se revela aquí como un principio fundado en los mismos principios universales del entendimiento humano. Lo que coincide con un tercero coincide entre sí porque ese tercero –si es objeto de conocimiento– está fundado en unos principios universales a los que debe conformarse todo conocimiento. Si bien el desafío de Kant será mostrar que sus principios *a priori* puedan probar su objetividad, ello no obsta para reconocer que lo objetivo, en este caso –el *tertio* por el que los juicios que concuerdan con él deben concordar entre sí– es lo intersubjetivo y es por ello que Kant se refiere a esta característica de la verdad como *a priori*. No obstante, la importancia que Kant le da al ensayo que denomina *a posteriori Consentientia inter se consentiunt vni tertio*, que claramente, por sí solo, no es garantía de verdad, tiene precisamente la característica de que no solo es un medio útil de corrección del error sino un reconocimiento de que hasta en las disciplinas con menos exposición al error este es posible. Si bien es correcto reconocer con Nenon (Cf. 1981: 73-74) que el consenso no tiene el carácter constitutivo de la objetividad en Kant, sí lo tienen las leyes universales del entendimiento gracias a las cuáles el principio *Consentientia vni tertio consentiunt inter se* –en el que se basa el criterio externo de la verdad –es la contraparte apriorística que opera como fundamento y como fin para una norma que es la búsqueda de consenso, y no solamente por una necesidad comunicativa o persuasiva sin más, sino como acción sin la cual el acto del conocimiento no puede ponerse a prueba ni buscar su perfeccionamiento.

---

den gemeinen Verstandesgesetzen stimme oder nicht. Sollte ich auch irren, so werden es andre nicht thun und mir dadurch den Irrthum entdecken".

[590] Véase *supra* 9.1. La analítica como lógica de la verdad formal.

§20. JUSTIFICACIÓN DE LA RESTRICCIÓN DEL TERCER CAPÍTULO AL ESTUDIO DE LA ANTINOMIA

El tema de la antinomia –en tanto conflicto de la razón consigo misma– adquiere un lugar central en el tercer capítulo de este trabajo. Lo que se busca mostrar es su compatibilidad o incompatibilidad con la DIET, doctrina cuyo fundamento se sostiene en la imposibilidad de que se dé una contradicción total en los principios del entendimiento y la razón. Si bien esta es la principal razón para restringir el tratamiento de este capítulo a la antinomia en su conexión con la DIET, se hace necesario ofrecer un conjunto de razones adicionales específicas, en vista de que inicialmente se ha propuesto plantear que los supuestos de la DIET rigen también la división entre una analítica trascendental, entendida como una lógica de la verdad, y la dialéctica trascendental, entendida como una crítica de la lógica de la apariencia ilusoria trascendental.

En gran medida, en el anterior apartado se han anticipado las razones por las cuáles las ideas de la razón son ilusiones inevitables y necesarias, lo cual, si bien allana el camino para mostrar la compatibilidad de la lógica de la ilusión con la DIET, no suprime la necesidad de una explicación que muestre un caso específico como es el de la antinomia, en el que se evidencian dos condiciones de la DIET a evaluar: a) La condición de que el error solo pueda ser parcial; y b) El sentido en el que se puede hablar de una contradicción o no de sus principios en el conflicto de la razón consigo misma y la relación que ello guarda con la ilusión en cuanto esta es conducente al engaño a la vez que inevitable y necesaria. A continuación, expongo las razones por las que la antinomia cumple con estas condiciones:

1) Para entender la antinomia se necesita explicar el origen conceptual de las ideas de la razón como su contexto natural, así como la forma cómo se interrelacionan en su generación el entendimiento, el juicio y la razón. Sin embargo, si se toma en consideración que sobre esta explicación, conocida como la deducción metafísica de las ideas, hay muchos cuestionamientos que la llegan a considerar completamente artificial y los que la aprueban no logran demostrar del todo su consistencia como lo ha evidenciado recientemente Caimi (2019: 462-463), lo más razonable es intentar mostrar las condiciones que respecto a la DIET se cumplen en relación con la explicación general sobre las ideas y, en particular, en el caso específico de la antinomia como fenómeno de la razón.
2) De las tres ideas de la razón que Kant plantea como las únicas, la antinomia es la que contiene más elementos de carácter lógico, en ella se puede evidenciar claramente no solo la articulación de elementos conceptuales ofrecidos en la analítica trascendental, sino también de la lógica general como es el caso de las pruebas apagógicas, la consideración de Kant sobre los juicios negativos e infinitos, así como el uso del dilema destructivo como herramienta del método escéptico.
3) Existe toda una discusión sobre si la antinomia como tal dio impulso al proyecto crítico de Kant tempranamente, sin embargo, incluso aceptando las posturas más críticas respecto a esa posibilidad, los elementos que prefiguran la futura antinomia en el pensamiento de Kant son dignos de ser tomados en consideración para el objetivo de este trabajo porque permitirán hacerse una mejor composición de ese proceso en relación con el problema del error y eventualmente proporcionar algún elemento de juicio adicional al debate.
4) De las tres ideas de la razón la idea cosmológica es la única cuya ilusión trascendental conduce al fenómeno de un disenso de la razón consigo misma y en ese sentido es la que mejor puede poner a prueba la compatibilidad de la dialéctica trascendental con los fundamentos de la DIET.

5) Una última razón que tiene una función más englobante respecto a la conexión de la dimensión dialógica de la antinomia con la DIET y que sirve como bisagra con lo visto anteriormente y como preámbulo para lo que sigue, tiene que ver con la constatación de que ya en la temprana obra *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels* [*Historia natural y teoría del cielo*] de 1755, fecha en la que Kant aún no dicta sus cursos de lógica y, por ende, no ofrece aún una formulación de la DIET, ya se puede encontrar junto a su exposición sobre la cosmología y la cosmogonía como tema que ha interesado a los pensadores de la antigüedad, su expresa convicción del sentido de la DIET cuando en el contexto en el que habla de la teoría de los átomos de Leucipo y Demócrito afirma:

> Tanto parentesco con un sistema doctrinario que era en la antigüedad la verdadera teoría del ateísmo, no consigue sin embargo atraer al mío hacia la comunidad de sus errores. Hasta en las ideas más absurdas que entre los hombres han conseguido aplauso se notará siempre algo de verdad. Un principio falso o un par de silogismos mal pensados conducen al hombre de la senda de la verdad por desvíos imperceptibles hacia el abismo (*NTH*, AA 01: 227, trad. 1946).

Si bien no nos ocuparemos de este tema específico en el tratamiento de la antinomia ni de la *Theorie des Himmels* en lo que sigue del capítulo, es notable reconocer en este pasaje rasgos que definen tanto temática como metodológicamente la reflexión sobre la verdad y el error en relación sobre el problema cosmológico bajo un constante principio de ponderación frente a interlocutores de la tradición filosófica. Aunque parece tratarse de una actitud que forma parte de un sano espíritu filosófico; en Kant parece también cobrar la forma de una doctrina con entidad propia al hilo de sus preocupaciones cosmológicas, que van de la materia a Dios, ya en la etapa precrítica.

§21. ADQUISICIÓN ORIGINARIA DE LAS IDEAS EN LA RAZÓN COMO FACULTAD DE PRINCIPIOS

Kant no ofrece una denominación a la deducción de las ideas de la razón. Sí lo hace respecto a las representaciones que provienen de la sensibilidad y el entendimiento. A la justificación de que la sensibilidad humana cuenta con las intuiciones puras de tiempo y espacio la denomina 'exposición metafísica' y a su explicación del origen de los conceptos puros en el entendimiento la denomina 'deducción metafísica' (Cf. *KrV* B 160)[591]. La segunda, como bien recuerda Caimi (2019: 453), se distingue de la 'deducción trascendental', que busca mostrar más allá del origen de los conceptos puros del entendimiento que estos se pueden aplicar a la experiencia. No obstante, la explicación del origen de las ideas de la razón puede bien denominarse 'deducción metafísica de la ideas'[592] porque ella toma como referencia la operación lógica inferencial de la razón de forma análoga a cómo en la deducción metafísica de las categorías se explica el origen de estas, mostrando que las funciones lógicas universales del entendimiento en el juicio son las mismas por las cuáles el entendimiento en su dimensión fundante es capaz de producir conceptos puros que determinan todo conocimiento posible.

> La "Analítica trascendental" nos dio un ejemplo de cómo la mera forma lógica de nuestros conocimientos pueda contener el origen de conceptos puros *a priori*, […]. Así también podremos esperar que la forma de los silogismos, si se la aplica a la unidad sintética de las intuiciones de conformidad con las categorías, contendrá el origen de particulares conceptos *a priori*, a los que podremos llamar conceptos puros de la razón, o *ideas trascendentales*, y que

[591] Véase las notas 79 y 393.
[592] En relación con esta se sigue en general la propuesta interpretativa de Caimi (2019).

determinarán según principios el uso del entendimiento en la totalidad de la experiencia completa (*KrV* A 321/B 378).

Este pasaje revela que el tratamiento que Kant hace de las facultades espontáneas del sujeto –entendimiento y razón– es el mismo, en el sentido de que busca descubrir la forma cómo ambas producen estos conceptos, descartando la posibilidad de que estos sean innatos y provengan en última instancia de un ser que no sea el mismo ser humano. En este sentido, la deducción metafísica de las categorías al igual que la deducción metafísica de las ideas se puede rastrear en la teoría de la adquisición originaria[593] ya presente en la *Dissertatio* de 1770, según la cual la razón en su uso real obtiene conceptos que son abstraídos de las propias leyes del entendimiento con ocasión de la experiencia. No es el objetivo de este apartado detenerse en la evolución del proceso por el cual Kant llega a estar en posesión de la explicación madura sobre el origen de los conceptos e ideas, pero vale tomar en cuenta algunas consideraciones al respecto. Dado que en ambos casos Kant muestra que estos son adquiridos, la explicación sobre el origen de ambos tipos de representaciones está relacionada con cuatro cuestiones que son importantes para el tema de este trabajo: 1) La progresiva diferenciación de la función del entendimiento y la razón[594] así como la función de la facultad de juzgar en relación con cada una de estas dos fuentes superiores, que están en proceso de maduración en toda la década de 1770[595]; 2) La remisión del origen de las ideas a las leyes de la razón que se dan con ocasión

[593] Oberhausen es quien ha propuesto entender la deducción metafísica de las ideas en la capacidad de la razón de inferir como su adquisición originaria (Cf. 1997: 236). Recientemente Caimi se ha adherido a esta interpretación (Cf. Caimi, 2019: 458). En el primer capítulo se ha destacado ya la importancia de la presencia de esta doctrina en la *Dissertatio* y en la configuración del pensamiento crítico de Kant, véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

[594] En relación con este punto Vázquez Lobeiras ha rastreado en las *Reflexionen* y *Vorlesungen über Logik* desde la época de la *Dissertatio*, cómo el concepto de idea que en esta obra ya es considerado como un concepto abstracto y de un orden que nada tiene que ver con la sensibilidad, se va perfilando en su distinción como concepto de razón frente al concepto producido por el entendimiento a lo largo de la década de los años 70. En este proceso, la autora señala con razón dos implicancias: a) El concepto de entendimiento no puede entenderse desde la lógica formal por cuanto sus conceptos deben referirse a un objeto y, más importante aún, para el tema de este trabajo; b) La distinción entre los conceptos del entendimiento y las ideas de la razón se convierte en la piedra angular en la que se basa la diferenciación de la lógica trascendental en analítica y dialéctica (Cf. Vázquez Lobeiras, 1998: 106-111).

[595] Sobre este tema puede leerse con provecho el trabajo de M. Sgarbi (2011: 65-89). Como bien muestra el autor, desde sus escritos tempranos Kant hace un uso del concepto de juicio unas veces como fuerza (*Kraft*) y otras como facultad (*Vermögen*). Aunque no es posible dar una definición del juicio unívoca por las múltiples caras que tiene este en la evolución del pensamiento de Kant, sí es posible determinar que Kant lleva reflexionando ampliamente sobre el juicio desde el período precrítico, no solo en relación con la epistemología sino respecto a cuestiones de estética, antropología y psicología, pero sin lograr la deducción *a priori* que le permitirá sistematizar su pensamiento. En ese sentido, lo que se puede señalar de acuerdo con el trabajo de Sgarbi (2011: 65-89), es: 1) Desde la *Dissertatio* el juicio es ya una característica propia del entendimiento y de la razón; 2) En la etapa crítica se fija la definición del entendimiento como facultad de juzgar en el ámbito de la lógica general; 3) Paralelamente, ya desde inicios de los 80 Kant viene distinguiendo el juicio en relación con el gusto que anteriormente caracterizó como un juicio de tipo sensible, el cual será retomado nuevamente en la *KU*. En esta obra la facultad de juzgar coincidirá con el 'juicio' solo en tanto la primera exprese una condición subjetiva. Respecto a esto último, aunque Sgarbi no lo señala probablemente por su obviedad, se desprende un claro contraste con la función objetivante que tendrá el juicio en la *KrV*. Por otro lado, además de las diferentes formas de relacionar lo universal y lo particular que Kant le asignará al entendimiento, al juicio y a la razón, Sgarbi da cuenta también de algo que anteriormente ha sido objeto de problematización en este capítulo: la constatación de que en las *Vorlesungen über Anthropologie* y de modo intenso a fines de la década de los 70 e inicios de los 80, Kant vuelve sobre la problemática relación entre el juzgar *in abstracto* y el juzgar *in concreto* (véase *supra* § 17.4. La razón humana universal como piedra de toque para descubrir los errores en su uso especulativo). Especialmente importante con relación a esta cuestión es la vinculación entre entendimiento común y juicio con la consiguiente diferenciación que hace Kant de una lógica teórica para el entendimiento especulativo y una lógica práctica para el entendimiento común que conoce según reglas *in concreto*, siendo el juicio el encargado de subsumirlas bajo una regla universal (Cf. Sgarbi, 2011:75). De igual modo, en este repaso a las diferentes facetas del juicio en el pensamiento de Kant, el autor llama acertadamente la atención sobre la identificación que se desprende de la tercera parte de la *Doctrina trascendental del juicio* en la *KrV*, donde se trata la distinción entre *noúmeno* y *fenómeno*, entre juicio trascendental y juicio determinante, de lo que resulta que el juicio trascendental legítimo es el juicio empírico. Más importante aún para la cuestión de la deducción metafísica es la observación del autor de que Kant encuentra en la forma del silogismo una expresión acertada de la capacidad que el juicio tiene para aplicar una regla a un caso (Sgarbi: 2011: 85). Es decir, la subsunción en la premisa menor de lo que se conoce en la premisa mayor.

de la experiencia en los ámbito de la moral y el conocimiento; 3) El objetivo de evitar el vicio de subrepción por el que los principios sensibles o subjetivos se hacen pasar como si fueran leyes de la razón[596]; 4) La coexistencia de una versión temprana de la deducción metafísica en la *KrV* (Cf. A 408/B 435) que deriva las ideas del entendimiento y la deducción madura que establece el origen de las ideas en la capacidad inferencial de la razón (Cf. *KrV* A 321/B 376-A 332/B 389)[597]. Para la línea argumental de este capítulo, el que esta versión temprana de la deducción de las ideas esté expuesta en la sección sobre el Sistema de las ideas cosmológicas tiene un interés especial que abona en la idea de lo gravitante que va a ser la idea de mundo y la génesis del problema antinómico en la reflexión de Kant para dar con una deducción metafísica definitiva de las ideas, así como para evidenciar que en su versión definitiva la deducción de las ideas sería más bien tardía.

En el contexto del planteamiento del problema de la compatibilidad que puede guardar la DIET con el error, la ilusión y el conflicto de la razón consigo misma del que da cuenta la dialéctica, se anticipó al inicio del primer capítulo de este trabajo[598] que la razón caracterizada como la "facultad de los principios (*Vermogen der Principien*)" (*KrV* A 299/B 356) de manera espontánea y natural busca darle al entendimiento, entendido como la "facultad de las reglas (*Vermögen der Regeln*)" (*KrV* A299/ 356) la mayor unidad posible a la multiplicidad de sus leyes y que esta búsqueda descansaba en el carácter inferencial de la razón, la cual al llevar a su consumación la búsqueda de un incondicionado para un condicionado dado, terminaba afirmando junto al principio incondicionado la serie[599] de condiciones a través de una idea de la razón. Es hora de exponer de manera más detenida cómo se explica la generación de las ideas a partir de la capacidad inferencial de la razón y cómo se articulan el trabajo del entendimiento y el juicio en esta explicación.

21.1. Entendimiento, juicio y razón como fuentes de validez objetiva de las ideas

En la *KrV* la razón es presentada por Kant ya en lo *Prólogos* de A y B como la facultad humana capaz de reflexionar sobre sí misma y los objetos de su conocimiento (Cf. *KrV* B IX). En virtud de esa capacidad su tarea principal es la "crítica de la razón pura especulativa" (*KrV* B XXIII), lo que por un lado le permitirá establecer las posibilidades y límites del conocimiento como una tarea propia de la facultad del entendimiento (Cf. *KrV* A XVI-XVII), y por otro, descubrir la dimensión práctica de la razón a través de la cual ciertos objetos que no pueden ser conocidos por la razón pura teórica a través de su facultad del entendimiento, puedan ser

---

Finalmente, sobre la base de lo anterior, la concepción del juicio bajo el contexto del uso regulativo de las ideas se hace doble, por cuanto el juicio ya no solo tiene la función de subsunción, siendo en tal caso determinante, sino que también puede tener un carácter hipotético y subjetivo en tanto que, a partir de lo particular en busca de lo universal, lo universal adquiere un carácter problemático. Con ello se configura ya el anticipo de lo que en la *KU* será el juicio reflexionante (Cf. Sgarbi, 2011: 84-85). Con relación al marco de referencia entre una lógica teórica y una lógica práctica al que atiende Sgarbi, si bien el autor ha puesto su mayor empeño en mostrar cómo esta diferenciación está fuertemente vinculada a la reflexión cada vez más frecuente en Kant sobre el juicio estético, lo que se ha podido mostrar anteriormente en este trabajo, en ese marco de referencia, es cómo ella está ligada también a la tesis básica de que el lugar de la verdad y el error es el juicio, en tanto se trata de un juzgar en concreto, y cómo, en pleno período crítico Kant está asignándole al entendimiento, al juicio y a la razón un papel respecto a la verdad, a la apariencia, al error y a la ignorancia.

[596] Véase *infra* 23.1. Del *criterium veritatis* en la *Dissertación de 1770* a la subrepción trascendental en la *Crítica de la razón pura*.

[597] El autor que ha llamado la atención sobre esta cuestión es Oberhausen (Cf. 1997: 231). No obstante, el autor no ve una contradicción en esta diferencia de enfoque ni considera que la deducción madura convierta en obsoleta la anterior, sino que ve una continuidad y un mayor desarrollo de lo que sería un primer esbozo (Cf. 1997: 235). A esta cuestión también se ha referido Caimi, quien señala, siguiendo la datación de Adickes de la *Reflexion 5553*, que la versión definitiva de esta deducción estaría ya fijada entre los años 1778 y 1783.

[598] *Véase supra* § 2**.** La doctrina de la imposibilidad del error total (DIET) como posible pauta de lectura de la *Crítica de la razón pura*.

[599] Sobre el concepto de serie véase *infra* 22.1. El silogismo cosmológico y el conflicto de las leyes de la razón.

pensados por la razón en su uso práctico (*KrV* B XXVI y ss.). El autoconocimiento de la razón de sí misma que emprende la *KrV* ofrece como resultado una lógica trascendental que revelará al entendimiento, el juicio y la razón como fuentes que contribuyen a diferentes niveles al conocimiento en general, incluido el autoconocimiento de la propia razón. Cada una tendrá funciones específicas, pero no aisladas una de la otra. Como se ha podido apreciar en un apartado previo, Kant trabajará intensamente desde 1772 en adelante, la diferenciación progresiva de estas tres facultades en relación con sus funciones específicas respecto a la fundamentación que la lógica artificial puede tener o no en la lógica natural y sus efectos para el uso especulativo de la razón. Esta especificación y diferenciación marcha en paralelo con la elaboración de la naciente nueva disciplina que es la lógica trascendental. La *Reflexion 4675*, datada entre los años 1774 y 1775, es especialmente reveladora respecto de una diferencia esencial que Kant establece entre la razón y el entendimiento, como se puede apreciar en lo que sigue:

> La facultad de la intuición es sensibilidad, [la facultad] del pensamiento es entendimiento *([la facultad] del pensamiento a priori, sin que el objeto esté dado, [es] razón)*. El entendimiento está puesto, por tanto, frente a la sensibilidad y a la razón. La perfección del conocimiento según la intuición es estética, según los conceptos, es lógica. La intuición es o bien del objeto (*aprehensión*) o bien de nosotros mismos; la última (*apercepción*) se refiere a todos los conocimientos, también a los del entendimiento y la razón (*Refl.* 4675, AA 17: 648-653, trad. 2014b)[600]

En este pasaje se distingue el entendimiento –como facultad de pensar– respecto de la razón –como facultad de pensar *a priori*, sin que el objeto esté dado– es decir, como un pensar solo entre conceptos puros. Como bien señala Guyer, de esta afirmación se puede inferir que el entendimiento es concebido por Kant como la facultad de pensar *a priori* objetos dados, pero su más interesante observación es que con esta distinción se reserva en la actividad de la razón la posibilidad de una facultad de uso especulativo de la cual puede surgir una ilusión dialéctica (Cf. Guyer, 1987: 32). A este comentario habría que añadir que con dicha consideración se le deja también a la razón el espacio más propio de la consideración crítica autorreflexiva. La *Reflexion 4675* muestra también que Kant está en plena maduración del tema medular de su deducción trascendental: la apercepción trascendental. Como ya se señaló en el primer capítulo, esta se erige, en la *KrV*, en el principio más alto de todo pensar, del que depende toda la lógica y que se identifica con el entendimiento mismo (*KrV* B 134). Independientemente de los aspectos que sobre este tema aún están por alcanzar su versión definitiva en la *KrV,* la otra decisiva idea que se explicita es la de considerar la apercepción como referida a los contenidos tanto del entendimiento como de la razón. Esta explicitación es de gran importancia para la interpretación de la formulación de la DIET, como se verá en el último apartado de este capítulo[601].

En la versión sistemática de la *KrV*, bajo la perspectiva de la analítica trascendental aparece claramente el entendimiento como la facultad de conocimiento, por excelencia, siempre que vaya acompañado del conocimiento sensible. Se pone también de manifiesto la estrecha relación del entendimiento con la facultad de juzgar y con el juicio. Por un lado, la misma deducción metafísica de las categorías parte de la representación del entendimiento en general como una "facultad de juzgar [*Vermögen zu urtheilen*]" (*KrV* A 69/B 64). Por otro lado, la deducción trascendental, por la cual se demuestra que dichas categorías tienen validez objetiva, muestra el despliegue del papel del entendimiento alcanzando su punto más elevado con la

[600] Las cursivas de la segunda y tercera línea son propias.
[601] Véase *infra* 23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio.

definición objetivante de juicio, según la cual este no es más que "la manera de llevar a la unidad objetiva de la apercepción trascendental conocimientos dados" (*KrV* B 141). En el caso de la función inferencial de la razón los contenidos de esta a los que se referirá la apercepción tendrían que ser las representaciones en juego en el juicio inferencial. La pregunta que bien puede plantearse al respecto es ¿En qué tipo de juicio descansa la apercepción trascendental cuando hace referencia a los contenidos de la razón en su uso crítico?

A diferencia del entendimiento, cuyos conceptos puros contienen la unidad de la reflexión sobre los fenómenos, que son la materia gracias a la cual los conceptos que están, por decirlo en términos aristotélicos, en potencia, se actualizan y prueban su objetividad; la razón se referirá también a la síntesis de los fenómenos, pero con ocasión[602] de la determinación que el entendimiento hace de estos. Si bien el entendimiento conoce, la razón comprende (Cf. *KrV* A 311/B 367). Sin embargo, no es evidente que la razón pueda obtener de su propia función inferencial los conceptos de razón. Por ello, algunos de los primeros apartados de la dialéctica trascendental están destinados a mostrar que la razón también es fuente de principios y conceptos denominados ideas. En el caso de la generación de este tipo de conceptos hay una peculiaridad digna de tenerse en cuenta. A diferencia de lo que ocurre con las categorías, cuya deducción metafísica a partir de la tabla de los juicios no está expuesta a una obtención inválida, respecto a las ideas Kant plantea la posibilidad de que la función inferencial para su obtención sea objetivamente válida o, por el contrario, subrepticia, y, por lo tanto, errada.

> Si tales conceptos, aparte de esto, tienen validez objetiva, pueden llamarse *conceptus ratiocinati* (conceptos correctamente inferidos); si no [la tienen], son obtenidos por astucia, mediante, al menos, una apariencia ilusoria de inferencia, y pueden ser llamados *conceptus ratiocinantes* (conceptos sofísticos) (*KrV* A 311/B 368)

Como se puede apreciar en esta cita, la traducción que utilizamos en este trabajo no recoge el concepto de subrepción (Cf. Caimi, 2001: 329). En vista de que se trata de un concepto importante en general, y, en especial para este trabajo, se ofrece a continuación una traducción alternativa con un par de variantes y su justificación.

> Si tales conceptos, aparte de esto, tienen validez objetiva, pueden llamarse *conceptus ratiocinati* (conceptos correctamente inferidos); si no, son obtenidos subrepticiamente, mediante, al menos, una apariencia ilusoria de inferencia [*Schein des Schließen erschlichen*], y pueden ser llamados *conceptus ratiocinantes* (conceptos raciocinantes [*vernünftelnde Begriffe*]) (*KrV* A 311/B 368)[603].

El verbo *erschlichen*[604] está emparentado con el sustantivo *Erschleichung* que significa subrepción. Ambos términos son formas utilizadas por Kant para referirse al *vitium subreptionis metaphisycum* y este vicio es el que caracteriza a la apariencia ilusoria trascendental que no es intencional como el arte del que se valen los sofistas, sino más bien inevitable. En la medida en que previamente Kant ha distinguido en el apartado sobre la apariencia ilusoria trascendental este tipo de apariencia de la apariencia ilusoria lógica, que él identifica con aquella de las

[602] Al respecto, Oberhausen afirma: "La adquisición de ideas es, por lo tanto, más bien una adquisición con ocasión del entendimiento" [„Die acquisitio der Ideen ist also eher eine Erwerbung bei Gelegenheit des Verstandes"] (Oberhausen 1997: 241).

[603] Se han introducido dos variantes conservando la misma estructura gramatical de la traducción de Caimi, porque introducir los cambios en el mismo pasaje que contiene ya cursivas y paréntesis hubiera provocado que luzca muy abarrotado.

[604] Es el participio del verbo *Erschleichen* que se utiliza para indicar subrepción. Véase Birken-Bertsch (2006: 43, 189). Como no existe en castellano el verbo correspondiente fonéticamente al sustantivo subrepción se ha utilizado la alternativa de traducirlo de forma adverbial.

inferencias falaces, parece más apropiado en este contexto, en el que ya se anuncia la obtención de estos conceptos con validez objetiva oponerlos no al razonamiento sofístico, sino más bien a un razonamiento subrepticio no intencional. De manera concordante con esta idea se ha traducido también "*vernunftelnde*" por "raciocinantes" que es más neutral que "sofísticos" y se deriva del verbo castellano 'raciocinar'.

A continuación, se tratará sobre la obtención de las ideas trascendentales, que reciben ese nombre, en vista de que "la idea es un concepto necesario de la razón, al que no le puede ser dado ningún objeto congruente en los sentidos" (*KrV* A 327/ B 384). Sobre esa no congruencia se ha tratado implícitamente, en gran medida, en un apartado previo[605].

21.2. Uso real, uso lógico y uso puro de la razón

Como ya se ha anticipado en el apartado previo, Kant habla de un uso real de la razón, el cual distingue del uso lógico que hace abstracción de todo contenido. De acuerdo con el uso real, la razón se presenta como la fuente de conceptos y principios que no son tomados ni de la sensibilidad ni del entendimiento. En su función lógica la razón, a diferencia del entendimiento, realiza inferencias mediatas, pero esta función lógica no está disociada en la producción de las ideas del uso real de la misma. Se trata pues de una facultad lógica pero también de una facultad trascendental, que requiere de una definición que englobe estas dos dimensiones. La razón entendida como la 'facultad de los principios' es la que unifica bajo una definición de "orden superior" (Caimi, 2019: 458) aquellas dos dimensiones de la razón (*KrV* A 299/ B 356). Sin embargo, aunque el término principio se utiliza de manera bastante amplia y equívoca para reglas y conocimientos que en rigor no lo son, aunque sean tomados como punto de partida para otros conocimientos, Kant aclara que en sentido estricto el conocimiento silogístico es un auténtico conocimiento por principios, por el cual se conoce por conceptos lo particular en lo universal[606]. Pues en todo silogismo "la premisa mayor suministra siempre un concepto que hace que todo lo que sea subsumido bajo la condición de él, sea conocido a partir de él, según un principio" (*KrV* A 300/B 357). En la medida en que la razón, a diferencia del entendimiento, no requiere de la intuición sensible, es la única que conoce sintéticamente por conceptos, por ende, es la única que suministra principios en sentido absoluto (Cf. *KrV* A 300/B 357). De esta explicación se entiende pues que el trabajo de la razón está bajo cierta perspectiva montado sobre el trabajo del entendimiento, si "el entendimiento es una facultad de la unidad de los fenómenos por medio de reglas, la razón es la facultad de la unidad de las reglas del entendimiento bajo principios. Así, nunca se dirige directamente a la experiencia, ni a algún objeto, sino al entendimiento, para darles unidad *a priori* por conceptos a los múltiples conocimientos de este, la cual se puede denominar unidad de la razón, y es de muy otra especie que la que puede suministrar el entendimiento" (*KrV* A 302 B 359).

---

[605] Véase *infra* § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura*.

[606] Esta afirmación guarda consonancia con la *Reflexion 423* datada entre 1772 y 1778 en la que se afirma: "El entendimiento es la capacidad de reconocer lo general. 2) Lo universal en lo particular: el Juicio. 3. Lo particular en lo general: la razón. Ambas son formas del uso del entendimiento" [„Verstand ist das Vermögen, das Allgemeine zu erkennen. 2. Das Allgemeine im Besonderen: Urtheilskraft. 3. Das Besondere im Allgemeinen: Vernunft. Beydes sind arten des Gebrauchs des Verstandes..."] (*Refl* 423, AA 15: 170), (traducción propia). Si bien esta *Reflexion* se da en el contexto en el que Kant está enfatizando el uso del entendimiento en concreto a través del juicio y la idea de que la aplicación de este no puede ser enseñada, lo que interesa aquí es destacar la idea final según la cual tanto el 'juicio' como la razón son formas de uso del entendimiento. Pues, si bien cada uno de ellos tiene una tarea particular y una capacidad específica, no es posible desvincularlas y menos en su trabajo complementario en la elaboración de un silogismo. No obstante, por la datación señalada y por lo expuesto en el apartado anterior respecto a la coexistencia de una deducción metafísica en la *KrV* que remite el origen de las ideas al entendimiento y la definitiva que remite dicho origen a la razón, pareciera que evolutivamente tanto el rol del 'juicio' como de la razón van a ir adquiriendo mayor definición y autonomía.

Bajo la perspectiva del uso lógico de la razón el silogismo está constituido por tres momentos, a cada uno de los cuáles les corresponde la acción del entendimiento, de la facultad de juzgar, y de la razón, respectivamente.

1. Se piensa una regla en la premisa mayor por medio del entendimiento.
2. En la premisa menor la facultad de juzgar subsume un conocimiento bajo la condición de la regla menor.
3. En la conclusión se determina el conocimiento con el predicado de la regla y, por tanto, *a priori*, por medio de la razón (Cf. *KrV* A 304/B 360-1).

Pese a la correspondencia de cada parte del silogismo con una facultad superior, Kant afirma también que "el silogismo no es, él mismo, otra cosa que un juicio, por medio de la subsunción de su condición bajo una regla universal" (*KrV* A 307/B 364) o "un juicio que es determinado a priori en toda la extensión de su condición" (KrV A 322/B 378). Estas afirmaciones son de suma importancia para el hilo argumental de los apartados que siguen, por cuanto el lugar del error, como se ha visto en diferentes partes de este trabajo, es el juicio, y en su momento permitirá deslindar en qué medida se puede hablar de error en el ámbito de acción de la razón que tiene que ver con la generación de ideas y de razonamientos sofísticos. De la diferencia en el tipo de relación que la regla de la premisa mayor representa entre un conocimiento y su condición, se sigue, al igual que en los juicios, la clasificación de los silogismos en categóricos, hipotéticos y disyuntivos (Cf. *KrV* A 304/B 361). Así mismo, el uso lógico de la razón guarda una estrecha relación con el principio de economía de esta por el cual ella procura reducir la gran multiplicidad del conocimiento del entendimiento al mínimo número de principios, es decir, de condiciones universales. Dicho principio está bajo lo que se conoce como el uso regulativo de la razón, sobre el que se ha tratado anteriormente[607], aunque sin detenerse propiamente en ese aspecto. En cualquier caso, la conexión con la función inferencial de la razón y este principio de economía se ve claramente cuando se observa que la conclusión expresada en un juicio puede ser concluida bajo una regla, bajo la cual también pueden ser concluidos tantos otros muchos objetos (Cf. *KrV* A 305/B 361), como por ejemplo: 'El lupus es una enfermedad autoinmune' puede ser perfectamente la conclusión de un silogismo cuya regla de la premisa mayor sea 'Las enfermedades en las que el organismo se ataca así mismo son autoinmunes'. Por lo cual, todo otro tipo de enfermedad independientemente de sus síntomas y efectos específicos (como la psoriasis, la artritis reumatoide, etc.) que cumpla con esa regla, podrá incluirse bajo ese principio unificante.

Tanto el uso puro de la razón como su uso real tienen pues como guía el procedimiento formal y lógico de ella, el cual Kant considera suficiente fundamento en el que "se apoyará el principio trascendental de ella en el conocimiento sintético por razón pura" (*KrV* A 306/B 363).

21.3. Máxima lógica y principio sintético de la razón

En lo que respecta al alcance del uso puro de la razón, si bien esta tiene un papel sistematizador, por cuanto la "multiplicidad de las reglas y unidad de los principios es, en efecto, una exigencia de la razón para poner el entendimiento en integral interconexión consigo mismo (Cf. *KrV* A 305/B 362n), ello no le otorga un papel determinante ni constitutivo del entendimiento. Su exigencia de unidad es una mera ley subjetiva que está relacionada con la necesidad de someter la regla universal que rige un determinado silogismo y que está contenida en la premisa mayor, a la misma búsqueda por la cual esta pueda ser subsumida en una regla más general, como se hizo en la conclusión del silogismo que se puso como ejemplo en el

[607] Véase *supra* § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura.*

anterior apartado. Se trata de una búsqueda ascendente en una concatenación de silogismos –la del prosilogismo– y se expresa en tanto 'máxima lógica' como sigue:

> El principio propio de la razón en general (en el uso lógico) es: encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él (*KrV* A 307/B 364).

Esta máxima lógica que Kant considera subjetiva se relaciona estrechamente con el principio sintético de la razón en la medida, en que este:

> no puede volverse un principio de la *razón pura* de otra manera, que suponiendo que si lo condicionado es dado, está dada también [(…)] toda la serie de condiciones subordinadas unas a otras, la cual es, por tanto, ella misma incondicionada (*KrV* A 307-8/B 364).

Lo que evidencia que el principio de la razón es eminentemente sintético es que mientras lo condicionado se refiere analíticamente a alguna condición, lo incondicionado no (Cf. A 308-9/B 365). Ahora bien, antes de detenerse en la problemática cuestión sobre vínculo entre la máxima lógica y el principio sintético de la razón, cabe poner en perspectiva la adquisición originaria de las ideas, la caracterización específica de la razón y la definición de idea, para señalar que la 'facultad de los principios' de la razón "instaura" –utilizando una expresión de Caimi (2019: 460)– la "unidad sintética incondicionada de todas las condiciones en general" (*KrV* A 334/B 391), es decir, la idea. Esta constatación es un elemento central a tener en cuenta en la discusión que genera la relación entre la máxima lógica de la razón y el principio sintético de esta. Si las ideas son adquiridas se puede plantear la legítima pregunta de si la máxima lógica que explica cómo se llega a ellas es anterior al principio sintético, y viceversa, si las ideas cumplen una función regulativa respecto al conocimiento y al trabajo de la propia razón, cabe preguntar también si no es el principio sintético el que explica también la búsqueda no solo de las condiciones de lo condicionado sino también de lo incondicionado.

En relación con este punto es interesante tomar en cuenta la discusión que entabla Herszenbaun con autores como Grier y Allison. Conviene considerar para el tema de este trabajo más cercanamente las posturas de los dos primeros. Grier, denomina P1 a la máxima lógica y P2 al principio sintético. No obstante, vamos a mantener las expresiones previamente establecidas para efectos del contraste con Herszenbaun. Grier considera que el principio sintético es una presuposición trascendental de la máxima subjetiva o una condición de su aplicación. De manera más específica, Grier argumenta que el principio sintético es una presuposición necesaria si la demanda de unidad sistemática de la máxima lógica ha de tener un uso real en relación con los contenidos objetivos del entendimiento, lo cual es una forma de decir que es una asunción necesaria que tiene solamente fuerza regulativa cuando es vista en conexión con las restricciones de la operación del entendimiento a las condiciones espacio temporales de la sensibilidad (Cf. Grier, 2001: 126). Esta posición se apoya claramente en la visión que tiene Kant sobre la diferencia que introduce la unidad de la razón sobre la unidad del entendimiento, que es de una especie muy diferente, como ya se vio en el pasaje citado anteriormente (Cf. *KrV* A 302/B 359). De manera inversa a Grier, Herszenbaun considera que el principio debe presuponer y malinterpretar la máxima lógica restringida. Antes de explicar su interpretación es preciso indicar que Herszenbaun la desarrolla teniendo en consideración la gran proximidad que existe entre la explicación que Kant proporciona de la máxima lógica y el principio sintético en el apartado sobre el *Uso puro de la razón* y el argumento que Kant utiliza para exponer el silogismo cosmológico que desemboca en la antinomia. Así mismo, es importante tener en cuenta, tal como señala el autor, que su enfoque para interpretar la cuestión

de las antinomias es el punto de vista de las actividades sintéticas involucradas en ellas Cf. (2018: 37). Para seguir su argumentación es preciso indicar que el autor distingue entre una máxima lógica amplia y una máxima lógica restringida. La primera es la que se encuentra en el apartado sobre el *Uso puro de la razón* y que ha sido citada anteriormente (*KrV* A 307/B 364). La denomina amplia porque es extensiva a todo tipo de conocimiento incondicionado. Es decir, puede referirse tanto a fenómenos como a elementos lógicos y meramente conceptuales. A diferencia de esta la máxima restringida "se ocupa de concebir el vínculo de condición y condicionado entre elementos meramente lógicos. En este caso, en virtud de la falta de temporalidad de los elementos considerados, es admisible el pasaje inmediato de lo condicionado a su condición y, junto con esta, a la entera serie de condiciones, i.e. lo incondicionado" (Herzsenbaun, 2018: 80). Mientras que la máxima lógica restringida se puede identificar con el principio sintético de la razón, la máxima lógica amplia solo puede ordenar la búsqueda de las condiciones porque los fenómenos requieren que se dé un regreso[608] empírico y en este no se pueden suponer sin más las condiciones fenoménicas, sino que estas deben estar efectivamente dadas. Así mismo, dada su temporalidad, tampoco puede plantearse la simultaneidad de las condiciones. Por lo tanto, al no poder haber un pasaje solo lógico de lo condicionado a la condición y, por ende, a lo incondicionado, la máxima lógica amplia es solo analítica (Cf. Herszenbaun, 2018: 118). Esta distinción le permitirá al autor explicar claramente cómo se hace una mala interpretación de la máxima lógica restringida en el silogismo cosmológico al extenderla a lo fenoménico para afirmar lo incondicionado. Si bien ese análisis es en parte correcto, la conclusión de que el principio sintético de la razón presupone la máxima lógica restringida y la malinterpreta es discutible. Pues si bien el análisis que realiza Herszenbaun sobre las posibles dos formas de entender la máxima lógica y las consecuencias que tiene su relación con el principio sintético es bastante útil y acertado para dar cuenta del problema que encierra el silogismo cosmológico, el autor termina extrayendo una conclusión a partir de un caso específico[609] para una explicación que Kant pretende válida para explicar algo que trasciende el caso de la idea cosmológica y que debe tomar en consideración también su dimensión sistemática, a saber: 1. La instauración de las ideas como totalidades incondicionadas a partir de la razón como facultad de los principios. De las cuáles, la primera contiene la unidad absoluta del sujeto pensante (objeto de la psicología); la segunda la absoluta unidad de la serie de las condiciones del fenómeno (objeto de la cosmología), y la tercera la absoluta unidad de todos los objetos del pensar en general (objeto de la teología) (Cf. *KrV* A 334/B 391). 2. El uso regulativo de la razón que le otorga unidad al sistema y que hace que el entendimiento sea concordante consigo mismo (*KrV* A 680/B 708), y, por ende posible; 3. La consideración de la máxima lógica como máxima subjetiva no solo respecto a la función regulativa y sistematizadora de la razón, sino también para la comprensión de la ilusión y la posibilidad del error a la luz de la doctrina de la DIET que opera como un supuesto fundamental del pensamiento de Kant. Bajo el principio que subyace a esta doctrina que es el de la concordancia de las leyes de la razón con esta, solo puede hablarse de una malinterpretación de una máxima subjetiva en la medida en que el principio de la razón ya esté presupuesto. Lo que sí constituye una malinterpretación del principio subjetivo es la objetivación del principio sintético. El que el principio sintético esté presupuesto es compatible también con los intentos de Kant por pensar lo que representa la idea en su función sistemática en términos de un *analogon* de un esquema

[608] Sobre el regreso en la serie se da una explicación más detenida en el subsiguiente apartado, véase *infra* 22.1. El silogismo cosmológico y el conflicto de la las leyes de la razón.

[609] Como recuerda Caimi, Kant advierte que solo en la exposición completa de cada uno de los silogismos de la razón se podrá entender a cabalidad como opera sintéticamente la razón (Cf. *KrV*, B 392). El autor ofrece una suerte de ensayo de cómo podrían ofrecerse las ideas de Dios, del Mundo y del Alma a partir de los silogismos disyuntivo, hipotético y categórico respectivamente (Cf. Caimi, 2019: 463-471).

de la sensibilidad (*KrV* A 665/B 693)[610]. En ese sentido, si bien en este trabajo se comparte en gran medida la interpretación de Herszenbaun sobre la antinomia y su crítica a Grier, en lo que respecta al punto específico de la relación del principio sintético de la razón con la máxima lógica, la posición que aquí se adopta respecto a la presuposición del principio sintético es más próxima a la de Grier.

La dificultad que ofrece la relación entre la máxima subjetiva y el principio sintético no es, sin embargo, el principal escollo de la deducción metafísica de las ideas. De acuerdo con Caimi, la razón de que muchos de los intérpretes[611] de Kant se muestren descontentos y consideren esta deducción fallida, puede deberse a que la exposición se interrumpe luego de la explicación de que las ideas se generan siguiendo el camino inferencial ascendente de los prosilogismos y se posterga para más adelante. En este sentido, el ensayo que propone el autor de la deducción de cada una de las ideas, siguiendo el prosilogismo específico, en cada tipo de silogismo que da origen a las ideas de Alma, Mundo y Dios es bastante pedagógico y meritorio, sobre todo en el caso de la idea de Alma que es la que más dificultad ofrece (Cf. Caimi, 2019: 463-471). Pero este tema escapa por completo al marco al que se ha planteado restringir el tratamiento del tercer capítulo como se ha indicado anteriormente. Por ello, en lo que a este compete, corresponde atender finalmente la cuestión de la antinomia de la razón. Sin embargo, esta no será tratada pormenorizadamente en cada una de sus modalidades. Lo que se propone es tratar la antinomia como fenómeno de la razón poniéndola en relación con los elementos de análisis previos vinculados al tema del error y hacer frente a las dificultades que pueda ofrecer esta aproximación de cara a su relación con la DIET y al principio fundamental de la imposibilidad de que la razón y el entendimiento puedan contradecir sus propias leyes.

§22. La antinomia de la razón pura y la DIET

Entre las diferentes formas como Kant se refiere a la antinomia, la más conocida y referida es la que la caracteriza como un "conflicto de las leyes de la razón pura" (*KrV* A 407/B 434) o, lo que es equivalente, como la "disputa de la razón consigo misma" (*KrV* A 740/B 768)[612]. Más aún, N. Hinske, en su conocido trabajo sobre las etapas del desarrollo de la antinomia, reconoce que ese es su primer y fundamental significado, el cual representa también la concepción madura que Kant alcanza de esta en el período crítico (Cf. 1966: 491,495). Otra referencia menos atendida pero muy reveladora para la autocomprensión de la razón en la *KrV* es la caracterización de la antinomia como el "fenómeno más extraño de la razón humana [*seltsamste Phänomen der menschlichen Vernunft*]" (*Prol*, AA 04: 339), (Cf. *KrV* A 407/B 433-4) cuyo carácter tan notable procede de la "naturaleza bilateral [(…)] de su apariencia" (C. Piché, 2004: 65). Al tratarse de uno de los temas más complejos como fascinantes de la lógica trascendental de Kant, esta ha sido objeto de innumerables estudios desde múltiples enfoques y/o aproximaciones puntuales a cada uno de los conflictos que conducen a ella. En este trabajo, los dos ejes que permiten poner la antinomia en relación con la DIET de un modo sistemático son los que corresponden a las dos caracterizaciones que acaban de ser referidas. Por lo tanto, los siguientes apartados relacionados con la antinomia girarán en torno a estos dos ejes conceptuales. En relación con el primero se expondrá de manera breve la relación entre el

[610] Este es un tema sumamente interesante, pero escapa los límites de este trabajo. Al respecto se puede leer con provecho la contribución de Capozzi (1987: 126-133).
[611] Sobre este tema *véase* Caimi (2019: 462-463).
[612] Si bien tanto esta caracterización como la anterior apuntan ambas a señalar que hay un problema en el seno de la razón que surge de ella misma, la idea de disputa tiene una resonancia agonal, que trasladada al terreno de los argumentos a nivel de la lógica trascendental, cede el paso desde una dialéctica entendida como meramente sofística a una contienda donde la razón revela la estructura dialógica y polifónica sobre la que se ha tratado ya anteriormente. Véase *supra* 17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal.

silogismo cosmológico, la presentación esquemática de la antinomia y la resolución de la misma. Ello permitirá atender la naturaleza del conflicto, la forma cómo se llega a él y la estructura lógica con la cual Kant la pone de manifiesto, así como su solución o disipación junto con la crítica al realismo trascendental que esta conlleva. A partir del segundo eje se plantea retomar uno de los hilos argumentales de este trabajo relacionado con el tema de la apariencia como elemento constitutivo y dual no solo del conocimiento empírico sino también de la actividad de la razón en su vocación metafísica. Por último, esta aproximación será ocasión para ofrecer una interpretación respecto a cómo se explica la relación entre razón, juicio, ilusión y error en la antinomia, en su vínculo con los temas del prejuicio y de la reflexión trascendental.

22.1. El silogismo cosmológico y el conflicto de las leyes de la razón

En el apartado sobre la *Resolución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma* Kant afirma:

> Toda la antinomia de la razón pura se basa en el [siguiente] argumento dialéctico: Si lo condicionado está dado, también lo está la entera serie de las condiciones de ello; ahora bien, objetos de los sentidos nos son dados como condicionados; en consecuencia, etc. (*KrV* A 497/ B 525).

Claramente, la conclusión con la que se completa esta inferencia es que la serie entera de las condiciones está dada. Este silogismo de tipo hipotético sigue pues la estructura: 'Si se cumple p, entonces se da q; es el caso que se cumple p, entonces, se da q'. En el silogismo cosmológico que Kant someterá a crítica, la premisa mayor tiene que ver con la exigencia de la razón de elevarse de condición en condición, así como con la tendencia de completar la serie de las condiciones en una unidad, tal como se ha visto ya en el apartado sobre la máxima subjetiva y el principio sintético de la razón. La segunda premisa constata que se tienen como condicionados dados a los objetos de los sentidos y se identifica esta premisa con el antecedente de la premisa mayor, por lo cual se confirma q, que en este caso se expresa en la conclusión ya explicitada, que tiene a la vez como supuesto y como consecuencia la idea de que es posible conocer el conjunto de todas las condiciones en general, en su integridad, como un todo llamado 'mundo'.

Como se ha adelantado en el apartado donde se discutió la relación entre la máxima lógica y el principio sintético de la razón que rige su ascenso, en el caso del silogismo cosmológico se está considerando más de un sentido sobre el alcance de la máxima lógica que exige a la razón la búsqueda de la condición de la condición. Por un lado, están las formulaciones que tienen un alcance meramente lógico y conceptual de la máxima lógica que dicen: "si un conocimiento es considerado como condicionado, la razón se ve obligada a considerar como completa la serie de las condiciones en la línea ascendente, y como dada en su totalidad" (*KrV* A 332/B 388) o "si [solo] me ocupo de fenómenos que como meras representaciones, no son dados, si no llego al conocimiento de ellos […], no puedo decir en el mismo sentido: si lo condicionado está dado, también están dadas todas las condiciones que son (fenómeno para él) […]" (*KrV* A 498-9/B 527). La explicación contenida en estos pasajes es la que Herszenbaun[613] llama 'máxima lógica restringida' y que corresponderá a la premisa mayor de este silogismo. Por otro lado, se encuentra la máxima lógica 'amplia' referida ya anteriormente, que exige "encontrar, para el conocimiento condicionado del entendimiento, lo incondicionado, con lo cual se consuma la unidad de él" (*KrV* A 307/B 364). En ella la búsqueda incluye también la serie de los fenómenos, toda vez que se habla del 'conocimiento condicionado' del 'entendimiento'. La

asunción de dos máximas con alcances distintos se solapa de esta forma, en el silogismo cosmológico por un vicio de subrepción a partir de la significación del distinto alcance del concepto de condicionado, tal como lo expresa la *KrV*:

> De aquí resulta claramente que la premisa mayor del silogismo cosmológico toma lo condicionado en el significado trascendental de una categoría pura, mientras que la premisa menor [lo toma] en la significación empírica de un concepto del entendimiento aplicado a meros fenómenos, y [que] en consecuencia se encuentra aquí aquella falacia dialéctica que se llama *sophisma figurae dictionis* (*KrV* A 499/B 528).

Sobre el vicio de subrepción y el error lógico formal que está envuelto en este silogismo se ha tratado de manera breve ya en el primer capítulo[614] y se retomará al final de este último capítulo[615]. Como se señaló en su momento en la *Logik*, si bien el *sophisma figurae dictionis* y el paralogismo incurren en el mismo vicio de tomar uno de los múltiples sentidos de un término para identificarlo subrepticiamente con otro, en el paralogismo se trata de un engaño que se hace uno a sí mismo, mientras que en el *sophisma* se busca engañar a otros. Si se tiene en cuenta que la ilusión trascendental es inevitable, está claro que no puede tratarse de un engaño deliberado, por lo que la razón de por qué Kant emplea el término sofisma quizás se deba más a la necesidad de diferenciar este vicio propio de la cosmología racional con el de la psicología racional que sí denomina paralogismo. De acuerdo con este tipo de sofisma y el *vitium subreptionis* que conlleva, así como el conflicto de la razón al que da origen, operan las cuatro ideas cosmológicas que postulan según la variedad de las condiciones la totalidad absoluta de las series expuestas en el apartado *Sobre el sistema de las ideas cosmológicas*[616]. Antes de pasar a la solución del conflicto antinómico es necesario presentarlas. El criterio que Kant ha seguido para determinarlas es identificar las cuatro categorías capaces de formar series en la síntesis de lo múltiple. Dado que con esas categorías Kant arriba a las cuatro ideas cosmológicas en las que se postula la totalidad absoluta de las series (Cf. *KrV* A 415/B 443), en el siguiente cuadro se ha optado por presentarlas junto con las ideas la correspondiente antinomia que cada una de estas genera:

[614] Véase *infra* 7.1. Error formal y la apariencia lógica

[615] Véase *infra* 23.1. Del *criterium veritatis* en la *Disertación de 1770* a la subrepción trascendental en la *Crítica de la razón pura*.

[616] Sobre el concepto de serie es preciso señalar lo explicado por Kant en este apartado porque será útil cuando se trate el tema del papel regulativo de la idea de mundo en el último apartado. Los aspectos a tener en cuenta son básicamente dos: 1) La relación que es posible establecer entre lo condicionado y la condición como serie ascendente –a la que corresponde la síntesis regresiva del fenómeno *in antecedentia*–, y entre la condición y lo condicionado como serie descendente –a la que corresponde la síntesis progresiva del fenómeno *in consequentia*– solo cuenta para efectos de la búsqueda que emprende la razón de lo incondicionado la serie ascendente, puesto que para considerar una serie como enteramente dada, solo es necesario partir de lo dado que corresponde a lo que ya se ha efectuado y no a lo dable (*dabilis*) que es lo que aún no se ha producido (Cf. *KrV* A 411/B 438). No obstante, lo *dable* va adquirir su protagonismo en los tipos de *regressus* que planteará el papel regulativo de la razón respecto a las ideas cosmológicas como se verá en su momento; 2) En las series relacionadas con los *quanta* de tiempo y espacio, solo cuenta en conexión con lo anterior el tiempo pasado, mientras que respecto al espacio es indiferente tanto el *regressus* como el *progressus* por tratarse de un *agregado* y no de una serie, pero en la medida en que la aprehensión de las múltiples partes del espacio es sucesiva, este también contiene una serie. Así mismo, Kant señala que la materia que se da en el espacio también está sometida a una síntesis regresiva de carácter interno, según la cual las partes y las partes de las partes son las condiciones remotas que, por un lado, pueden conducir en su "división consumada" (*KrV* B 440/A 413) a la nada y, por otro lado, a lo simple. Esta explicación es importante no perderla de vista para la comprensión de la solución integral de la antinomia que propondrá Kant, como se apreciará en el próximo apartado.

Ideas cosmológicas y conflicto antinómico

1. Cantidad (Unidad) La absoluta integridad de la *composición* (*Zusammensetzung*) del todo dado de todos los fenómenos. **PRIMERA ANTINOMIA** (*KrV* A 426-7/454-5)	
Tesis: El mundo tiene un comienzo en el tiempo, y en el espacio también está encerrado en límites.	Antítesis: El mundo no tiene un comienzo, ni límites en el espacio, sino que es infinito, tanto en lo que respecta al tiempo como en lo que respecta al espacio.
2. Cualidad (Pluralidad) La absoluta integridad de la *división* (*Theilung*) de un todo dado en el fenómeno. **SEGUNDA ANTINOMIA** (*KrV* A 434-5-9/B 462-3)	
Tesis: Toda sustancia compuesta, en el mundo, se compone de partes simples, y no existe, en general, nada más que lo simple, o lo que es compuesto de ello.	Antítesis: En el mundo ninguna parte compuesta consiste en partes simples, y en general no existe en él nada simple.
3. Relación (Causalidad) La absoluta integridad del *surgimiento* (*Entstehung*) de un fenómeno en general. **TERCERA ANTINOMIA** (*KrV* A 444-5/B 472-3)	
Tesis: La causalidad según las leyes de la naturaleza no es la única de la cual puedan ser derivados todos los fenómenos del mundo. Es necesario para explicarlos además admitir una causalidad por libertad.	Antítesis: No hay libertad, sino que todo en el mundo acontece según leyes de la naturaleza.
4. Modalidad (Necesidad) La absoluta necesidad de la *dependencia de la existencia* (*Abhängigkeit des Daseins*) de lo mudable en el fenómeno. **CUARTA ANTINOMIA** (*KrV* A 452-3/B 480-1)	
Tesis: En el mundo debe haber algo que, ya sea como parte de él, o como su causa, sea absolutamente necesario.	Antítesis: No existe un ente absolutamente necesario, ni en el mundo, ni fuera del mundo como causa de él.

Respecto al sistema de ideas cosmológicas conviene tomar en cuenta lo que Kant señala respecto a la distinción entre mundo y naturaleza. Por el primero se entiende el todo matemático de todos los fenómenos y la totalidad de la síntesis de ellos, pero este mismo mundo en tanto un todo dinámico que no se entiende en términos cuantitativos por agregación, sino por la unidad de la existencia de los fenómenos, se llama naturaleza. A su vez, esta se entiende en dos sentidos, Naturaleza *materialiter* como un todo subsistente del conjunto de todos los fenómenos interconectados y naturaleza *formaliter* como la interconexión de las determinaciones de una cosa según un principio interno de causalidad. En la medida en que la dos primeras ideas cosmológicas atienden a lo incondicionado matemático (totalidad de la composición y de la división) Kant las denomina "conceptos del mundo" en sentido estricto, mientras que, a la

tercera y la cuarta, las denomina 'conceptos trascendentes de la naturaleza" (*KrV* A 420/B 447-8).

Cómo se puede apreciar en el cuadro sobre el fundamento las ideas de mundo respecto a su composición, división, origen y dependencia de su existencia, estas generan una disputa en la que las antítesis niegan lo que se afirma en las tesis correspondiendo a cada una de las ideas referidas, respectivamente, la discusión sobre si el mundo es finito o infinito, sobre si este está conformado de partes simples o si no existe lo simple en él, si existe una causa libre o si todo está condicionado por leyes causales, y finalmente, si existe un ser necesario como causa del mundo o no. La estrategia de Kant para disipar y resolver el conflicto puede considerarse como una pieza maestra del pensar en la que Kant diseña una estrategia lógico-argumental en confluencia con las armas de la disputa dialéctica al servicio de su crítica trascendental, en la cual, la llave de su solución supone una meditación no solo sobre los límites del conocimiento en general, sino sobre las aporías a las que nos conduce asumir que es posible conocer el mundo como totalidad dada en sí, sin tomar en consideración la condición constructiva de esta clase de representaciones, en las que se sostiene el objeto de estudio de la cosmología, es decir, la idea de mundo.

22.2. Solución de la antinomia de la razón pura

La estrategia que Kant construye para mostrar las aporías a las que conduce la razón cuando busca dar respuesta a cuestiones que nacen de las connaturales preguntas metafísicas sobre el mundo, tiene un fuerte componente lógico que descansa en cuestiones como la propia concepción de la idea, en la medida en que esta es producto no solo del uso real de la razón como facultad de los principios y su vocación unificante, sino también del uso lógico de esta, es decir, de su carácter inferencial. En este marco recibe especial atención la relación que establece el silogismo hipotético entre condicionados dados y series de condiciones, pues permite explicar las asunciones tanto de las tesis como de las antítesis expuestas en el cuadro. Acompañando dicha estructura silogística, Kant utilizará la doctrina sobre los sofismas, los cuáles descansan en un tipo de inferencia que es propia del juicio como se vio en el primer capítulo[617], a través de la cual, se filtra un significado distinto en dicha estructura silogística. De manera más específica, la antinomia exhibe su articulación lógica más notable en el análisis del juicio disyuntivo para contraponer primero dilemas constructivos que consisten en plantear a partir de un fundamento común una disyunción entre dos posiciones que conducen a una aporía. El problema del dilema constructivo del que pretende dar cuenta Kant será la imposibilidad de decidir en cuál de los miembros de la disyunción está la verdad que ambos miembros reclaman para sí. Ambas partes llegarán a esa posición a través del uso de pruebas apagógicas, por medio de las cuáles, tanto tesis como antítesis utilizan la posición contraria mostrando sus falsas consecuencias para reducirla o aniquilarla con el fin de afirmar la propia posición. En un segundo momento, una vez demostrado que ambos miembros de la disyunción, tanto tesis como antítesis están en condiciones de defender la verdad de su posición Kant logra eliminar el dilema de tener que dar la razón a una u a otra, a través de la diferenciación de juicios contrarios contradictorios y juicios contrarios dispares o *per disparata*, para mostrar que ambas son falsas. A partir de aquí Kant introduce lo que en la *Logik* se define como dilema (*Log* AA 09: 130) y que Capozzi (2018), siguiendo a Nuchelman (1991), denomina dilema destructivo. Este consistirá en evidenciar la imposibilidad del fundamento al que correspondería la aparente disyunción, mostrando que al ser falsos los miembros de la disyunción también lo es el fundamento. En esta construcción lógica, Kant tomará como referencia la primera

[617] Véase *supra* 3.1. Sobre la *Lógica Jäsche*. Este dato es importante de cara a la dilucidación y discusión del lugar del error en la lógica trascendental cuando se trata de temas metafísicos.

antinomia, por la ventaja que ofrece esta en sus términos al plantear un dilema sobre la finitud o la infinitud del mundo, así como la reflexión sobre los juicios afirmativos, negativos o infinitos que potencia la reflexión sobre los opuestos contradictorios o dispares. Sin embargo, la solución lógica no es suficiente para mostrar el fundamento mismo de la disipación de la contradicción, la cual consiste en reconocer el fundamento de las aparentes contradicciones en una "condición inadmisible [*unstatthafte Bedingung*]" (*KrV* A 503/B 531). Efectivamente, esta argumentación lógica tiene allí sus límites, pues el fundamento de una 'condición inadmisible' introduce ya un elemento metafísico propio del realismo trascendental que el idealismo crítico quiere refutar, a saber, la creencia de que se puede conocer el conjunto de los fenómenos como un todo dado en sí mismo fuera de las representaciones dadas de espacio y tiempo (Cf. *Refl* 5962, AA 18: 404)[618].

En la medida en que el idealismo crítico busca evidenciar la condición inadmisible que origina la antinomia como una prueba indirecta de su validez, la solución integral de la antinomia no puede conformarse solo con la argumentación lógica diseñada para ese efecto, toda vez que su alcance se limita a poner de manifiesto un falso dilema porque el supuesto de este es falso. De ahí que la otra consideración importante para la comprensión de la resolución de la antinomia en su conjunto es la que efectúa Kant sobre la noción de magnitud y, en relación con esta, como propone De Bianchi (Cf. 2015: 2397), la aplicación del concepto de infinito al mundo como un todo y de cara a la comprensión del papel regulativo que cumplirá la idea de mundo respecto al conocimiento empírico. En ese sentido, aunque lo expuesto por Kant en el apartado que titula *Resolución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma* toma como referencia el caso de la primera antinomia, deja muy claramente establecido que es también la consideración matemática del concepto de mundo la que hace que esta sea válida para las cuatro antinomias (Cf. *KrV* A 505/B 533).

De acuerdo con la presentación ofrecida, a continuación se hará una explicación más detenida tanto de la solución lógica como de las consideraciones cosmológicas que permiten entender en bloque la solución a las antinomias matemáticas como prueba de la idealidad de los fenómenos y de la posibilidad de preservarle a la idea de mundo una función regulativa respecto al conocimiento empírico. La tercera y la cuarta antinomia, a las que ya se les ha prestado atención en apartados previos, no generan una prueba indirecta del idealismo crítico, pero su solución final, por la cual se afirma que tanto tesis como antítesis son verdaderas, solo tiene lugar una vez que se ha mostrado que es imposible disputar sobre un fundamento que se da al margen de nuestras representaciones. Esta es la razón por la que no nos ocuparemos de ellas, pero cabe señalar que su mayor valor para el tema que nos ocupa está relacionado con el sentido de la perspectiva que la *KrV* introduce para dar solución a problemas genuinos como una forma de superar el conflicto. Por ello se vio conveniente tratarlas en los apartados sobre la dimensión dialógica de razón humana universal[619] y sobre la ilusión necesaria[620].

Respecto a la solución lógica estoy en deuda con la importante contribución de Capozzi que le dedica un estudio a esta, a partir del análisis de la primera antinomia. En vista de que la autora ofrece un cuadro explicativo de los pasos de la solución lógica de dicha antinomia empleando el lenguaje natural, será tomado aquí como referencia para atender a algunos de los aspectos o pasos de la argumentación que requieren una mayor explicación.

[618] Se cita el pasaje más adelante en este mismo apartado.
[619] Véase *infra* 17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal.
[620] Véase *infra* § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura*.

Cuadro de Capozzi (2018: 24)[621]

TESIS	ANTÍTESIS
1. El mundo es finito	1. El mundo es infinito
2. Asunción: el mundo es infinito	2. Asunción: el mundo es finito
3. El mundo es infinito tiene una consecuencia falsa	3. El mundo es finito tiene una consecuencia falsa
4. Per *modus tollens*: el mundo es infinito es F	4. *Per modus tollens*: El mundo es finito es F
5. El contradictorio del punto 4: el mundo no es infinito es V	5. El contradictorio del punto 4: el mundo no es finito es V
6. El mundo es finito	6. El mundo es infinito

En este cuadro se puede apreciar que lo contenido en el punto 1 corresponde a la enunciación de la tesis y la antítesis respectivamente, mientras que lo contenido entre los puntos 2 y 5 corresponde a la demostración por vía indirecta (*modus tollens*) de la verdad de la propia posición, mostrando la falsedad de la posición contraria a la que tanto tesis como antítesis defienden. Como no se puede demostrar directamente que el mundo es finito se busca demostrar las consecuencias falsas que tiene asumir la posición contraria, es decir, la que sostiene que el mundo es infinito[622]. Esta asunción se convierte en el antecedente y las consecuencias falsas conforman el consecuente falso a partir del cual se infiere la falsedad del antecedente, es decir, de la posición contraria a la tesis, estratégicamente asumida, de que el mundo es infinito. Del mismo modo procede la antítesis que defiende que el mundo es infinito, en cuyo caso se infiere del consecuente falso de la asunción contraria el mundo es finito[623], la falsedad del antecedente expresado en la misma asunción de que el mundo es finito. Una vez mostrada la falsedad de la posición contraria cada uno de los miembros de la disyunción afirma la verdad de la propia posición. Con la aplicación del criterio de verdad indirecto del *modus tollens* –que infiere la falsedad del antecedente de la falsedad del consecuente– tanto la tesis como la antítesis pueden reclamar en su enfrentamiento la verdad de la propia posición. Como se vio en el primer capítulo[624] el principio del *modus tollens* que corresponde a las llamadas pruebas apagógicas de la verdad no constituye para Kant una prueba apropiada para la filosofía como sí lo es en las matemáticas, ello en virtud del riesgo que se corre de que en su uso se incurra en el vicio de subrepción (Cf. *KrV* A791/ B 819), como quedará más claro en lo que sigue.

En general esta primera parte de la presentación de la antinomia en su enfrentamiento no ofrece mayor dificultad, pero es oportuno referirse al punto 5 de la reducción realizada por los miembros de la disyunción, para detenerse en el concepto de opuesto contradictorio que ha sido

[621] La autora presenta el cuadro partido, de modo tal que el último paso aparece separado, aquí se ha optado por poner todo junto para evitar tener primero que enumerar los pasos. No se ha considerado necesario reproducir el contenido del cuadro en italiano en una nota, por la brevedad de las frases y similitud con el castellano que no ofrecen mayor dificultad para su comprensión. En todo caso hay solo algunas pequeñas adaptaciones terminológicas.

[622] La principal consecuencia falsa de asumir esta posición radica en que la serie infinita no puede ser completada por síntesis sucesiva (Cf. *KrV* 426/454).

[623] La consecuencia falsa de asumir la finitud del mundo respecto al tiempo es la imposibilidad del nacimiento del mundo en un tiempo vacío anterior que debe darse necesariamente bajo la premisa de un mundo finito. Respecto al espacio la consecuencia falsa sería que el mundo estaría en relación con un espacio vacío que correspondería a la relación con ningún objeto (Cf. *KrV* A 429/B 457).

[624] Véase *supra* 6.3.1.1. Criterios formales, pruebas apagógicas y error.

ya introducido por Kant en este bloque[625]. En el primer capítulo se hizo referencia a las inferencias del entendimiento en relación con la cualidad de los juicios por oposición y a las relaciones de verdad y falsedad a las que podían dar lugar, allí se distinguió: 1) La inferencia por oposición de juicios contradictorios; 2) La inferencia por la oposición de juicios opuestos contrarios; 3) La inferencia de los juicios sub-contrarios opuestos (Cf. *Log*, AA 09: 116-117). Cabe ahora una explicación adicional que es importante para entender mejor la parte que sigue en la argumentación de la solución de la antinomia.

En la oposición de los opuestos contradictorios hay una exclusión mutua porque el contenido de lo que se opone es equiparable, es decir, este "contiene ni más ni menos de lo que es propio de la oposición" (*Log*, AA 09: 1) y por ello cuando un miembro es falso el otro es verdadero y viceversa. Esta es la condición que tiene que cumplirse, por ejemplo, para que del punto 4 del cuadro pasemos al punto 5, cuando del juicio 'el mundo es infinito es falso' se infiere correctamente la contradictoria 'el mundo no es infinito es V' en la tesis y viceversa en la antítesis.

Sin embargo, en el segundo caso, el de los opuestos contrarios, uno de los juicios es universal afirmativo y el otro universal negativo, teniendo en cuenta que el primero dice más que el otro y que la falsedad puede estar en lo innecesario o "superficial" de lo que se enuncia, además de que puede estar en la mera "negación del otro" (*Log*, AA 09: 17), entonces es posible la falsedad de los dos y no la verdad de ambos, ello en virtud de que como mucho, puede darse la verdad de uno y la falsedad del otro en una dirección pero no en su inversa. La posibilidad de que ambas sean falsas se desprende pues de que hay más contenido posible para la contradicción. Este tipo de oposición puesta en contraste con la anterior será una de las claves para entender la solución lógica de Kant a la antinomia. Pues, como se puede apreciar en el cuadro de Capozzi, en la disyunción que plantea la antinomia, tanto tesis como antítesis han arribado a la verdad de sus respectivas afirmaciones pese que una parece contradecir a la otra. Es por ello que Kant sugiere que puede haber un error debido a una ilusión[626] y que más bien podrían ser ambas falsas, pero necesita demostrarlo. Este giro argumental quedará más claro cuando se vea el paso del punto 5 al 6 del cuadro, en la versión modificada por Kant, para evidenciar el falso supuesto de la antinomia. Antes de entrar a dicha cuestión, cabe señalar respecto al tercer tipo de inferencia, la de los subcontrarios, que estos ofrecen por contraste con los opuestos contrarios muy poco contenido para la oposición. Se trata de juicios que afirman o niegan particularmente lo que otros juicios niegan o afirman particularmente. En este sentido, el hecho de que se trate de juicios particulares explica que no sean en sentido estricto una oposición por lo que ambas proposiciones pueden ser verdaderas (Cf. *Log*, AA 09: 17). Así, por ejemplo, si se dice: algunos coronavirus son aviares y algunos coronavirus no son aviares, la esfera de los coronavirus aviares no entra en contradicción con la de los coronavirus no aviares. Si bien aquí se trata de juicios particulares y no es el caso de la oposición del conflicto antinómico que se quiere esclarecer, el que en este conflicto ambos miembros sean verdaderos y no se cumplan tampoco las características de la oposición de los opuestos subcontrarios es una razón más para evidenciar que hay un sutil error que debe ser esclarecido.

En relación con el tránsito del punto 5 al 6 se puede apreciar que, en el punto 5, los juicios tanto de la tesis como de la antítesis que son verdaderos, están expresados con juicios negativos, pero pasan al punto 6 expresando aparentemente el mismo significado con juicios afirmativos.

---

[625] El que Kant haya inferido la verdad del opuesto contradictorio del punto 4 en el punto 5 se debe a que la aplicación del *modus tollens* no la ha hecho directamente sobre las posiciones que defienden tesis o antítesis sino sobre las asunciones opuestas.

[626] Kant habla de una sospecha fundada y de la posibilidad de que el conflicto de todas las ideas cosmológicas tenga por fundamento "un concepto vacío e imaginario [*einen leeren und bloß eingebildeten Begriff*]" (*KrV,* A 490 B 518).

Es en esta conversión donde es necesario detenerse también para mostrar cómo Kant justificará la posibilidad de que los dos miembros de la antinomia, como componentes de un juicio disyuntivo, puedan ser ambos falsos y no verdaderos, y, por lo tanto, tampoco contradictorios. Pues, en tal caso, sería verdadero y falso o falso y verdadero cada miembro, respectivamente. En este giro argumental Kant hace una analogía con del uso de la negación en relación con los conceptos de finito/infinito y el ejemplo del olor de los cuerpos.

> Si alguien dijese que todo cuerpo, o bien huele bien, o bien huele no bien, queda [todavía] un tercer caso, a saber, que no tenga olor alguno (que no exhale aroma); y así, ambas proposiciones en conflicto pueden ser falsas. Si digo: él es o bien aromático o no aromático (*vel suaveolens vel non suaveolens*)], ambos juicios están opuestos entre sí de manera contradictoria, y solo el primero es falso, mientras que su opuesto contradictorio, a saber, algunos cuerpos son *no*[627] aromáticos, incluye también los *cuerpos que no tienen olor alguno*. En la oposición precedente (*per disparata*) la condición contingente del concepto de los cuerpos (el olor) *permanecía* todavía en el juicio contrario, y no fue suprimida por este; por eso, el último no era el opuesto contradictorio del primero (*KrV* A 503/ B 531).

Se ha hecho una pequeña pero importante modificación en este punto a la traducción de Caimi. Su traducción dice "algunos cuerpos no son aromáticos"[628] y se ha reemplazado por "algunos cuerpos son no aromáticos [*einige Körper sind nicht wohlriechend*]". En este punto sigo el detenido estudio de Capozzi (Cf. 2018: 17), quien explica que justamente como en el alemán, a diferencia del italiano o el castellano, la negación va siempre después del verbo ser y solo después se determina si se trata, por el contexto, de una negación del verbo o del adjetivo, la formulación de la expresión posee una ambigüedad que Kant intenta eliminar acudiendo a la expresión latina *vel suaveolens vel non suaveolens* (es o bien aromático o no aromático). Ciertamente, la decisión de la traducción se complica en castellano si con 'tener aroma' se entiende exclusivamente 'oler' o si más bien se entienden ambas tanto 'oler' como 'oler bien'. Kant ha realizado una reformulación del primer juicio disyuntivo utilizando para sus miembros un adjetivo que le permite dividir[629] la esfera del concepto de cuerpo entre aquellos que son aromáticos y aquellos que no lo son. No ser aromático puede suponer no oler bien pero también no tener olor alguno. De este modo, no hay una tercera opción que se haya dejado fuera de la división que cae bajo la esfera del concepto de cuerpo así dividido. Se expresan sendos disyuntos con juicios afirmativos, de los cuáles el segundo disyunto es un juicio afirmativo con el predicado 'aromático' negado, eso le permite evidenciar a Kant, que cuando se trata de conceptos que han sido correcta y completamente divididos, si el primer disyunto "algunos cuerpos son aromáticos" es falso, el opuesto contradictorio "algunos cuerpos son no aromáticos" es verdadero, y ello, independientemente, de que con ese juicio se entienda que 'no tienen aroma' o que 'no huelen bien'. Esta concepción de oposición contradictoria es la que se

[627] Cursivas propias.

[628] La traducción de Caimi como interpretación no es incorrecta pues el juicio algunos cuerpos no son aromáticos cumple también en contradecir lo que se entienda por aromático. Pero al poner la negación delante del adjetivo aromático se abarca todo lo que cae dentro del universo de lo que no sea aromático, trátese de lo que no tiene aroma como de lo que no huele bien.

[629] En la *Logik* se define la división como "la determinación de un concepto con respecto a todo lo posible que está contenido bajo él en tanto que ello se opone a otro, es decir, en tanto que es diferente de otro" (*Log* AA 10: 146). Ello no significa descomponer en partes un concepto, pues en este caso se observa lo que está contenido en él, mientras que en la división se ve lo que está contenido bajo él. Es decir, significa dividir la esfera del concepto y no el concepto mismo. Así, por ejemplo, si se piensa en el concepto de casa este se puede descomponer en tanto objeto físico señalando la puerta, el techo, las paredes y ventanas, pero si se piensa en casa campestre o casa de ciudad lo que se hace es dividir el concepto. En términos de la relación entre sujeto y predicado los juicios disyuntivos vendrían a ser pues "los juicios en los cuales de un mismo sujeto se afirman los predicados como meros opuestos que no dividen la extensión o esfera" (Cf. Capozzi, 2018: 19). En el último ejemplo, la esfera sigue siendo casa, porque esta no puede ser al mismo tiempo casa de ciudad y casa de campo.

contrapone a la de la oposición (*per disparata*)[630] o de juicios contrarios y por ello Kant afirma, al final del pasaje citado, que en el primer ejemplo, el segundo miembro disyunto 'todo cuerpo huele no bien' no logra eliminar la condición contingente del olor, del primer disyunto "todo cuerpo huele bien", porque al no haber propiamente una división del concepto de cuerpo y caer el olor bueno o malo solo dentro de la esfera de los cuerpos que huelen, el segundo disyunto "todo cuerpo huele no bien" no es el contradictorio del primero sino solo su contrario y, por ende, podrían ser ambos falsos. Al poner en contraste estos dos tipos de oposición, Kant ha dejado preparado el terreno para entender, por un lado, la consideración de un tercer caso, cuando se esté ante dos juicios que aparenten ser contradictorios con relación a la antinomia en torno al par conceptual finito/infinito, y, por otro lado, busca poner en consideración el modo cómo las negaciones explícitas o implícitas en juicios afirmativos, permiten o no oponer adecuadamente los disyuntos sobre los conceptos de finito/infinito, si se quiere expresar una real oposición de contradicción y ayudar a evidenciar así el vicio lógico de la antinomia cuando cada disyunto se presenta como verdadero a pesar de ser aparentemente contradictorios.

En el marco del conjunto de las consideraciones lógicas expuestas se está ya en condiciones de entender el giro que Kant va a operar respecto a los puntos 5 y 6, al sugerir que ambos miembros del dilema que plantea la antinomia podrían ser falsos en lugar de verdaderos.

> Si digo, […] el mundo, en lo que respecta al espacio, es o bien infinito, o no es infinito (*non est infinitus*), entonces, si la primera proposición es falsa, su opuesta contradictoria: el mundo no es infinito, debe ser verdadera. Con ello yo solo suprimiría un mundo infinito, sin poner otro, a saber, uno finito. Pero si dijese: el mundo es, o bien infinito o bien finito (no-infinito), entonces ambas [proposiciones] podrían ser falsas (*KrV* A 504/B 532).

En el punto 6 que representa la conclusión de cada una de las posiciones de la antinomia en pugna, se tiene como tesis 'el mundo es finito' y como antítesis 'el mundo es infinito', pero con el término 'infinito' se está utilizando en la antítesis la expresión equivalente al 'mundo es no-finito'. Lo que propone considerar Kant en el presente pasaje citado es la contradicción de la antítesis 'el mundo es infinito' y para ello la única opción es que se utilice un juicio negativo, es decir, con la oración 'el mundo no es infinito', es decir, un juicio estrictamente negativo, con el cual se elimina lo afirmado en la antítesis sin poner además algo en su lugar, que sería un mundo "finito". La elección del juicio 'el mundo no es infinito' como la contradictoria verdadera de la antítesis 'el mundo es infinito' (de la antinomia) parece orientarse a un doble fin: 1) Ver una forma de expresar algo sobre lo infinito sin incurrir en un compromiso ontológico; 2) Desde el punto de vista lógico mostrar que la verdad de este juicio negativo no es suficiente para que coexistan simultáneamente como dos proposiciones verdaderas la tesis y la antítesis en el punto 6. Pues, precisamente, esto es lo que no se cumple en el punto 6, donde se opone lo finito a lo infinito. Si se atiende, entonces, al aspecto meramente lógico, el hecho de que en la antítesis del punto 6 'el mundo es infinito' se pueda expresar con su equivalente 'el mundo es no-finito (infinito)' y su opuesto, la tesis, 'el mundo es finito' con su equivalente

[630] En esta tradición estos se distinguían de los opuestos en sentido estricto porque cada uno de los miembros de la disyunción tenía su esencia particular, de modo tal que al oponerse uno no eliminaba al otro, como sucede por ejemplo con león y caballo (Cf. Capozzi, 2018: 19). La *Reflexion 4300* datada entre 1764 y 1775 deja constancia del modo cómo Kant distingue los *disparata*: *A et non A sunt contradictorie opposita; A et B disparata. Inter contradictorie opposita non datur tertium* (*qvod est nec A nec non A*) (*Refl* 4300, AA 17: 500). En el ejemplo que pone Kant 'todo cuerpo huele bien' o 'huele no bien' el que ambos miembros puedan ser falsos depende, como bien señala Capozzi (2018: 22), del hecho de que en el sujeto permanece la condición accidental del olor, y, por lo tanto, depende de la relación de los predicados entre ellos, así como del concepto del sujeto del cuál son predicados. Por ellos, se puede decir que es una oposición menos formal que la de la oposición A es no A que es estrictamente lógica.

‘el mundo es no-infinito (finito)’, muestra que en ambos disyuntos afirmativos uno no elimina necesariamente la condición del otro, pues el mundo es no-infinito (finito) no es siempre equiparable a ‘el mundo no es infinito’ y por esa razón tampoco contradictorio de ‘el mundo es finito’. Aquí es preciso tener en cuenta la concepción de juicio infinito que contempla Kant, según la cual el objeto de predicación cae fuera de la esfera del predicado negado. En ambos juicios la afirmación de los predicados negados lo único que hace es sacar de la esfera de lo que tiene fin o de lo que no tiene fin aquello que se predica. Al hacerlo dicen más de lo justo para contradecir. En este sentido, Kant muestra que “al equiparar lo finito a no-infinito y oponerlo a lo infinito (no-finito), los dos predicados opuestos son absolutamente pares, y confirma que las tesis y las antítesis son juicios afirmativos que tienen predicaciones opuestas entre sí” (Capozzi, 2018: 27). Esta argumentación que es bastante intrincada obedece a una manifiesta atención y meditación de Kant sobre la diferencia entre juicios negativos, afirmativos e infinitos cuyo interés, reconoce, es específico para la lógica trascendental cuando se quiere evitar el error en ella, como lo pone de manifiesto en la tabla de los juicios de la lógica general (Cf. *KrV* (A 72/B 97-A73/B 98)[631]. El que Kant busque concluir el resultado de la antinomia con juicios afirmativos no parece algo casual, sino que parece tener la intención de “evitar el malentendido de que el concepto de *finito* sea entendido como un concepto afirmativo e *infinito* (no-finito) como algo ‘intrínsecamente’ negativo (Capozzi, 2018: 27).

El pasaje que se acaba de analizar y comentar ha evidenciado que el dilema constructivo, basado en la disyunción de los miembros opuestos de la antinomia, presenta como insostenible que se pueda defender la verdad de ambas posiciones y ha detectado que tampoco pueden ser contradictorias sobre la base de las reglas que rigen los tipos de opuestos posibles, los cuáles exigen un orden en la secuencia de los disyuntos en algunos casos y un manejo cuidadoso de las negaciones de algunos de sus predicados. Por ello Kant afirma:

> Si dos juicios opuestos entre sí presuponen una condición inadmisible, entonces, a pesar de su oposición (que no es propiamente, empero, una contradicción), quedan suprimidos los dos,

[631] “De la misma manera deben distinguirse también, en una lógica trascendental, los juicios infinitos de los *afirmativos*, aunque en la lógica general se cuenten, con razón, en el número de aquellos y no constituyan un miembro particular de la división. Pues esta hace abstracción de todo contenido del predicado (aunque sea negativo) y solo atiende a si este es atribuido al sujeto u opuesto a él. Aquella empero considera el juicio también según el valor o contenido de esa afirmación lógica por medio de un predicado negativo, y considera qué ganancia aporta ella con respecto al conjunto del conocimiento. Si yo hubiera dicho del alma que ella no es mortal, así, mediante un juicio negativo, habría impedido, al menos, un error. Ahora bien, mediante la proposición el alma es no-mortal he afirmado según la forma lógica, poniendo al alma en la extensión de los entes que no mueren. […] Pero con ello la esfera infinita de lo posible solo ha sido limitada en la medida en la que se ha separado de ella lo mortal, y se ha puesto al alma en la extensión restante de su espacio. […] Por consiguiente, estos juicios, infinitos solo limitativos […] no deben ser omitidos de la tabla trascendental de los momentos del pensar en los juicios, porque la función del entendimiento aquí ejercida quizá puede ser importante en el campo del conocimiento puro *a priori* de él” (*KrV* A 72/B 97-A73/B98). La cuestión del uso del juicio infinito entre los autores que se ocupan de la oposición en la historia de la lógica excede completamente lo que se trata aquí, pero sí es importante la atención que le da Capozzi (Cf. 2018:18-23) a la forma de cómo Kant se hace cargo de un problema que Leibniz no había logrado resolver por completo respecto al problema que planteaba el cálculo lógico al aceptar solo juicios afirmativos, entre los cuáles algunos tenían un predicado negado. La solución de Leibniz se resume diciendo «’*non est’ non est* ‘*est non*’. O al menos no lo es siempre». La cuestión del predicado negativo evidencia de manera específica el problema que supone equiparar la negación de la frase con la negación del término que designa el predicado. En este punto, como lo sugiere también Capozzi, la posición de Kant supone una crítica a Meier, quien hace esa equiparación: “Por lo tanto, uno puede transformar todos los juicios negativos en afirmativos si aleja lo negativo del concepto de conexión al predicado. Por ejemplo: el alma no es mortal, el alma es inmortal” (*Auszug*, AA 16: 636). Para Kant ‘no es’ puede equivaler a ‘es no’, siempre que se respeten unas reglas. Así, por ejemplo, si en el caso del juicio disyuntivo el cuerpo es aromático o el cuerpo no es aromático, se acepta no solo que si el primero es falso el segundo es verdadero, sino también que pueda ser verdadero el cuerpo es no aromático. Pero determinar si a un sujeto no le conviene el predicado P o el predicado no P dependerá de una adecuada división de los conceptos dividendos, o de que los juicios miembros de los juicios disyuntivos sean la contraparte contradictoria del otro y eso depende de que los conceptos dispares estén completamente enumerados. Sin embargo, en la medida en que la división de los dispares puede ser conocida solo por inducción ofrece dificultades respecto a la completa enumeración (Cf. Capozzi, 2018: 21).

porque queda suprimida la condición solo bajo la cual había de tener validez cada una de esas proposiciones (*KrV* A 503/B 531), (Cf. *Refl 5962*).

Este pasaje condensa muy bien lo esencial de la solución eminentemente lógica de la antinomia, pero sugiere ya la idea de un presupuesto que encierra una imposibilidad. En este sentido los límites entre la solución lógica y la solución trascendental, así como las consideraciones matemáticas de la antinomia son en algunos puntos bastante tenues. Así, por ejemplo, la lógica trascendental seguirá operando de la mano con la lógica general en la disolución del conflicto bajo la aplicación del dilema destructivo, así como la lógica escolar que Kant ha empleado para el dilema constructivo de la antinomia apuntaba ya con el análisis de los juicios negativos e infinitos a evaluar el contenido de estos en función de una crítica trascendental. Del mismo modo, conforme Kant progresa hacia la declaración de la disolución de la antinomia y su eficacia como prueba del idealismo trascendental a través de la aplicación del dilema destructivo, irá caracterizando el mundo bajo las diferentes formas de entender, construir o ponerlo en relación con nuestra capacidad de conocerlo como 'serie total', es decir, en relación con la consideración matemática del mundo. Ello independientemente de que se trate de la primera o segunda antinomia, o de las antinomias dinámicas[632]. Pues tanto las nociones de finito/infinito como la de 'serie' son los elementos comunes sobre los que descansan las cuatro antinomias. En este sentido, las consideraciones más importantes sobre el mundo en este camino son: a) El mundo no puede considerarse como algo determinado en cuanto a su cantidad (Cf. *KrV* A 504/B 532); b) El mundo no existe en sí de forma independiente a la serie regresiva de nuestras representaciones y, por lo tanto, no existe ni como un todo finito ni como un todo infinito, sino solo en el regreso empírico de los fenómenos (Cf. *KrV* A 505/B 533).

Una vez que ha sido descubierto que el fundamento de la disputa de la antinomia descansa en una falsa asunción por la que "de acuerdo con el prejuicio[633] común, se tomaba a los fenómenos por cosas en sí mismas, y después se exigía una integridad de la absoluta síntesis de ellos, de una u otra manera (pero que era imposible de las dos maneras) […]" (*KrV* A 740/ B 768), Kant está en condiciones de utilizar una inferencia hipotética disyuntiva o lo que se ha

[632] Existe una discusión sobre si es posible hablar de una disolución o disipación del conflicto antinómico y si este se da en cada uno de los conflictos antinómicos. En este trabajo se defiende la posición de que se puede hablar de disolución del conflicto antinómico sin que ello signifique soslayar la reiterada declaración de Kant de que la fuente del engaño dialéctico tiene su origen en el carácter inevitable de la ilusión trascendental. Ello significa que, si bien la tendencia dialéctica de la razón es real, la arquitectura de la antinomia está dirigida a mostrar que es posible evitar la contradicción de la razón consigo misma, y, por ende, a ofrecer la vía de la disipación del conflicto (Cf. *KrV* A 516/B 544). En la línea de la solución lógica que ha sido presentada, Capozzi considera, por ejemplo, que el dilema destructivo con el que Kant muestra a partir del caso de la primera antinomia la disolución del conflicto es el punto de partida para que cada una de las restantes antinomias tomen su propio camino. Del mismo modo, Herszenbaun considera que es muy extendido el error por el cual muchos de los intérpretes de Kant tienden a considerar que solo se puede hablar de disipación en el caso de las dos primeras antinomias (Cf. Herszenbaun, 2018: 18, 182).

[633] En el segundo capítulo se anticipó que el concepto de prejuicio tiene un lugar especial en la explicación de la antinomia. Kant le atribuye ser el origen del error que consiste en tomar lo que aparece al sujeto como una cosa en sí. Hinske ha mostrado que dicha atribución es resultado de la influencia directa de Meier en Kant y que tendría como fuente su escrito *Beytrage zu der Lehre von den Vorutheilen des Menschlichen Geschlechts* [*Contribución a la doctrina de los prejuicios del género humano*]. Meier destina un conjunto de apartados a tratar el prejuicio fundamental del conocimiento empírico que consistiría principalmente en la asunción de que del otro lado de nuestras sensaciones se dan objetos "en sí y por sí mismos" [*an sich und vor sich selbst*] (Meier: 1766, A60, ed. bilingüe alemán/italiano 2005). Hinske toma en consideración la *Carta a Lambert del 2 de setiembre de 1770*, donde Kant se refiere al gran papel que falsamente juegan las leyes de la sensibilidad y de la necesidad de una ciencia que delimite su uso, en el contexto en el que confiesa no sentirse satisfecho sobre la forma cómo ha expuesto ese tema por su estado de salud. El autor pone en relación el énfasis de Kant en ese problema con su referencia en la *Dissertatio de 1770* a los "*praejuidicia*" en general para referirse a los axiomas de subrepción, así como con la *Reflexion 5037* sobre 'la gran luz' que le trajo el año 1769, para plantear la tesis de que este prejuicio común de tomar los fenómenos como cosas en sí estaría a la base de las cuatro antinomias y, por ende, que podría ser lo que le dio esa gran luz (Cf. Hinske, 1993: 112-120).

denominado dilema destructivo, no solo para concluir con la falsedad del fundamento sino también como contraprueba del realismo trascendental. La definición que ofrece la *Logik* del concepto de dilema dice:

> Un dilema es una inferencia de la razón hipotética disyuntiva, o una inferencia hipotética, cuyo consecuente es un juicio disyuntivo. La proposición hipotética cuyo consecuente es disyuntivo es la premisa mayor. La premisa menor afirma que el consecuente (*per omnia membra*) es falso y la conclusión afirma que es falso el antecedente (*A remotione consequentis ad negationem antecedentis valet consequentia*) (*Log.* AA 09: 130).

De acuerdo con Capozzi, a diferencia del dilema constructivo que era combatido y relegado, este tipo de dilema era bienvenido y utilizado (Cf. 2018: 37). Se trata de una forma de aplicación del *modus tollens*. En este caso, de la falsedad de los disyuntos presentes en el consecuente se infiere la falsedad del antecedente como sigue a continuación:

> Si el mundo es un todo existente en sí, entonces es, o bien finito o bien infinito […]
> Es tan falso lo primero como lo segundo […]
> Por consiguiente, es falso también que el mundo […] sea un todo existente en sí
> (*KrV* A 506/B 534).

En este dilema Kant busca evidenciar que el consecuente de la premisa mayor presupone una concepción del mundo como un todo existente en sí mismo, y, por ende, también como totalidad incondicionada. Por lo tanto, concluir la falsedad de dicha totalidad a partir de la falsedad del consecuente es reconocer con ello que lo que existen son fenómenos y que estos no son nada en sí, lo cual confirma su idealidad, es decir, su dependencia de las intuiciones puras de espacio y tiempo, no como propiedades de las cosas sino como sus condiciones primigenias de posibilidad. Su idealismo trascendental o mejor llamado 'crítico', que ha salido fortalecido después de esta prueba se puede poner en relación también con las diferentes críticas al idealismo que Kant recibe de sus propios contemporáneos, toda vez que son argumentaciones diferentes por las que Kant confirma la idealidad del tiempo y del espacio[634]. Sin embargo, es importante detenerse en las dos objeciones[635] que este argumento ha recibido como vía de refutación del realismo trascendental, porque es esencial a la reflexión que este capítulo pretende ofrecer respecto al problema de la contradicción de la razón y a la vez permitirá establecer el nexo con las consideraciones matemáticas anunciadas. La primera objeción tiene que ver con la posibilidad de identificar el antecedente de la premisa mayor con la postura del realismo trascendental y establecer que en tanto dicho antecedente es el fundamento de la contradicción del dilema, el realismo trascendental es también contradictorio. La segunda objeción tiene que ver con determinar si la prueba indirecta para rechazar el realismo trascendental compromete necesariamente la aceptación del idealismo trascendental.

Respecto a la primera objeción es bastante claro que la posición del realismo trascendental está representada para Kant en el antecedente de la primera premisa del dilema. Decidir si lo que está contenido en el antecedente es contradictorio requiere tener una posición sobre el concepto de mundo del que ahí se habla e interpretar sus alcances e implicancias. Así, por ejemplo, Walsh (1975: 202-5) considera que pensar el concepto de mundo como una serie íntegra de condiciones fenoménicas es perfectamente inteligible y, por lo tanto, que no se trata de un concepto contradictorio. Por lo tanto, la identificación del antecedente con el realismo

[634] Véase *supra* 13.3. Juicios de experiencia y juicios de percepción.
[635] Una presentación más amplia y detenida de las diferentes objeciones que ha recibido este dilema se encuentra en Herzsenbaun (Cf. 2018: 204-2016).

trascendental no convierte a este en contradictorio, aunque dicho antecedente sí conduzca a una contradicción. Frente a esta postura Allison considera que el realismo trascendental es contradictorio porque supone el principio de la razón pura y lo aplica a los fenómenos ofreciendo así una representación del mundo. Herszenbaun concuerda con Allison, señalando que el realismo trascendental es contradictorio no en virtud del concepto de mundo sino en virtud de la representación presuntamente objetiva que se hace corresponder a él por la extensión del principio de la razón a los fenómenos. Considero que estas dos explicaciones son en lo esencial correctas y aciertan en señalar un aspecto central que empata directamente con el problema de la contradicción del objeto de la que se habló en el apartado inicial de este capítulo[636]. Allí se dijo que cualquier contradicción de los principios de la lógica de la verdad y su condición primera de que deba darse necesariamente una intuición a la cual puedan aplicarse dichos principios para que haya conocimiento objetivo, era una contradicción del objeto: "pues ningún conocimiento puede contradecirla sin perder, a la vez, todo contenido, es decir, toda referencia a algún objeto, y, por tanto, toda verdad" (*KrV* A 63/B 88). La violación de los principios de la razón como contradicción del objeto se daría a un doble nivel. A nivel sensible tiene que ver con el desconocer los principios esencialmente finitos y subjetivos por los que se rigen las intuiciones de los fenómenos, tomando el espacio y el tiempo como algo dado en sí mismo, es decir, como receptáculos independientes de nuestra representación y configuración de los fenómenos. Por ello, refiriéndose Kant al fundamento de las proposiciones del disyunto, es decir, al antecedente, dice:

> Pero ambas son falsas porque contienen una condición imposible, a saber: que el mundo está completamente dado en el espacio y el tiempo (solo (g como), dado como un compuesto total (g, es decir, como mundo), y sin embargo en el espacio y el tiempo dados. Porque la primera oración se basa en el supuesto de que se da un todo de los fenómenos en sí mismo y fuera de las representaciones, lo cual es contradictorio. Y esa es la resolución trascendental de la antinomia (*Refl* 5962, AA 18, 404)[637].

El segundo nivel de una y la misma contradicción del objeto se revela si se toma en consideración que la razón en su uso lógico infiere, pero no determina. La aplicación del principio de la razón a los fenómenos, al pasar por alto el fuero del entendimiento y el de sus reglas propias, habría perdido los candados que le impediría encerrarlos –a través de una categoría ampliada[638] del entendimiento (*KrV* A 409/B 436)[639]–en una totalidad existente incondicionada, siendo lo incondicionado algo que solo se puede pensar desde el uso lógico y real de la razón, pero sin constituir objetos ni constituirse en objeto de un conocimiento efectivo.

> Porque se basa en una idea equivocada que, si es aceptada, genera necesariamente contradicción, por ejemplo: el mundo sensible (como un todo absoluto) es o bien infinito o finito; ambas son

[636] Véase *supra* § 16. La imposibilidad de contradecir la lógica de la verdad y los principios de la razón según la doctrina del error.

[637] Traducción propia „Sie sind aber auch beyde falsch, weil sie mit eine unmogliche Bedingung enthalten, namlich: daß die Welt in Raum und Zeit ganz gegeben (eben (*g* als) ein *compositum* ganz (*g* d.i. als Welt) gegeben), und dennoch in Raum und Zeit gegeben sey. Denn der erste Satz gründet sich auf die Voraussetzung, daß ein Ganzes der Erscheinungen an sich und ausser den Vorstellungen gegeben sey, welches wiedersprechend ist. Und das ist die transscendentale auflosung der antinomie". La g entre paréntesis indica que lo que sigue dentro de lo que está entre paréntesis fue añadido simultáneamente en el texto y no posteriormente.

[638] Sobre este punto son importantes las consideraciones de Herszenbaun (Cf. 2018: 142-143).

[639] Se ha visto anteriormente que esta es una de las formas de Kant de referirse a las ideas de la razón.

falsas porque no existe un todo absoluto como objeto de los sentidos y no hay fenómeno que se de en absoluto y en sí mismo (*Refl* 2731, AA 16: 489-490)[640].

Ahora bien, reconocida la importancia de situar el criterio de la contradicción del objeto como elemento decisorio de la lógica de la verdad y de la lógica de la ilusión para rechazar el realismo trascendental y consolidar el idealismo crítico, cabe señalar que ni Allison ni Herszenbaun se detienen lo suficiente en las luces que la consideración matemática de los términos de la disputa sobre lo finito y lo infinito pueden arrojar respecto al problema de la contradicción de la razón. En lo que sigue se da paso a una breve explicación sobre las consideraciones matemáticas y las aporías que generan la construcción de series lanzadas al infinito, que Kant ha tomado en cuenta tanto en la construcción del dilema como en su disolución, por lo menos, en lo que respecta a las antinomias matemáticas, así como su importancia para la reinterpretación del papel regulativo que el idealismo crítico dejará abierto a la idea cosmológica de mundo al precisar la forma en la que la razón puede seguir operando respecto al conjunto de los fenómenos, sin que ello signifique suprimir su trabajo inferencial pero limitándolo a un papel teleológico.

22.3. El papel regulativo de la idea cosmológica y la concordancia de la razón consigo misma

En el apartado de la *Resolución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma* Kant explica que si en lugar de entender el mundo como la serie completa de los fenómenos, es decir, como una cosa en sí, este se busca en "el *regressus* empírico de la serie de los fenómenos" el cual nunca se encuentra independientemente de mis representaciones "el mundo no es, entonces, un todo incondicionado, y por consiguiente no existe […] ni con cantidad infinita, ni con [cantidad] finita" (*KrV* A 505/B 533). El que Kant refuerce en este apartado también el componente cuantitativo y no solo lógico que tiene la oposición finito infinito lleva a pensar que cuando desde el realismo trascendental se pretende establecer alguna posición respecto a la cantidad del mundo, dicha consideración inevitablemente lleva a paradojas insalvables. En ese sentido se puede leer en la *Disciplina de la razón pura* lo siguiente:

> Así, por ejemplo, cuando se presupone que el mundo sensible en *sí mismo* está dado en su totalidad, es falso que él deba ser o *bien* infinito en el espacio, o *bien* […] finito y limitado; porque ambas cosas son falsas. Pues fenómenos (como meras representaciones) que estuvieran dados, sin embargo, *en sí mismos* (como objetos), son algo imposible, y la infinitud de esa totalidad imaginaria sería, por cierto, incondicionada, pero sería contradictoria [(…)] con la determinación incondicionada de la cantidad, que está presupuesta sin embargo en el concepto (*KrV* A 793/B 821).

La paradoja que se genera con la idea de mundo como cosa en sí, aún como concepto imaginario, es que, si él es incondicionado, su cantidad también lo es, y si esta lo es, no puede ser determinada. Esta explicación permite confirmar que el problema de la contradicción en relación con la idea de mundo no solo ha sido pensado por Kant respecto a la contradicción del objeto, que ya se trató en el apartado precedente, sino también respecto a las determinaciones cuantitativas de este en la aplicación del concepto de infinito al mundo como un todo, para la

[640]Traducción propia. „Denn es liegt eine falsche Idee zum Grunde, die, wenn sie angenommen wird, nothwendig |wiederspruch erzeugt. *e.g.* Die Sinnenwelt (als absolutes Ganze) ist entweder unendlich oder endlich; beydes ist falsch, weil es kein absolutes Ganze als Gegenstand der sinne und keine Erscheinung, die absolut und an sich selbst stattfinde, giebt".

propia generación del dilema y su elusión, tal como lo ha puesto de relieve Silvia de Bianchi (Cf. 2015: 2793, 2800).

Como se desprende del dilema que ofrece la conclusión del silogismo cosmológico, al tomar la serie de los fenómenos como una totalidad enteramente dada, respecto a la determinación de su cantidad se generaban dos alternativas: a) Considerar como incondicionado el último miembro de la serie y tomarlo como algo en sí mismo; b) Considerar incondicionada la totalidad infinita de los fenómenos. La primera en tanto representa el 'límite absoluto' es imposible y la segunda, la de una 'infinitud dada' es también empíricamente imposible. Sin embargo, Kant no soslaya ni la tendencia natural de la razón a la totalización ni la necesidad del entendimiento de ser acompañado por la razón para la ampliación de su conocimiento, por lo cual debe contemplar la forma de eludir no solo las aporías a las que conduce el fundamento común del dilema de tomar el mundo como una totalidad de fenómenos enteramente dada, sino también eludir la dificultad que plantea la misma naturaleza de la composición y la división en las series de los fenómenos empíricos si se quiere dar cuenta de su vínculo con el progreso al infinito que no clausure la búsqueda de la razón. De Bianchi condensa esta empresa tal como sigue:

> Vale la pena notar que la idea de un todo dado, el cosmos, como un *quantum* no puede medirse, es decir, debe ser infinito o al menos no-infinito. Sin embargo, esta idea (de algo sin término) contradice la necesidad de la razón de absoluta completitud. En otras palabras, la razón tiende naturalmente a incluir en las series una infinidad absoluta como su último miembro: dependiendo de cómo entendamos la relación entre infinidad y el último miembro de las series, la antinomia es no solamente develada, sino que puede además ser evitada. Si el infinito se atribuye al último miembro de la serie tomado en sí mismo, es decir, como absoluta infinidad, y este último es tomado como miembro de la serie no es posible evitar la antinomia. Sin embargo, asumir un concepto de absoluta infinidad fuera de la serie no es suficiente para evitar contradicciones (De Bianchi, 2015: 2400)[641].

El que la autora introduzca su explicación retomando una de las formulaciones claves que Kant utiliza para la solución lógica permite mostrar que la estrategia argumental de Kant en la que contempló la relación entre juicios infinitos[642], negativos y afirmativos para mostrar la falsedad de las posiciones en contienda no era una mera estrategia argumentativa de combate, desvinculada de un conflicto genuino, sino que efectivamente obedecía a un problema real, que tiene que ver con la imposibilidad de determinar cuantitativamente el mundo. De especial

[641] Traducción propia. "It is worth noticing that the idea of a given whole, the cosmos, as a *quantum* cannot be measured, namely it must be infinite or at least not-finite. Nevertheless, this very idea contradicts the need of our reason of assuming a given absolute completeness of its conditions in the series. In other words, reason inevitably tends to include in the series an absolute infinity as its supreme last member: depending on how we understand the relationship between infinity and the last member of a series, the antinomy is not only unveiled, but can also be avoided. If infinity is ascribed to the last member of the series taken in itself, i.e. as absolute infinity, and the latter is taken as a member of the series, any attempt to avoid the antinomy is hopeless".

[642] En su contribución, De Bianchi pone en paralelo los planteamientos de Ernst Zermelo (1871-1953) con el concepto de infinito en Kant «Zermelo reconoce que la idea de Kant de límite siempre implica la referencia a una entidad fuera o más allá de la esfera a la cual lo dado pertenece. Esto significa que él toma en consideración la doctrina de Kant de los juicios infinitos que formalmente expresan precisamente el dilema de las proposiciones "el mundo es no-finito" o el "mundo es no-infinito". […] En la proposición "La parte del compuesto es no-simple" el sujeto no es determinado con respecto a la esfera finita A, a la que el concepto de objeto pertenece». [«Zermelo recognizes that Kant's idea of limits always implies the reference to an entity outside or beyond the sphere to which the given belongs. This means that he takes into consideration Kant's doctrine of infinite judgments that formally express precisely the dilemma of the propositions "the world is not-finite" or "the world is not-infinite". […] In the proposition "The part of the composite is not-simple" the subject is not determined with respect to a finite sphere A, under which concept the object belongs»]. Sobre el tema de los juicios infinitos se trató en el apartado previo. Véase *supra* 22.2. Solución de la antinomia de la razón pura.

interés para el tema central de este trabajo es que el problema del infinito pone de relieve de manera privilegiada la reiterada expresión de Kant de que la antinomia obedece a un conflicto connatural a la razón. Pues, tanto lo que no puede medirse como la necesidad de absoluta completitud de la razón nacen de sus propios principios y de su forma de sintetizar e indagar en los fenómenos para dar cuenta de la realidad. Este punto es decisivamente importante para la respuesta al problema que plantea la DIET respecto a la antinomia de la razón pura como conflicto de la razón consigo misma. Por dicha razón, se dejará este punto por ahora en suspenso para retomarlo al final del apartado. Prosiguiendo con el norte del texto citado, se puede decir que dado que para Kant el fundamento del principio regulativo de la razón dice que, "en el *regressus* empírico no se puede encontrar ninguna experiencia de un límite absoluto y, por lo tanto, de ninguna condición que, como tal, sea absolutamente incondicionada empíricamente, el único tipo de regreso posible es el que corresponde a una serie dable (*dabile*) o abierta[643] por contraste con una serie dada (*datum*) o cerrada (Cf. *KrV* A 512/B 540)[644]. Más aún, dicho principio significa que en la serie ascendente que va de lo condicionado dado a las condiciones solo se puede llegar a una condición que debe estar supeditada empíricamente, a su vez, a otra condición, por lo cual siempre debe preguntarse por un miembro más elevado de la serie. Sin embargo, Kant distingue más de un concepto de infinito para poder diferenciar el tipo de regreso que está permitido según el uso regulativo de la razón de aquel que se daría si se pudiera limitar el mundo como una totalidad en el caso de la primera antinomia y de aquel que debe tenerse en cuenta para el caso más complejo de la división de un compuesto fenoménico al que corresponde la segunda antinomia

En el caso de la composición de los fenómenos en una serie, Kant distingue entre un *regressus in infinitum* de un *regressus in indefinitum*. El *regressus in infinitum* se daría al presuponer que algo, en este caso el mundo, está completamente dado y pudiera ser conocido en su infinidad, con lo cual su cantidad estaría completamente dada de antemano, pero en la medida en que, en realidad, sería imposible conocerla empíricamente, hablar de un *regressus in finitum* se torna imposible. Lo que sí es perfectamente posible es progresar en la serie de condiciones subordinando los condicionados presentes a sus condiciones sin suponer un límite absoluto. Ese progreso constituye un *regressus in indefinitum* o un *regressus* indefinidamente continuado (*KrV* A 518/B 546). En el caso de la división de un fenómeno, se debe pensar en primer término que se trata de un *regressus* a las partes internas de un compuesto como sus condiciones, por lo tanto, estas ya están completamente dadas y sí admitirían un *regressus in infinitum*, pues a diferencia del primer caso, donde las condiciones deben buscarse externamente a los fenómenos y, por lo tanto, donde no puede presuponerse que están dadas, la división plantea la situación opuesta. Sin embargo, ese regreso al infinito se cumple como mero relleno del espacio, si se toma solo como un *quantum continuum*. Algo que sería imposible si se pretende extenderlo a una multitud de partes ya separadas de alguna forma en el compuesto dado y que constituyen un *quantum discretum*. Este correspondería a un todo organizado, pero pensar la división al infinito de partes más pequeñas organizadas sería "impracticable para el pensamiento" (*KrV* A 526/B 554). Frente a esta dificultad Kant sugiere otro tipo de *regressus* pensado, en lo que se refiere a su función de no dar por concluida la serie, en términos equivalentes al que cumple el concepto de *regresus in indefinitum* con relación a la idea cosmológica de la composición. Si bien Kant no le asigna un nombre específico, se logra distinguir perfectamente en su explicación que está distinguiendo dos tipos de regresos, en función de considerar el espacio no solo como una mera extensión sino también

[643] Las expresiones equivalentes de abierto y cerrada son tomadas De Bianchi (2018).

[644] Al concepto de serie progresiva y regresiva se le dedicó una extensa nota en un apartado previo. Véase *supra* 22.1. El silogismo cosmológico y el conflicto de las leyes de la razón.

cualitativamente cuando introduce la variable de este como un *quanta discretum* y con ello poniendo de manifiesto la complejidad que enfrenta el principio regulativo de la razón en su uso empírico. Por ello afirma Kant "aunque sí se puede pensar que las partes de la materia, en su descomposición al infinito, pudieran estar organizadas. Pues la infinitud de la división de un fenómeno en el espacio se basa únicamente en que por su intermedio es dada meramente la divisibilidad, es decir, una multitud, en sí absolutamente indeterminada, de partes; pero esas partes mismas solo son dadas y determinadas por medio de la subdivisión; dicho brevemente [..,] que el todo no está ya en sí mismo dividido. Por eso la división puede determinar en él una multitud que llega hasta donde se quiera avanzar en el *regressus* de la división" (*KrV* 526/ B 554). Esto no sería posible si se asume un cuerpo organizado completamente dado, pues solo la experiencia puede establecer cuán lejos llega la organización. De Bianchi denomina este tipo de progreso de la división *regressus ad infinitum*[645]. Como se ha podido apreciar, la solución de la antinomia en general ha debido tener muy en cuenta las consideraciones matemáticas propiamente relacionadas con las dos primeras antinomias en conexión con el concepto de infinito, por las paradojas a las que conduce si se toma el mundo como una totalidad de fenómenos dada en sí misma, pero también con la antinomia en general en la medida en que la preocupación por el progreso en la series de composición y división de la serie de fenómenos que constituyen la experiencia del mundo pasaba también por un reflexión sobre el infinito. En ese sentido afirma De Bianchi, "precisamente las nociones de series regresivas *ad infinitum* (infinitamente) y de series regresivas *in indefinitum* (indefinidamente), conjuntamente con el uso empírico del principio cosmológico, aseguran la posibilidad de superar el limbo creado por los dilemas de la antinomia" (De Bianchi, 2018: 2401)[646].

Retomando ahora lo que se dejó en suspenso respecto al conflicto de la razón consigo misma, como se ha podido observar en lo expuesto brevemente, las consideraciones matemáticas de Kant sobre los conceptos de serie, límite, cantidad y el concepto de infinito en su problematicidad, en relación con la antinomia cosmológica, son una vía de acceso privilegiada para observar desde el interior de la razón un elemento importante de su faceta dialéctica. Anteriormente se señaló que sí era posible hablar de una disipación del conflicto antinómico, pero a condición de que eso no supusiera desechar la constante referencia de Kant a un conflicto de la razón consigo misma que está vinculado por lo demás a una ilusión connatural que le conduce a error. Ciertamente, hay muchos ángulos bajo los cuáles se puede intentar dar una respuesta a ese problema y no necesariamente las diferentes perspectivas se excluyen. En ese sentido, si en el anterior apartado se mostró que efectivamente el dilema destructivo planteado por Kant disipaba el problema de la contradicción del objeto, de paso que consolidaba la posición del idealismo crítico frente al realismo trascendental, en este apartado se ha intentado mostrar que la generación del dilema propuesto por Kant recoge un problema real que plantea el concepto de infinito y que este ha dirigido materialmente en parte la estrategia lógico-argumental de dicho dilema. Más aún, es absolutamente revelador que, en el breve apartado *Del uso empírico del principio regulativo de la razón, con respecto a todas las ideas cosmológicas*[647] y los apartados próximos a este, Kant apele a un discurso manifiestamente normativo. Es decir, destinado a evitar el error y el conflicto que, de no ser manifestación de una tendencia natural solo necesitaría descubrir el error, pero no una norma

[645] Para la justificación de la adopción de este término véase De Bianchi (Cf. 2014: 2402).
[646] "Precisely the notions of regressive series *ad infinitum* and of regressive series *in indefinitum*, jointly with the empirical use of the cosmological principle, assure the possibility of overcoming the limbo created by the dilemmas of the antinomy". Sobre el objetivo de Kant de ofrecer con *La antinomia de la razón pura* también un método para resolver las paradojas de las ciencias naturales, especialmente de la astronomía, véase también De Bianchi (2013: 42-45).
[647] La coma aparece en la traducción de Caimi, pero no en el título en alemán.

para evitarlo. Solo así puede hacer Kant de un defecto una virtud, como se puede apreciar en las siguientes líneas:

> Por consiguiente, solo la *validez del principio de la razón* como regla de la *continuación* y de la cantidad de una experiencia posible es la única que nos queda […] Y además, si podemos ponerla a aquella ante la vista de una manera indudable, se termina por completo el conflicto de la razón consigo misma, ya que no solo queda disipada, mediante la resolución crítica, la apariencia ilusoria que la llevaba a la discordia consigo misma, sino que queda declarado, en su lugar, el sentido en el cual ella concuerda consigo misma, y cuya sola mala interpretación ocasionó la disputa; y [así] un principio que era dialéctico se convierte en uno *doctrinal* (*KrV* A 516-7/B 544-5).

Según la regla de continuación, la razón manda, por ejemplo, en el caso de la composición, el progreso de fenómeno en fenómeno, porque, aunque no todos los momentos de ese progreso le proporcionen una percepción efectivamente real, pertenecerán igualmente a la experiencia posible (Cf. *KrV* A 522/B 550). Por otro lado, el modo cómo la razón concuerda consigo misma a través del principio de continuidad cumple con el fin del ensanchamiento del conocimiento, el que como ya se adelantó en el apartado donde explicó la función que cumplen la imagen del espejo y la metáfora de la idea como un *focus imaginarius*, descansa en el principio teleológico según el cual "todo lo que está fundado en la naturaleza de nuestras facultades debe ser *adecuado* (*zweckmäßig*), y concordante con el uso correcto de ellas, siempre que podamos impedir cierto equívoco y que podamos encontrar la dirección propia de ellas" (*KrV* A 643/B 671). Tratar las cuestiones correspondientes a los principios específicos que rigen el uso regulativo de la razón tal como son expuestos en el *Apéndice de la dialéctica trascendental* escapa a los límites de este trabajo, pero una cierta aplicación de cómo operan dichos principios se ha ofrecido ya en el Capítulo 2, donde se vio el tema de las hipótesis. Con relación a la cuestión de la disipación que Kant reitera en el pasaje citado, es importante señalar que, efectivamente, ofrece una alternativa con su idealismo crítico por el que muestra que bajo la idealidad del espacio y del tiempo no hay lugar para la consideración de los fenómenos como cosas en sí, con lo cual el núcleo del problema ha quedado superado, pero, no así la tendencia de la razón a abrazar dicho supuesto constantemente. Así, por ejemplo, lo muestra el que más de un siglo después de la época en la que pensó Kant, los dilemas del conflicto antinómico planteados por su pensamiento ejerzan una notable influencia en el matemático Ernst Zermelo, como se puede apreciar en la contribución de De Bianchi:

> Por lo tanto, Zermelo se da cuenta de que, al igual que el concepto del mundo-todo es un concepto contradictorio en la antinomia de Kant, lo mismo vale para el concepto de conjunto de todos los conjuntos, de tal forma que se puede encontrar una "analogía formal" (*formale Analogie*) de la "Antinomia de la teoría de conjuntos" con la de Kant. De hecho, en sus obras de 1904 y 1908 el objetivo de Zermelo no es mostrar que el concepto de conjunto de todos los conjuntos no conduce a una contradicción. Por el contrario, él asume que la dialéctica de la mente con tal concepto auto-contradictorio es inevitable y que solo algunos principios definidos (el principio de buen orden basado en el axioma de elección) podrían no generar dilemas. Es evidente que Zermelo asume la conclusión de Kant de que la antinomia es inevitable cuando se trata de un concepto del cual no podemos predicar si es finito o infinito. Llegó a la conclusión de que el concepto de conjunto no ha de ser tomado "como una cosa en sí misma", y que más bien debe considerarse como miembro de una serie extensible (De Bianchi, 2015: 2405)[648].

[648] Traducción propia. "Zermelo thus notices that just like the concept of the world-whole is a selfcontradictory one in Kant's antinomy, the same holds for the concept of set of all sets, in such a way that it can be found a "formal analogy" (*formale Analogie*) of the "Antinomien der Mengenlehre" with Kant's. Indeed, in his 1904 and 1908 works, Zermelo's aim is not to

Lo que queda claro de este paralelo es que el realismo trascendental no es una simple creencia que pueda ser corregida con una doctrina que se presente más convincente, sino una asunción sobre el alcance que el entendimiento y la razón pueden tener sobre la realidad y sus principios rectores con la suficiente fuerza para reinstalarse y reclamar su justificación, lo que hace comprensible que Kant lo vincule con una apariencia inevitable. En ese sentido, explica De Bianchi que, si bien en la reflexión de Zermelo son suprimidos los elementos subjetivos que sí están presentes en Kant y que relacionan las series progresivas y regresivas con la dimensión temporal, su programa "sin duda encarna el profundo significado de Kant al describir una tendencia dialéctica real de la vida de la mente" (De Bianchi, 2015: 2409)[649].

Es preciso ahora retomar el comentario del pasaje sobre el uso empírico del principio regulativo de la razón (*KrV* 517/B 545) para retomar el punto que se dejó en suspenso. La cuestión más relevante para vincular este apartado con la DIET radica en que como se recordará, el fundamento de esta doctrina y la razón por la que su investigación desemboca en el estudio de la solución de la antinomia, tiene que ver con decidir la compatibilidad entre la afirmación según la cual la razón no puede contradecir sus propios principios –motivo por el cual, todo error en ella es solo parcial– y la dialéctica natural de la razón que tiene en la antinomia cosmológica su expresión más patente. Pues bien, la respuesta más diáfana la ofrece el pasaje citado cuando afirma "lo que da por terminado el conflicto de la razón consigo misma" es precisamente el principio regulativo de la razón con el cual "queda declarado el sentido en el que ella concuerda consigo misma" (*KrV* A 517/B 545). Por esta razón y las que se han ido exponiendo en los diferentes capítulos de este trabajo, no cabe duda de que la DIET es efectivamente un supuesto fundamental de la lógica trascendental de Kant. Ella no solo es compatible con la 'verdad trascendental' cuyos principios están expuestos en la analítica trascendental, sino que opera decidiendo la división entre una 'lógica de la verdad' y una 'crítica a la lógica de la ilusión' tomando como clave el criterio de la 'no contradicción del objeto' y al mismo tiempo articulando estas dos secciones bajo el principio de la concordancia de la razón consigo misma, perfectamente compatible con el principio fundamental DIET de que ni el entendimiento ni la razón pueden contradecir sus propios principios.

La respuesta a la otra pregunta que se desprende de los problemas que plantea la DIET en relación con la antinomia y con la dialéctica trascendental en general, tiene que ver con las respuestas que ofrece Kant a las preguntas sobre el origen del error en la metafísica. Las ya referidas explicaciones acerca de que el error tiene su lugar en el juicio, que el origen del error se da en la confusión de los fundamentos subjetivos con los fundamentos objetivos del conocimiento, o que, más específicamente, este se deba a un vicio de subrepción, son respuestas sobre las que se ha tratado en otros contextos de la *KrV* y los *Prolegomena,* pero no en este. Por ello es de gran interés el apartado que precede al del pasaje que se ha comentado. Kant se refiere allí al principio de la razón que postula lo que debe acontecer en el *regressus* y aprovecha para dar una explicación sobre el error como sigue:

> Por eso lo llamo un principio regulativo de la razón, mientras que por el contrario el principio de la totalidad absoluta de la serie de las condiciones, [entendida] como dada en el objeto (en

show that the concept of set of all sets does not lead to a contradiction. On the contrary, he assumes that the dialectic of the mind with such a self-contradictory concept is unavoidable and that only some defined principles (the well-ordering principle grounded on the axiom of choice) could not generate dilemmas. It is manifest that Zermelo assumes Kant's conclusion that the antinomy is unavoidable when dealing with a concept of which we cannot predicate whether it is finite or infinite. He concluded that the concept of set is not to be taken "as a thing in itself", rather it must be considered as a member of an extendable series".

[649] Traducción propia. "[…] certainly embodies the profound meaning of Kant's antinomy in describing an actual dialectical tendency of the life of the mind".

> los fenómenos) en sí mismo, sería un principio cosmológico constitutivo, cuya nulidad he querido mostrar con esta distinción, para impedir con ello que a una idea, que sirve meramente de regla, se le atribuya (por subrepción trascendental) realidad objetiva; lo que de otro modo ocurre inevitablemente (*KrV* A 509/B 537).

La subrepción trascendental a la que hace referencia Kant no deja de ser en este caso, en esencia, la confusión de principios subjetivos que son tomados por objetivos, pero Kant opta por denominarlo subrepción trascendental, muy probablemente en virtud de la objetivación que se pretende hacer de una máxima subjetiva de la razón. Sin embargo, si uno quisiese ir un poco más allá de Kant a partir de Kant, el contexto de este pasaje y otros aledaños ofrecen una clave para ensayar una respuesta que consideramos más estructural en relación con la propia actividad de la razón, la cual del mismo modo que posibilita el conocimiento, puede explicar al menos lo que hace muchas veces inevitable el error. Se trata de la acción de anticipar (*anticipieren*) la cual está máximamente presente en los procesos de síntesis más básicos del conocimiento. Precisamente, líneas previas al pasaje citado, Kant explica:

> No es tampoco un *principio constitutivo* de la razón para ensanchar el concepto del mundo sensible más allá de toda experiencia posible; sino que es un principio de la mayor continuación posible de la experiencia, y del mayor ensanchamiento posible de ella, [principio] según el cual ningún límite empírico debe tener valor de límite absoluto; […] y *no anticipa* (*nicht anticipirt*) lo que está dado en sí en el *objeto* antes de todo *regressus* (*KrV* A 509/B 537).

La explicación que afirma que la razón "no anticipa lo que está dado en sí en el objeto" tiene un carácter normativo, de hecho, es lo que suele hacer la razón y lo que como se vio en el apartado previo, Kant explicó como originado en un "prejuicio vulgar". En un sentido parecido, se puede leer un pasaje donde Kant explica la composición de los fenómenos. Allí utiliza el término en sentido negativo y condicional para señalar que si una serie fuera al infinito esta "anticiparía (*anticipiren*)" los miembros (*KrV* A 519/B 547). Por último, en un contexto muy cercano se utiliza también el término "presuponer (*voraussetzen*)" (*KrV* A 512/ B 540). En la medida en que el error de subrepción es explicado por Kant en relación con una normativa que su sistema trascendental introduce, llamar la atención sobre estos actos de la razón que acompañan el juicio y que operan a todos los niveles del conocimiento entronca también con la atención que en el capítulo anterior se dio al tema de los juicios provisionales en su vínculo con los prejuicios. Pues más allá de que Kant los haya asociado a la capacidad para prevenir el error y para explicarlo, respectivamente, en su estructura anticipatoria, mostrarían también la ambivalencia de la mayor parte de los actos de conocimiento respecto a su capacidad de conducirnos a la verdad, a la apariencia o al error.

§23. Error judicativo, subrepción y reflexión trascendental

A lo largo de la exposición de los diferentes temas tratados en los capítulos precedentes se fue perfilando el mayor esclarecimiento de algunos conceptos a los que no se les ha dedicado un apartado específico, aunque han estado presentes en más de uno de ellos de forma expresa o tácita. En este apartado dichos puntos recibirán una explicación más directa y precisa, pero integrándose al comentario de aspectos relacionados con la dimensión propedéutica de la lógica de Kant, a la distinción fenómeno/noúmeno, a la distinción entre objetualidad y objetividad, y a la reflexión como uso crítico de la razón.

23.1. Del *criterium veritatis* en la *Disertación de 1770* a la subrepción trascendental en la *Crítica de la razón pura*

La *Dissertatio* y la *Carta de Kant a Marcus Hertz de 1772* suelen ser a menudo los textos de referencia para situarse en el contexto de los temas y problemas a los que dará respuesta la *KrV*. Entre los diferentes aspectos que hacen del primer escrito un importante hito para estudiar los elementos que ya permiten vislumbrar algunos de los planteamientos esenciales que tendrá la *KrV*, el que más destaca es, sin duda, el de la distinción cualitativa que Kant traza, entre los principios del mundo sensible y los principios del mundo inteligible, con la intención de que el primero no contamine al segundo. Todos los otros elementos de una u otra forma sirven a este propósito como queda reflejado en la Sección V de la *Dissertatio* que lleva el epígrafe: *El Método de la filosofía, en relación con lo sensible y con lo inteligible*. Para Kant, a diferencia de Descartes, las ciencias no deben seguir todas un mismo método y, por lo mismo, en todas el método es posterior a la ciencia, salvo en el caso de la metafísica, pues en esta el uso del intelecto es *real*, es decir, al ser dados sus conceptos primitivos, relaciones y axiomas por el intelecto puro y no ser ellos intuiciones como en las matemáticas "no están inmunes de error" (*MSI*, AA 02: 411). Sin embargo, pocas veces se repara en el hecho de que Kant establezca en relación con su concepción del método de la filosofía un 'criterio de verdad' vinculado al problema de la subrepción:

> En efecto, siendo así que el recto uso de la razón establece los principios mismos y tanto los objetos como los axiomas que deben ser pensados acerca de los mismos son conocidos en primer término por [la sola] índole de la misma mente, la exposición de las leyes de la razón pura es la génesis misma de la ciencia, y la discriminación de estas leyes respecto de las leyes subrepticias es el criterio de verdad *(criterium veritatis)* (*MSI*, AA 02: 411)[650].

Como se puede apreciar, Kant habría introducido lo que se propone denominar aquí un 'criterio de verdad catártico' en la metafísica, el cual, si bien no servirá para determinar la verdad de un objeto propio del ámbito inteligible, será indispensable para detectar y evitar el error metafísico, tal como lo señala el precepto propedéutico de la *Dissertatio*: "se ha de evitar cuidadosamente que los principios domésticos del conocimiento sensible traspasen sus límites y afecten lo intelectual" (MSI, AA 02: 411). Sin embargo, las leyes subrepticias no son los principios sensibles, sino el que estos se apliquen a conceptos intelectuales con pretensión de objetividad. Pues pueden ser aplicados a lo intelectual a condición de que ellos se usen con la conciencia de que son la única forma de pensar sensiblemente conceptos intelectuales, pero no con la pretensión de que prediquen algo objetivamente válido de ellos. Las leyes subrepticias, entonces, serían aquellas que predican lo sensible de lo intelectual con pretensión de objetividad. Más allá de las semejanzas y diferencias que esta concepción guarda con la del pensamiento maduro de Kant, el criterio de verdad catártico y el precepto metodológico revelan el papel no solo decisivo sino también sistemático que cumple la detección del error en pleno desarrollo del proyecto crítico. El rol descontaminante que le asigna Kant a la lógica como crítica y normativa del sano entendimiento en el *Aviso* de 1765, ofrece la primera exploración de un método en los *Träume* de 1766, según se ha mostrado anteriormente[651], que descansaba en evitar la pérdida de contacto con la realidad no solo buscando la piedra de toque de la experiencia sino también a través de la concordancia y confrontación de nuestros juicios con los de otros entendimientos. Conservando el fin catártico de la anterior exploración de un método, la *Dissertatio* de 1770 conduce a un nivel más estructural la tarea de evitar el error,

[650] La traducción de Ramón Ceñal dice "sola la" (Cf. 2014: 25). Se entiende que se trata de un error.
[651] Véase, *supra* § 19. De la ilusión óptica en los *Sueños de un visionario* a la ilusión necesaria en la *Crítica de la razón pura.*

por cuanto las leyes subrepticias que el criterio de verdad tendrá que discriminar, se infiltran, por decirlo así, en el uso de las leyes de la razón, las cuáles constituyen "la génesis de la misma ciencia" (*MSI*, AA 02: 411).

El *vitium subreptionis*, 'subrepción' o, en alemán, '*Erschleichung*', es un término que tiene un origen jurídico pero cuyo uso filosófico difiere en contenido y en su expresión de dicho origen. En el sentido jurídico alguien comete subrepción cuando obtiene una ventaja a través del ocultamiento de hechos importantes. El error de subrepción por definición es cuando a una expresión se le asignan diferentes significados. Si bien el uso filosófico de este término se registra en pensadores[652] como Joachim Jungius[653] y Leibniz, es Wolff quien introduce la idea de un error de subrepción en la experiencia, la cual tuvo una amplia influencia en los manuales de lógica y metafísica, y cuyo uso en ese sentido también es aplicado por Kant, como se ha podido apreciar al tratar el tema del prejuicio. El concepto de subrepción empírico que consiste en tomar la inferencia de un estado de hechos como fundada en la sensación, es ampliado por Kant en su uso con la introducción de un *vitium subreptionis metaphysicum* en la *Dissertatio* de 1770. El vicio de subrepción metafísico consiste en inferir una condición espacio temporal de las cosas en sí:

> Ahora bien, pudiendo llamarse *vicio de subrepción* las ficciones del intelecto producidas por la intromisión de un concepto sensible como si fuera una nota intelectual, así la permutación de lo intelectual por lo sensible será *vicio metafísico de subrepción* (*fenómeno intelectuado* [*phaenomenum intellectuatum*]) (Cf. *MSI*, AA 02: 412).

Para explicar la subrepción a la que hace referencia este pasaje podría tomarse, por ejemplo, la atribución al alma de la capacidad de desplazarse como los espíritus a los que hacen alusión los relatos de Schwedenberg en los *Träume*. Por un lado, se le atribuye al alma una capacidad propia de los cuerpos físicos y, por otro, se hace pasar una cualidad de los seres vivientes no vegetales, como el desplazamiento, por una cualidad intelectual al vincularla a una entidad no física.

Birken-Bertsch considera que mientras el concepto de subrepción es una herramienta esencial en la *Dissertatio* su uso se torna ocasional en la *KrV* (Cf. 2006: 6). Esta afirmación tendría que ser matizada. El que su uso sea menos protagónico en la *KrV* no lo hace ocasional, sobre todo si se tiene en cuenta que la segunda es una obra mucho más extensa y compleja, en la que Kant ha incorporado, entre otros temas, la apariencia ilusoria trascendental, la deducción de las ideas y la crítica a la metafísica. En cualquier caso, la explicación de la causa del error metafísico en una y otra obra se explica por la transposición subrepticia de principios, que incluso en la *KrV* tiene más variantes que en la *Dissertatio*. En ese sentido, se deben destacar y precisar algunas cuestiones que sobre este punto vincula la *Dissertatio* y la *KrV*: 1) Si bien el *criterium veritatis* de la *Dissertatio* ya no vuelve a ser referido en la *KrV*, en tanto 'criterio catártico de verdad' que discrimina las leyes subrepticias de las leyes puras de la razón, se puede afirmar que, en gran medida, este sigue operando bajo otra terminología como el de tópica y reflexión trascendental, con la misma función de detectar y evitar la fuente del error en la metafísica. La *KrV* tiene ya un criterio ontológico de la verdad: la verdad trascendental. Esta puede ser considerada propedéutica en tanto es limitativa en el sentido más pleno, pues está constituida por principios puros del entendimiento al que deben circunscribirse los objetos de una experiencia posible en un espacio propio que es el de la 'lógica de la verdad'. 2) Como

[652] Sobre el uso que le dan los pensadores modernos de la escuela alemana antes de Wolff y, entre este y Kant, véase el amplio estudio de Birken-Bertsch (2006: 34-69).
[653] Filósofo, matemático y naturalista alemán del siglo XVI.

consecuencia de lo anterior el criterio catártico de la verdad de la *Dissertatio*, bajo otros nombres y tareas más específicas, se traslada a la Dialéctica trascendental en la *KrV*. En este sentido no es una cuestión menor que el concepto de subrepción en la *KrV* aparezca asociado principalmente a la prevención de dos errores: a) tomar los fenómenos por cosas en sí mismas (Cf. *KrV* A 391, A 740/B 768)[654] y b) el error de tomar los principios regulativos como si fueran constitutivos. Lo más relevante en relación con este punto se ha visto justamente en el anterior apartado. Si en la *Dissertatio* el error metafísico se explicó por el 'vicio metafísico de subrepción', en la *KrV* el error metafísico se expresará como el error de "subrepción trascendental" (*KrV* A 510/B 538), (Cf. *KrV* 582-3/B 610-11).

Los dos tipos de errores mencionados remiten a la reflexión trascendental. Esta reflexión que debe acompañar a todo juicio es un antídoto contra el error en general, pero en la *KrV* tiene como principal objetivo combatir el error metafísico. El error que lleva a confundir las representaciones de la sensibilidad y el entendimiento, como bien señala Grier (Cf. 2001: 97), va en dos direcciones: a) El error de tomar los fenómenos como cosas en sí explica una de las direcciones que toma el error metafísico cuando se somete el objeto –fenómeno u objeto en general– de una intuición posible (humana, divina o de otra naturaleza), a principios de la lógica formal o trascendental sin considerar su dependencia de las representaciones sensibles puras de espacio y tiempo (intuiciones solo humanas) b) La otra dirección es la extensión de las condiciones de espacio y tiempo o predicados sensibles que solo valen para objetos de una experiencia posible a cosas en sí o conceptos de la razón. Así, por ejemplo, la aplicación del concepto cuantitativo de 'finitud' o 'infinitud' al mundo como una totalidad supone someter una idea de la razón bajo una consideración espacio temporal. Sin embargo, el que esto ocurra se da como se ha señalado anteriormente, porque por un prejuicio común se toman primero los fenómenos como cosas en sí mismas y luego se exige la síntesis de la absoluta totalidad de estos. Dicha exigencia, como ya se ha reconocido, está dada por la confusión de la máxima subjetiva de la razón que busca elevarse de condición en condición, como si fuera un principio objetivo y a la consumación de dicha confusión, al atribuirle realidad objetiva al producto del principio sintético de la razón, que da por concluida la búsqueda en un principio incondicionado**.** De acuerdo a lo hasta aquí explicado, las dos formas de transgredir la lógica de la verdad, que consisten en no considerar la necesaria confluencia de la sensibilidad y entendimiento ni la manera en que dicha confluencia es posible para poder referirse a objetos con validez objetiva, son formas de subrepción y de error que acompañan a la subrepción trascendental de tomar principios regulativos como si fueran constitutivos, es decir, al error que está estrechamente ligado a la ilusión trascendental.

La primera dirección está pensada desde el enfoque de la analítica, de acuerdo con la cual el error se produce por el uso trascendental de las categorías, explicación que contrasta pero a la vez se complementa con el enfoque que proviene de la crítica de la dialéctica y de acuerdo con la cual el error en la metafísica se explica por una ilusión que se produce por la confusión de los principios subjetivos de la razón cuando son tomados como si fueran objetivos. Sin embargo, respecto a esa primera dirección lo que ha quedado sin ser tratado en conexión con el error metafísico es el problema de la anfibología de los conceptos de reflexión y la forma cómo su explicación es compatible con la del referido uso trascendental de las categorías. Estoy de

[654] La primera referencia corresponde al contexto de la crítica a las teorías de la comunidad de alma y cuerpo expresadas en el influjo físico, la armonía preestablecida y la asistencia natural: "Pues todas las dificultades al enlace de la naturaleza pensante con la materia surgen, sin excepción, solamente de aquella representación dualista subrepticiamente inducida: que la materia como tal, no es fenómeno, es decir, mera representación de la mente, [representación] a la que corresponde un objeto desconocido, sino que es objeto en sí mismo, tal como existe fuera de nosotros e independientemente de toda sensibilidad" (*KrV* A 391). La segunda referencia, citada anteriormente, habla del prejuicio común por el que se toma un fenómeno como cosa en sí. Véase *supra* 12.2.1. El prejuicio como concepto subordinado del *vitium subreptionis*.

acuerdo con Grier en que la explicación del error metafísico desde el enfoque de la analítica trascendental parece contener dos líneas argumentales distintas, una dirigida contra el mal uso de Leibniz de los principios lógico-formales y otro contra el uso trascendental o hiperfísico de las categorías. De modo que una estaría vinculada con la lógica general y la otra con la lógica trascendental (Cf. Grier, 2001: 75).

Respecto a la primera línea argumental conviene recordar que los conceptos de reflexión –interior/exterior, concordancia/oposición, materia/forma, parte/todo– son conceptos a través de los cuáles se realizan todas las comparaciones lógicas que intervienen tanto en la formación de un concepto como en la elaboración de juicios, pero este tipo de reflexión se realiza sin considerar el tipo de representación que se está comparando. Cuando a partir de esta comparación se pretende ofrecer un conocimiento objetivo sin tener en cuenta la facultad de la que provienen las representaciones que son objeto de comparación y se trata una representación de carácter sensible como si fuera de origen intelectual se produce una anfibología de los conceptos de reflexión. El ejemplo más claro de este tipo de anfibología es el de la incongruencia de los objetos iguales o semejantes. Cuando se trata de discernir la diferencia de la mano izquierda y la derecha recurriendo simplemente al análisis lógico de conceptos se puede establecer que las cualidades internas de ambas manos son las mismas, pero si se toma en cuenta que estas, en tanto fenómenos, ocupan un espacio, se obtiene un conocimiento diferente, pues no es posible superponer una a la otra, porque en el espacio la relación externa se determina de acuerdo con el todo y no solo en relación con las cualidades internas (Cf. *Prol,* AA, 04: 286). Es bastante conocida la crítica de Kant a Leibniz por intelectualizar los fenómenos, así como a Locke por sensificar los conceptos (Cf. KrV A 271/B 327). No obstante, Kant encuentra en la anfibología una de las causas del error metafísico en relación con el primero, puesto que Leibniz ha considerado los fenómenos como cosas en sí mismas y ha reducido todo el dato fenoménico a conocimiento confuso, además de haber extraído consecuencias a partir del mero análisis de conceptos. Por ello, la reflexión trascendental sobre la que se ha tratado anteriormente y que es una reflexión anterior a la reflexión lógica, se constituye en un deber para Kant, en lo que respecta a los juicios sintéticos puros, a la vez que en antídoto contra el error metafísico. Como exigencia este tipo de reflexión vale tanto para la línea argumental que busca evitar un uso indebido de la lógica general, evitando las anfibologías, como la del uso trascendental de las categorías. Si bien estoy de acuerdo con Grier en que la visión de Kant es que hay diferentes formas de uso trascendental de los conceptos, considero que estos operan complementariamente del mismo modo que lo hace la actividad reflexiva lógica y categorial en la elaboración de un concepto o un juicio empírico. En todo caso, lo que les daría su nuevo lugar en la explicación de Kant desde la comprensión que ofrece la dialéctica, es que operarían como un momento o aspecto del proceso inferencial por el cual la razón pasa de un principio subjetivo a la objetivación del mismo. De modo tal que ambos tipos de usos trascendentales de los conceptos que forman parte de la primera dirección del error metafísico, así como el que explica la segunda dirección de este y sobre el que se profundizará a continuación e incluso los mismos principios que son objeto de confusión, pueden aglutinarse bajo el concepto general de subrepción. El nuevo encaje del concepto de anfibología en la dialéctica se puede apreciar claramente en la *Sección cuarta de la antinomia de la razón pura*, tal como se puede leer en el siguiente pasaje:

> Pues vuestro objeto está meramente en vuestro cerebro, y no puede ser dado fuera de él; por eso, solo tenéis que cuidar de alcanzar concordancia con vosotros mismos, y de prevenir la anfibología que hace de vuestra idea una presunta representación de un objeto empíricamente dado, que también hay que conocer, pues, según las leyes de la experiencia (*KrV* A 484/B 512).

La anfibología se presenta aquí como un aspecto del error con el que se culmina un proceso que no necesariamente debe conducir a él (el de la máxima subjetiva de la razón) y a su vez como el error fundante de la metafísica especial (cosmología), con la diferencia de que aquí no es el fenómeno el que se toma como cosa en sí, sino la idea de un objeto inexistente. Ello no significa, sin embargo, que no haya formas de anfibología más estrechamente vinculadas al mero análisis lógico o al uso de los conceptos de reflexión, como en el caso de la derivación de la existencia de Dios a partir del análisis subrepticio de su concepto como un ser necesario o apelando a un ser más real que todos los seres al modo anselmiano (Cf. *FM*/*Lose Blätter*, AA: 349-350). En este caso van de la mano, por ejemplo, las categorías como las de existencia y cantidad con los conceptos de reflexión de identidad/diferencia y parte/todo.

La segunda dirección recuerda fuertemente la intención de Kant en la *Dissertatio* de que lo sensible no invada el campo de lo inteligible. Así, por ejemplo, véase la falacia sobre la que se basa segundo axioma de subrepción de cantidad. La falacia dice: "2. La condición sensible solo bajo la cual se pueden *comparar* los datos en orden a formar un concepto intelectual del objeto, es ella misma condición a su vez de la misma posibilidad del objeto" (*MSI*, AA 02: 413). Esta falacia se entiende mejor si se considera el concepto de mundo que Kant pone como ejemplo para el análisis de la metafísica al inicio de la *Dissertatio*. El concepto de mundo tiene una doble génesis a partir de la naturaleza de la mente. Efectivamente, se puede concebir como una 'composición del todo' desde el punto de vista de cómo opera el intelecto, a través de una noción abstracta. Pero puede realizarse también por medio de la facultad cognoscitiva sensible que se apoya en las condiciones del tiempo. Sin embargo, en la medida en que en el *quanto continuo* el progreso de las partes al todo en lo infinito carece de término, la síntesis es imposible. Lo erróneo para Kant es que, al no poder asumir el intelecto ese progreso sin fin por la forma unitaria y abstracta como concibe el mundo, se concluya de ahí la imposibilidad del continuo y lo infinito. El axioma subrepticio que está a la base de un razonamiento como este dice: Toda multitud actual es dable numéricamente, y por esto todo cuanto es finito (*MSI*, AA 02: 414). Es subrepticio porque el concepto sensible de tiempo no se encuentra ni en el sujeto "multitud actual" ni en el predicado "finito", sin embargo, sirve para formar el concepto del predicado. Esto explica que estos conceptos actúen conteniendo más de lo que pueden significar conceptualmente y operen como un "prejuicio [*praejudicia*]" (*MSI*, AA 02: 413), ocultando las condiciones sensibles en un concepto intelectual. Las nociones de *quanto* y de multitud se producen ambas con ayuda del concepto de tiempo y no llegan a ser completas si la síntesis no puede ser terminada en un tiempo finito. Se enfrentan y confunden aquí principios de dos ámbitos cualitativamente distintos. En la medida en que todo cuanto y toda serie solo se conocen distintamente por coordinación sucesiva en el tiempo y no pueden completarse si la síntesis no puede culminarse en un tiempo finito de acuerdo con el término que el intelecto necesita imponer, se declara 'imposible', por efecto de una subrepción, una serie distinta infinita. En el fundamento de esta están, por un lado, las leyes de la sensibilidad regidas por el 'comienzo' en tanto inicio designable y la 'mensurabilidad'; por otro lado, el intelecto regido por el 'principio' como término de la búsqueda de la condición de la condición y por la 'dependencia'. Sin embargo, por efecto de una subrepción se terminan identificando. Lo que es interesante aquí es que, si bien Kant denuncia la subrepción de lo sensible por la confusión de una serie finita con una infinita desde el intelecto, en la conclusión del axioma de subrepción pareciera imponerse el intelecto y su vocación de concebir el mundo como una totalidad cerrada. Sin embargo, Kant se refiere a la síntesis temporal, que supone realizar la noción general de mundo y dejar lugar para la consideración de su infinitud como un problema de la razón. Cuando Kant al fin distinga claramente la facultad de la razón de la del entendimiento, y este constituya el conocimiento

sobre lo dado a la intuición sensible, predicar lo finito tanto como lo infinito del mundo será un problema de la razón, pero en el que la subrepción vendrá en algunos casos del uso de conceptos del entendimiento de carga sensible bajo un mero concepto de la razón.

Antes de pasar al siguiente apartado donde se retomará el problema del error en la metafísica, pero con relación a su origen en la razón y a su lugar en el juicio, conviene subrayar algunas ideas. 1) Si bien la contención de lo sensible para que no invada el ámbito de lo inteligible es la norma para evitar el error, ello no implica negar una interacción entre los principios de estos dos ámbitos, por lo que el 'criterio catártico de verdad' se sitúa en un nivel más sutil, que se conservará en el pensamiento maduro de Kant y que tiene que ver con el mismo concepto de subrepción y de error como aquel que hace pasar principios subjetivos como si fueran objetivos. 2) El ejemplo del concepto de mundo, del cual solo se ha tomado un aspecto, permite afianzar la idea y la comprensión del problema cosmológico como el fenómeno más notable de lo que Kant denomina ya en 1770: el "disenso de la razón respecto a la facultad sensible e intelectual" (*MSI*, AA 02: 389). 3) Lo que Kant somete a análisis respecto al concepto de mundo anticipa el problema de la consideración cuantitativa de este y, con él, el problema de la posibilidad de predicar su finitud o infinitud, conceptos que Kant no solo trata en la primera y segunda antinomia de la *KrV*, sino que tiene muy en cuenta en la solución general del conflicto antinómico y como elementos de reflexión para el problema de la subrepción en la metafísica en general. 4) El que la reflexión trascendental sea anterior a la reflexión lógica y, sin embargo, se plantee al mismo tiempo como un deber, no deja de ser algo problemático. En gran medida esta objeción ya ha sido respondida cuando se trató el tema de la reflexión trascendental en su relación con los prejuicios. A diferencia de la reflexión subjetiva que está presente de manera inmediata en las verdades indemostrables o incluso en los mismos prejuicios; en el caso de los juicios con pretensión de objetividad como, por ejemplo, en el juicio de experiencia, la reflexión comparativa se dará respecto al modo subjetivo de representación. Este ya presupone la facultad sensible como origen de las representaciones básicas y, por ende, no parece ofrecer en el mayor de los casos un problema, pero en el caso de los juicios del uso especulativo de la razón, se hace necesaria más de una piedra de toque de su evaluación. El primer filtro es la reflexión trascendental, es así como parece tener sentido que esta reflexión se convierta en la primera piedra de toque para todo aquel que quiera realizar juicios metafísicos. Dicha reflexión que en otros casos se da de manera implícita, inconsciente, permanente, en este caso, se hace explícitamente normativa. Sin embargo, esta debe distinguirse de aquella de la apercepción trascendental que acompaña todo juicio, si bien es esta última también desde donde es posible explicar el error.

En el apartado *De la anfibología de los conceptos de reflexión* Kant ofrece una explicación en relación con la apercepción trascendental que permite entender cómo opera esta respecto al error metafísico:

> El error (*Fehler*) al que induce a ello de la manera más especiosa, y que puede, ciertamente, ser disculpado, aunque no justificado, reside en que el uso del entendimiento se hace, contra la determinación de él, trascendental, y los objetos, es decir, las intuiciones posibles, se deben regir por conceptos, y no empero los conceptos por intuiciones posibles (solo en las cuales se basa la validez objetiva de ellos). La causa de ello es que: la apercepción y, con ella, el pensar, precede a toda posible ordenación determinada de las representaciones. Por consiguiente, pensamos algo general y lo determinamos, por un lado, sensiblemente, pero distinguimos el objeto en general representado *in abstracto*, de esta manera de intuirlo; y entonces nos queda una manera de determinarlo meramente por el pensar, la cual es, por cierto, una mera forma lógica sin contenido, pero nos parece, sin embargo, una manera como el objeto existe en sí mismo (*noumenon*) que está limitada a nuestros sentidos (*KrV* A 289/B 346).

El pasaje ofrece una explicación del error metafísico en la precedencia de la apercepción trascendental y su pensar del objeto general de forma abstracta, de tal forma que ello explicaría que el objeto así pensado nos parezca un ente existente por sí y en sí. Lo especioso radica, precisamente, en que se llega a esa idea por una suerte de inferencia lógica pero que es completamente engañosa. A partir de este pasaje también es posible entender mejor la diferencia entre la reflexión inmediata que se da en el caso de las verdades indemostrables[655] y la del acto reflejo de la apercepción. En la medida en que el pensar de la apercepción trascendental precede a toda ordenación determinada de las representaciones, por muy inmediata que sea la reflexión presente en juicios como la línea recta es la más corta entre dos puntos, dicha ordenación no sería posible sin que preceda el acto reflejo del yo pienso en el juicio. La conciencia de este sujeto pensante de sí mismo en tanto apercepción pura es meramente lógica y no tiene ninguna materia ni contenido (Cf. Klemme, 2016: 121). Mucho menos tiene que ver con ese acto determinante de la apercepción la 'reflexión comparativa acrítica' del prejuicio, que por lo demás, no llega a ser un juicio sino una máxima subjetiva para un juicio. Sin embargo, es precisamente por esa inmediatez que, desde la perspectiva del yo empírico, es un prejuicio también el que opera como fundamento subjetivo subrepticiamente en el pensar de un objeto en términos lógicos de modo que parezca un objeto en sí mismo. La ilusión de la cosa en sí puede, entonces, ser observada desde una doble perspectiva: la naturaleza lógica objetivante del yo pienso y la subrepticia 'reflexión comparativa acrítica' del prejuicio.

23.2. *Reflexión del uso crítico de la razón* y juicio

El primer error al que se hizo referencia en al apartado anterior es el que consiste en tomar los fenómenos como cosas en sí mismas. Este error, al que puede considerársele el más básico de la metafísica, permite detenerse en el significado que tiene la propia distinción que Kant plantea entre *phenomena* y *noumena* en la *KrV*. Si la 'reflexión trascendental' tiene como función central asignar a las representaciones la facultad a la que pertenecen, es decir, el lugar trascendental y la tópica trascendental es la reflexión que precede a la comparación de los conceptos de reflexión, existe todavía una reflexión más alta sobre las fuentes del propio conocimiento de la razón que da como resultado la determinación de los límites del conocimiento del entendimiento. Esta reflexión es la que tiene que ver con la "investigación crítica [*kritische Untersuchung*]" (*KrV* A237/B 296) o investigación trascendental (*transscendentalen Nachforschung*) (*KrV* A 238/ 297) y es la que, como se ha anticipado en apartados previos[656], se propone denominar en este trabajo 'reflexión del uso crítico de la razón'. La reflexión trascendental[657], entre otras acciones de la razón, formaría parte de esta reflexión más alta que es la que propone el concepto limitativo y problemático de *noúmeno* al entendimiento, siendo esta limitación, entre otras, parte del importante servicio que presta su investigación:

[655] Véase *supra* 12.2.2. El mecanismo de la razón pasiva y la reflexión trascendental.

[656] Véase *supra* 12.2.2. El mecanismo de la razón pasiva y la reflexión trascendental y 17.3. Naturaleza dialógica y dimensión polifónica de la razón humana universal.

[657] En su estudio sobre los diferentes usos del concepto trascendental, Navarro Cordón ha considerado que la clave para diferenciar las definiciones de *a priori* y trascendental se encuentra precisamente en el carácter reflejo o reflexivo del conocimiento trascendental, el cual, siendo un conocimiento *a priori* se distingue de otros conocimientos de este tipo en que este tiene por objeto su propio conocimiento mientras que los otros solo conocen (Cf. Navarro Cordón, 1970: 21). La explicación que ofrece Kant sobre el conocimiento trascendental se ha tratado en el primer capítulo, véase *supra* § 4. Lógica general, lógica aplicada y lógica trascendental.

> […] el entendimiento ocupado solamente en su uso empírico, que no reflexiona sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede, sí, avanzar muy bien, pero hay algo que no puede hacer, a saber, determinarse a sí mismo los límites de su [propio] uso, ni saber lo que puede estar dentro o fuera de toda su esfera; pues para ello se necesitan precisamente las profundas investigaciones que hemos llevado a cabo. Pero si él no puede distinguir si ciertas cuestiones están, o no dentro de su horizonte, entonces nunca está seguro de sus pretensiones ni de su posesión […] y se extravía en ilusiones y espejismos (*KrV* A 238/B 297).

El producto de esta reflexión crítica proporciona en la lógica el criterio de legitimidad del uso de las categorías al distinguir su uso trascendental de su uso empírico. El uso trascendental es el que es referido a las cosas en general y en sí mismas, mientras que el uso empírico es el referido solo a los fenómenos, en cuanto son objetos de una experiencia posible. Si se sitúa esta explicación en el contexto de los pasajes más importantes sobre la explicación del error y la ilusión trascendental en la *KrV* la transgresión de este criterio de legitimidad es el que determinaría aquello a lo que Kant se refiere como el mero "error de una facultad de juzgar no suficientemente refrenado por la crítica" (*KrV* A 296/ B 352), es decir, el error del uso trascendental de las categorías. En el contexto de esta alusión Kant está intentando distinguir algo más constitutivo en la explicación del error metafísico, se trata de la acción de unos principios trascendentes que empujan a sobrepasar los límites de una experiencia posible y con ello el uso trascendental de las categorías. El énfasis de Kant está puesto en señalar que son dichos principios trascendentes los que realmente "nos incitan a derribar todos aquellos mojones de límites, y a arrogarnos un suelo enteramente nuevo" (*KrV* A 296/ B 352), es decir, los verdaderos causantes de la ilusión trascendental, aquella que no cesa a pesar de que se ha puesto al descubierto su nulidad por la "critica trascendental [*transscendentale Kritik*]" (*KrV* A 297/B 353).

El que Kant se refiera al error del abuso trascendental de las categorías, minimizándolo como el 'mero error' de una facultad de juzgar no suficientemente refrenada por la crítica, pretende llamar la atención, por contraste, sobre los mencionados principios trascendentes. Estos tendrían pues a la razón como fuente de una ilusión inevitable, que como se ha visto, se manifiesta en la tendencia de esta a la búsqueda de lo incondicionado. Sin embargo, este no debe entenderse –de acuerdo con las enseñanzas de la DIET– como un error del juicio frente a un error de la razón. De acuerdo con esta doctrina, el error siempre obedecerá a la facultad de juzgar manifestada en un juicio, donde tanto el error como la verdad y la apariencia ilusoria tienen su lugar. En este sentido, la distinción que hace Grier entre un "error judicativo [*judgmental error*]" (Grier, 2001: 69ss) para referirse al abuso trascendental de las categorías y el "error dialéctico [*dialectical error*]" (Grier, 2001:109ss) para referirse al error que tiene su asiento en la razón, ofrece algunos problemas. Si bien las denominaciones propuestas por la autora son sin duda útiles para llamar la atención sobre la razón como fuente del error –que en este trabajo se suscribe –puede enturbiar el hecho de que la razón no solo es fuente de ilusión y de error sino también de verdad, y como tal, de la corrección del error precisamente a través del juicio. Bajo la interpretación que hace posible la DIET se puede decir que desde el error empírico al error metafísico producido por subrepción trascendental, el lugar del error siempre es el juicio. En un apartado previo a este capítulo[658] se anticipó en esta dirección que el trabajo inferencial de la razón a través del cual esta lleva a cabo silogismos– en los que se puede producir el *sophisma figurae dictionis* –no era otra cosa que una forma de juicio: "el silogismo, él mismo, no es otra cosa que un juicio, por medio de la subsunción de su condición bajo una

[658] Véase *supra* 21.2. Uso real, uso lógico y uso puro de la razón.

regla universal" (*KrV* A 307/B 364) o "un juicio que es determinado a priori en toda la extensión de su condición" (*KrV* A 322/B 378). Ciertamente, Grier no desconoce este aspecto y hace referencia también al error judicativo que está presente en las inferencias de la razón, las cuáles reconoce, por lo tanto, como evitables. De hecho, en este trabajo se comparte la orientación de su interpretación respecto a señalar a la razón como el asiento de la ilusión trascendental y también su intento de hacer compatibles las dos explicaciones que Kant ofrece del error en el apartado sobre la ilusión trascendental, pero de forma distinta. La primera de estas, como se recordará, es la que explica la causa del error por el influjo de la sensibilidad en el entendimiento (Cf. A 294-5/ B350-1). La segunda es la que sitúa la fuente de la ilusión trascendental en la razón y con ella la fuente del error metafísico. Aquella que consiste en tener la necesidad subjetiva de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento sea tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas (Cf. A296/B 353 ss). La autora considera que no hay por qué elegir entre una u otra porque la segunda no es incompatible con la primera, lo cual es cierto. El problema con su interpretación es que, por un lado, no logra distinguir nítidamente el error de la ilusión, y, por otro lado, que identifica el error del uso trascendental de las categorías con el error judicativo. Cuando se tiene en consideración que la primera explicación que proporciona Kant vale para todo error en general porque en todo juzgar la apariencia está presente como fuente de error o de verdad y que, por lo tanto, la confusión de los principios subjetivos con los objetivos es la causa directa del error, entonces se hace más claro que se está ante una progresión expositiva que va de la explicación del error en términos generales al error al que induce la ilusión trascendental. La consecuencia de lo anterior, respecto a la ilusión trascendental y a la evitabilidad del error metafísico, es que siempre se puede juzgar en una dirección distinta a la que empuja la apariencia. En la medida en que el juicio acompaña también a la reflexión crítica de la razón para ir en una dirección distinta a la que incita la apariencia ilusoria trascendental, la posibilidad de evitar el error pasa por la necesidad de refrenar el juicio respecto a los diferentes aspectos concomitantes de la ilusión trascendental, de la cual la contención del uso trascendental de las categorías que Grier identifica con el error judicativo, es solo un caso. Por lo tanto, si bien es central remarcar el carácter limitativo y normativo que ordena no hacer un uso trascendental de las categorías, los errores de la facultad de juzgar no pueden reducirse a dicho error. Por esa razón, en este trabajo se prefiere hablar simplemente del error del uso trascendental de las categorías. Por otro lado, Grier le presta quizás una excesiva atención al carácter mecánico y al eco newtoniano que tiene la explicación general del error causado por el influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento a partir de la imagen del juicio erróneo como la diagonal que se dibuja entre dos fuerzas, en desmedro de la atención a la indicación de Kant sobre la reflexión trascendental. Ciertamente, la propia explicación de Kant es bastante escueta. Sin embargo, una mayor atención a la explicación proporcionada por la *KrV* sobre la reflexión trascendental deja una pista suficiente para indagar cómo se conecta esta con un tema que pertenece a la lógica aplicada como es el prejuicio con el vicio de subrepción[659] y la explicación del error como la confusión de los principios subjetivos con los principios objetivos. Más importante aún, es reparar, por su relación con la DIET, en que la imagen que utiliza Kant del juicio erróneo como la diagonal entre dos fuerzas, como se trató en el segundo capítulo, está más relacionada con la profunda convicción de que las facultades humanas, tanto de la sensibilidad como del entendimiento, por sí solas no producen el error como tampoco la verdad, sino solamente el juicio. En tanto el juicio está estrechamente vinculado con el entendimiento, la necesidad de la descomposición

[659] Esta fuera de discusión el excelente análisis y los problemas que plantea la autora tomando en cuenta el concepto de subrepción para distinguirlo del de ilusión, en su análisis de las ideas de alma y mundo, que, por otra parte, están fuera del tratamiento y los límites de este trabajo.

de la acción del juicio erróneo en sus partes simples (Cf. *KrV* A 295/ B 351) –en consonancia con el método de aislamiento de los elementos– busca preservar el principio fundamental de la verdad formal sobre la que se erige la lógica y que dice: "en la concordancia con las leyes del entendimiento consiste lo formal de toda verdad" (*KrV* A 294/B 351). Una vez más, es imposible un error total si por él se ha de entender que el entendimiento se separe de las propias leyes que fundan la posibilidad de toda verdad.

Ahora bien, la interpretación de Grier tiene muy en cuenta la diferenciación entre entendimiento y razón, que Kant ha alcanzado a determinar en la *KrV*, en consonancia con la *Reflexion* 4675, citada anteriormente, así como la crucial distinción entre juicio y razón; sin embargo, la segunda diferenciación solo es tenida en cuenta para explicar que las falacias de la razón son evitables y, por ende, que de esa manera es posible aceptar la posibilidad de una metafísica engañosa. Esta solución pareciera dejar a la razón desvinculada del juicio precisamente en lo que compete a la capacidad de juzgar de esta, en su actividad reflexiva y normativa, tanto para prevenir el error como para corregirlo, y, por esa vía, para reencontrar la 'verdad de sus principios'. Con esta expresión no se alude a la verdad trascendental consolidada en la *Analítica trascendental*. Se hace referencia al criterio que hace a la lógica y a la razón concordante con sus propias leyes, una vez disipado el conflicto dialéctico, tal como se vio en el apartado previo sobre el 'uso empírico' del principio regulativo de la razón de las ideas cosmológicas. Dicho uso, en tanto hipotético, al igual que lo es el de las otras ideas de la razón, descansa en la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento que constituye "la *piedra de toque de la verdad* de las reglas" (*KrV* A 647/B 675). En este sentido, se suscribe aquí plenamente la interpretación de Sánchez, según la cual, la concepción correspondentista de la verdad que se da por asumida en la analítica trascendental, no recoge el interés filosófico del tratamiento crítico de la verdad en su complejidad. La insuficiencia que evidencian los principios que deben presuponerse para garantizar la corrección de la objetividad del conocimiento, evidencia que dicho tratamiento crítico "presupone igualmente, de forma universal y necesaria, otras condiciones adicionales de tipo trascendental […]"[660] (Sánchez, 2016: 123). La conciencia de Kant de las limitaciones de la fundamentación del conocimiento objetivo respecto a la verdad del conocimiento empírico y la correspondiente reflexión, que marcha en paralelo, sobre la doble función que tienen los juicios provisionales: por un lado, la de evitar el error y, por otro, la de aproximarse hipotéticamente al conocimiento, son las que amplían considerablemente el tratamiento de la filosofía crítica sobre la verdad. Como se ha visto en un apartado previo, esta presuposición que proyecta no solo las ideas metafísicas sino las de objetos en general como *telos* en la propia actividad científica, tiene también un fuerte componente intersubjetivo. En perfecta consonancia con estas preocupaciones Kant declara la presuposición de un principio lógico trascendental *a priori* y necesario de la unidad racional de las reglas, por medio de la cual tal unidad es entendida como perteneciente a los objetos mismos (*KrV* A 651/B 679). De este modo, tanto la consideración de la posibilidad de la verdad y del error empírico como la constatación del error metafísico en la forma discordante de una antitética, encuentran bajo la interpretación de la DIET, una pauta de conciliación que va más allá de los principios lógico-formales y trascendentales del entendimiento que operan en la analítica y en la dialéctica trascendental al servicio de un *canon* y de una disciplina de la razón. El fundamento de la DIET según el cual es imposible que las leyes del entendimiento y la razón

[660] Lo que sigue en lo que está contenido en los corchetes, dice: "que definen lo que podemos considerar una *concepción de la validez como pretensión de validez intersubjetiva*". El autor desarrolla acertadamente esta tesis, teniendo como horizonte la mirada sistemática que la *Critica del Juicio* posibilita sobre la *KrV*. Como ya se señaló anteriormente, con ocasión del tema del error, es posible coincidir con la orientación de esta interpretación, pero desde la génesis y las dificultades que le planteó a Kant la propia elaboración de una crítica de la razón.

se contradigan a sí mismas, está en perfecta consonancia con la imposibilidad de que la razón vaya contra su destinación. Por ello, respecto a la necesaria presuposición trascendental de un principio lógico trascendental de la unidad racional de las reglas, Kant afirma:

> ¿Con qué derecho puede exigir la razón, en su uso lógico, tratar como [si fuera] una unidad, solo que escondida, la multiplicidad de las fuerzas que la naturaleza nos da a conocer, y derivarla, en la medida en que ella puede hacerlo, de una fuerza fundamental, si ella pudiera admitir que era igualmente posible que todas las fuerzas fueran heterogéneas y que la unidad sistemática de la derivación de ellas no fuese adecuada a la naturaleza? Pues entonces ella procedería en contra de su propia destinación al proponerse por meta una idea que contradijese por completo la disposición de la naturaleza. […]. Pues la ley de la razón que [manda] buscarla es necesaria porque sin ella no tendríamos razón alguna, y sin esta, ningún uso coherente del entendimiento, y a falta de este, […] ninguna nota suficiente de la verdad empírica, […] (*KrV* A 651/ B 679).

El fundamento de la DIET de que los principios de la razón y el entendimiento no puedan contradecirse a sí mismos y, por lo tanto, que deban ser conformes a sus principios encuentra en realidad en esta explicación la expresión más alta de su presencia en la *KrV*.

Finalmente, para poner en relación la DIET con la modalidad de reflexión que aquí se ha propuesto denominar *reflexión del uso crítico de la razón*, es preciso tomar en consideración dos cuestiones: 1) La distinción entre entendimiento y razón que proporciona la *Reflexion 4675*; 2) Su relación con la DIET como presupuesto del proyecto crítico, en tanto norma y teoría ilustrada del error.

Con relación al punto 1) si se toma en consideración que la DIET hace referencia a la imposibilidad de la contradicción de los principios, tanto del entendimiento como de la razón, y se recuerda la *Reflexion 4675* que señala a la razón como –el pensamiento *a priori*, sin que el objeto esté dado– está claro que la imposibilidad de la contradicción o lo que es equivalente: la conformidad de los principios de ambas facultades consigo mismas se da a diferentes niveles, como se ha visto a lo largo de este trabajo. Sin embargo, mientras en el entendimiento la imposibilidad de la contradicción se da con relación a las leyes que emanan de esta facultad y, por lo tanto, por la imposibilidad de que el entendimiento se niegue a sí mismo, la imposibilidad de que los principios de la razón se contradigan entre sí, se da no solo por la misma razón anterior, sino también porque al ser la razón capaz de vincularse consigo misma sin objetos dados, puede convertir el conjunto de su actividad en objeto de reflexión. Es verdad que Kant atribuye la dimensión reflexiva tanto al entendimiento como a la razón en diferentes pasajes de la *KrV*, a veces, incluso, en un mismo apartado. Sin embargo, es mucho más consistente con el conjunto de sus planteamientos la atribución de esta característica de forma eminente a la razón. A pesar de no ser abundante la alusión explícita de Kant a esta variante, la considero medular para la mejor comprensión del proyecto crítico y el lugar que ocupa en él la posibilidad del conocimiento *a priori* en los diferentes ámbitos de la razón. Este sentido de reflexión, que apenas ha sido considerado hasta ahora, se encuentra máximamente presente, por lo que puede y debe ser considerado como una auténtica piedra angular del edificio crítico. Referencias explícitas se encuentran, por ejemplo, al inicio del *Prólogo* a la *KrV* donde se afirma en relación con la causa de por qué la empresa de la razón no ha tomado el seguro camino de la ciencia, lo siguiente: "es ya un servicio prestado a la razón, el hallar si es posible, ese camino, aunque se deba abandonar, por vano, mucho de lo que estaba contenido en el propósito de lo que antes se abrazara sin reflexión (*Überlegung*)" (*KrV* B VII). En esta línea se puede leer también el apartado De la distinción entre *phaenomena* y *noumena*:

> Pero hay, sin embargo, una ventaja que puede hacérsele comprensible, y a la vez interesante, aún al más díscolo y desganado aprendiz de tal investigación trascendental, y es esta: que el entendimiento ocupado solamente en su uso empírico, que no reflexiona [*nicht nachsinnt*] sobre las fuentes de su propio conocimiento, puede, sí, avanzar muy bien, pero hay algo que no puede hacer, a saber, determinarse a sí mismo los límites de su [propio] uso, ni saber lo que puede estar dentro o fuera de toda su esfera (*KrV* A 297/B 238)[661].

En consonancia con las anteriores referencias, la definición de la lógica en la *Logik* hace referencia a la acción de "reflexionar [*reflectiren*]" (*Log*, AA 09:12) sobre el uso del entendimiento en general, después que es aislado del conocimiento que se puede obtener solamente de los objetos para obtener las reglas necesarias del mismo por antonomasia. Queda claro que se apela en los pasajes referidos a la autoreflexión de la razón en su uso crítico cuando esta se desdobla y vuelve sobre sí para convertirse en objeto de autoconocimiento y en juez de sí misma. Finalmente, aparece también en la *KU* este uso, en un sentido aún más específico, al distinguirse del concepto de enjuiciamiento (*Beurtheilung*). Frente a este, la "reflexión [*Überlegung*] del uso crítico de la razón" *(KU*, AA 05: 365)[662] es la que permite tomar conciencia de las operaciones *a priori* que aquella introduce, mientras el enjuiciamiento que simplemente los asume aporta otro tipo de reflexión, y la razón no puede intervenir directamente en dicho enjuiciamiento. Es decir, la introducción de una conformidad a fin y la armonía en el propio conocimiento es una expresión más de la modalidad de reflexión que llamamos *reflexión del uso crítico de la razón*, la cual no puede estar involucrada directamente en el enjuiciamiento del objeto con relación a sus propiedades, pues este no ofrece más que la unificación de reglas heterogéneas en un principio conocido a priori como verdadero, sin que se requiera para ello de que exista un principio *a priori* fuera del concepto. Es decir, la razón puede ser consciente de las operaciones *a priori* que introduce, mientras que el enjuiciamiento del entendimiento las asume.

Con relación al punto 2), es importante señalar que la lectura de la explicación que ofrecen las diferentes *Vorlesungen über Logik*, la *Enzyklopaedia* y las *Reflexionen* que tratan sobre la DIET o el error, permiten establecer que, en sus rasgos esenciales maduros esta doctrina está presente en el pensamiento de Kant, por lo menos desde 1771, y muy probablemente incluso antes. Las diferencias que se pueden encontrar son más bien de formulación y en la explicación sobre el origen del error, que se hace más precisa en la etapa madura. Sin embargo, si se hace un paralelo con las *Vorlesungen über Anthropologie* respecto a los conceptos de razón humana universal en relación con las máximas del pensamiento ilustrado o las que, bajo el contexto reflexivo de la lógica, se presentan como las reglas para prevenir el error, se hace evidente que Kant ha reflexionado sobre esta temática con ocasión de la propia elaboración de la *KrV* en sus dos ediciones. En este sentido, se puede decir que si bien la DIET contiene supuestos fundamentales que permiten entender la *KrV* en su división y significado, bajo una luz nueva y diferente a las ya conocidas, la propia reflexión de Kant sobre la *KrV*, en el lapso de sus dos ediciones, se puede interpretar como un trabajo de autoexplicitación de la presencia del tema del error en la *KrV* y en el conjunto de su pensamiento, la cual se condensa en la *Reflexion 1508* ya citada anteriormente, que dice:

> El entendimiento elimina la ignorancia,
> el Juicio previene de los errores,
> la razón la fuente de los errores (y de la verdad). Prejuicios

[661] Los corchetes de la cuarta línea y lo contenido en él es una intervención propia.
[662] Los corchetes son propios.

(*Refl* 1508, AA 15: 820)

Esta autoexplicitación queda fehacientemente confirmada si se toma en consideración la visión que Kant ofrece de la filosofía pura de la razón, la cual concibe no solo como propedéutica en tanto que es *crítica*, y, por lo tanto, preventiva y correctiva de la razón pura; sino también en tanto ciencia, como el completo conocimiento filosófico (tanto verdadero como aparente) por razón pura en su interconexión sistemática (Cf. *KrV* A 841/B 869)**.** Se puede concluir, pues, que en el caso de la antinomia la apariencia ilusoria trascendental en tanto da lugar al *Phänomen* más extraño de la razón, es un canal privilegiado respecto a las otras formas de apariencia ilusoria, para poner en relación directa la DIET con la capacidad de la razón para descubrirse a sí misma como fuente de verdad y de error.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

USC
UNIVERSIDADE
DE SANTIAGO
DE COMPOSTELA

CONCLUSIONES

En vista de que al inicio de los tres primeros capítulos se ha hecho una presentación sumaria de su contenido aquí solo serán expuestos los resultados más importantes del trabajo, organizados en torno a tres temas. El primero girará en torno al concepto de verdad formal en relación con la DIET y el modo cómo la articulación de la analítica y dialéctica se explica a partir de su principio rector, así como de los conceptos metodológicos de *canon* y *organon*. El segundo se articulará en torno a la explicación que Kant ofrece sobre el error en la *KrV* y los problemas que plantea. Finalmente, el tercero se centrará en el significado de la solución de la antinomia en relación con el tema de la 'reflexión del uso crítico de la razón'

I. Bajo el supuesto fundamental de la DIET según el cual *el entendimiento y la razón no pueden contradecir sus propias leyes* 'toda verdad es parcial' porque un 'error total' significaría una contradicción completa de las leyes del entendimiento y de la razón. Desde esta perspectiva –*el problema del error y, por ende, también el de la verdad*– dejan de ser un asunto exclusivamente relacionado con la verdad trascendental, asociada a la fundamentación del conocimiento objetivo, y el problema del error deja de ser un problema menor en su vínculo con 'la ilusión trascendental', lo que no significa que la DIET no los contemple. Por el contrario, al referirse esta al juicio errado como aquel que no puede constituir un error total en tanto producto del entendimiento, se evidencia que se trata de una doctrina que opera como profunda convicción sobre las posibilidades de la razón; pero, a la vez, que es meditada sostenidamente y formulada acorde con los lineamientos centrales de la *KrV*. Del mismo modo, al plantear esta la conformidad de los principios de la razón en términos de la imposibilidad de contradicción de dichos principios, naturalmente suscita también la pregunta por la antinomia de la razón. De acuerdo con la investigación llevada a cabo para este trabajo es posible afirmar como resultado general, que la lectura de la *KrV* bajo la pauta interpretativa de la DIET sitúa la reflexión sobre cada uno de los niveles en los que operan las leyes de la lógica, poniendo de relieve el papel que cumple el *criterio de la verdad formal* entendido como *la conformidad de los principios del entendimiento y la razón*. Se trata de un criterio que es indesligable del papel que cumplen: 1) los principios lógicos de todo pensar, 2) los principios lógico-trascendentales que constituyen la 'verdad trascendental', 3) la función catártica que cumple la dialéctica entendida como disciplina y 4) la conformidad a fin que exigen los principios de la razón en su uso regulativo.

Son tres las aproximaciones que han permitido evidenciar la relevancia del criterio formal de la verdad en la configuración y concepción de la *KrV*. Todas ellas tienen apoyo en consideraciones de tipo evolutivo o historiográfico y hermenéuticas respecto a la obra publicada, pero dentro de un marco de referencia y objetivo sistemáticos. La primera aproximación se centra en el mismo concepto de verdad formal. Para ello nos hemos hecho eco de la importante contribución de Mirella Capozzi sobre un momento clave en la configuración de la lógica de Kant respecto al 'concepto de verdad' que es consistente con el análisis de la división de la lógica que se ofrece en este trabajo, así como con la investigación realizada sobre el par conceptual *canon*/*organon* y lo que revela nuestro estudio sobre la significativa mutación del concepto de *apparentia*. De acuerdo con la autora y, tal como se puede constatar en la *Reflexion 2145*, recién después de 1775 se habría producido una silenciosa transformación en la concepción de la 'verdad lógica' en Kant. Hasta ese momento este mantiene una concepción

representativa de la 'verdad lógica' que corresponde a la 'verdad efectiva'. La transformación consistirá en que la 'verdad lógica' cederá su lugar a la *verdad formal* tal como es entendida en la *KrV*, mientras que la 'verdad lógica' pasará a significar la 'verdad nominal', es decir, la mera definición de la verdad entendida como 'correspondencia del conocimiento con el objeto'. A partir de aquí se hace evidente que la única certeza con la que cuenta Kant para edificar su lógica es la conformidad del entendimiento y la razón con sus propias leyes, es decir, la concepción de *verdad formal*.

Sin embargo, en la medida en que la verdad formal es expresamente identificada en la *KrV* con el criterio meramente lógico de la verdad formal y puesta en relación con los principios lógico-formales del pensar, nuestra interpretación considera que no es ese el sentido en el que este principio opera como fundamento de la DIET sino el que tiene que ver con la *concordancia de todos los principios universales y necesarios que emanan del entendimiento y la razón*. Por ello se ha hecho necesario distinguir entre un 'sentido débil' y un 'sentido fuerte' de la verdad formal. Ambos están presentes en la *KrV*. El sentido débil es el que simplemente lo identifica con el carácter limitado u operativo de los principios lógico-formales del pensar y el sentido fuerte es el que explícita o implícitamente informa de la imposibilidad de que algo pueda ser juzgado sin contradecir al entendimiento, a la razón, a todo pensamiento o el que obligue a que algo deba transformarse para hacerse concordante con el entendimiento o la razón. Solo así es posible que la DIET opere como supuesto y fundamento, pues de lo contrario se entraría en un círculo vicioso al no saber qué es primero. En la medida en que la DIET se pronuncia radicalmente sobre la confianza y la seguridad que los principios del entendimiento y la razón nos pueden proporcionar bajo los conceptos de 'verdad parcial' y 'error total', se constituye en la piedra angular sobre el que se funda no solo la lógica trascendental sino la misma filosofía crítica.

Ahora bien, hay dos razones por las que la importancia de la verdad formal en el sentido precisado ha sido relegada a un segundo plano: 1) A diferencia de la *Logik*, que sí presenta la *Analítica* correspondiente a la lógica general como una 'lógica de la verdad formal', en la *KrV* solo la *Analítica trascendental* es presentada como una 'lógica de la verdad'; 2) A pesar de que lo expuesto en la *KrV* es plenamente compatible con lo explicado en la *Logik* y se aproxima incluso más a la formulación por vía negativa del principio de concordancia de las leyes del entendimiento y la razón que comparte con la DIET, el principio pasa desapercibido porque la exposición en la que este es formulado está orientada al problema del criterio de verdad y a la crítica a la concepción de verdad nominal. Está claro que el objetivo principal de Kant en este contexto es contrastarlo en tanto condición negativa de la verdad con un criterio que, aunque no pueda ofrecer tampoco un criterio material de verdad, al menos lo haga posible. Como se sabe, ese criterio o, más bien, conjunto de condiciones de posibilidad, lo ofrecerá: la verdad trascendental.

La segunda aproximación muestra que la reflexión de los conceptos de *canon* y *organon*, principalmente asociados en la versión madura de la *KrV*, el primero, al adecuado uso de las reglas del entendimiento y, el segundo, a la ampliación del conocimiento ilegítimo, juegan en su contraposición un papel normativo y delimitativo decisivo de la lógica en analítica y dialéctica. Sin embargo, una mirada evolutiva ha permitido evidenciar que si bien el *canon* estuvo asociado como lógica formal a la analítica a la par que la dialéctica se perfiló en los primeros años de la década de 1770 ya como crítica y sofística, esta siguió siendo concebida por Kant como una lógica práctica general encargada de la crítica del conocimiento, muy probablemente hasta después de 1775, tal como lo muestra el análisis de la *Reflexion 1579*. Son varias las consecuencias que se extraen de esta constatación: a) la analítica como lógica formal tenía su contraparte práctica en la dialéctica, b) la dialéctica solo se integrará a la lógica formal

como tal una vez que la lógica práctica se desligue de ella, c) al dejar de ser práctica, la dialéctica ya no tendrá que ocuparse de la crítica de la aplicación de la analítica, sino que aquella será un catártico de la razón, c) sin embargo, para que la analítica deje de tener una disciplina que se encargue de la crítica de la aplicación de sus reglas, primero tiene que ocurrir que Kant defina el 'conocimiento puro' como 'objeto' de una lógica general trascendental, respecto a la cual la lógica formal solo se ocupe de las reglas formales del pensar, d) solo cuando lo anterior ocurra el concepto de *organon* en su sentido de ampliación del conocimiento quedará completamente al margen de la lógica. Dejando por ahora de lado la explicación de cómo queda configurada la división de la lógica para ofrecerla en la tercera aproximación, el análisis expuesto permite confirmar y ampliar la redefinición interna que respecto a la concepción de la lógica en general y de la 'verdad lógica' como *verdad formal* se va a producir todavía después de 1775. El vigoroso fortalecimiento que se va a dar de la *verdad formal* y lo que ella significa respecto de la verdad como correspondencia es también consistente con otra redefinición que paralelamente se va dando respecto a la concepción de *'apparentia'*. La acepción más consistente que tiene este término en la *Dissertatio* de 1770 y en la *Reflexion 2247* [1773 - 1775] es la de fenómeno (*Erscheinung*). Sin embargo, lo más notable es que entre el período de la *Dissertatio* y de la *Reflexion 2247* se puede apreciar cómo la concepción representativa que se tiene del fenómeno respecto a la cosa misma incluso a nivel sensible ya comienza a evolucionar de lo verdadero –como representación fiel de las cosas– al 'tener por verdadero' y se va asociando en paralelo también con la *apparentia* que se da en el juicio.

La tercera aproximación se concentrará en recoger los resultados más importantes relacionados con la división de la lógica. Las aproximaciones previas han permitido poner de relieve que la división de la lógica en general y trascendental, así como la división de cada una en analítica y dialéctica, del mismo modo que la división de lógica elemental o general y lógica práctica, alcanzan su configuración definitiva en la *KrV* por un proceso en el que los elementos de una y otra se van determinando mutuamente sin que, por lo menos, en el caso de la lógica general y la lógica trascendental se pueda establecer una prelación temporal de la lógica general respecto de la lógica trascendental. Ambas lógicas son generales y se relacionan con principios puros, pero mientras la primera se ocupa de un tipo de conocimiento que abstrae del tipo de representaciones independientemente de su origen, la segunda se ocupa de un tipo de conocimiento puro que, por contraste, no es dado para el uso lógico, sino adquirido de las fuentes del entendimiento con ocasión de la experiencia. Si bien en este trabajo no se ha tratado la deducción metafísica de las categorías ni tampoco se ha tratado en profundidad la teoría de la adquisición originaria, sí se ha presentado la deducción de las ideas de la razón por analogía con ese concepto como una adquisición originaria de la razón con ocasión de la actividad prosilogística y del principio sintético de la razón.

La división interna de la lógica general y la lógica trascendental en analítica y dialéctica ha sido especialmente tratada a partir de la distinción metodológica *canon*/*organon* así como del concepto de disciplina porque es lo que permite entender el concepto de crítica como propedeútica, es decir, como método y preparación para la ciencia, pero sobre todo como normativa del *canon* y de la disciplina, con la diferencia de que la segunda no está referida a objetos y por lo tanto su función es principalmente correctiva y preventiva. Uno de los resultados más importantes de este trabajo lo proporciona el concepto de *organon* pese a que su función es negativa, es decir, dice lo que la lógica no deber ser. La contraposición que ejerce este concepto frente a la analítica de la lógica formal entendida como *canon* para la evaluación del entendimiento y en el caso de la analítica trascendental como *canon* para la evaluación del uso hiperfísico del entendimiento, posibilita pensar los usos ilegítimos de estas no respecto a principios sino a la 'contradicción del objeto'. Como consecuencia, la dialéctica tanto en su

nivel formal como trascendental se entenderá como el producto de la contradicción del objeto: un conocimiento engañoso que corresponde a la lógica de la ilusión. Sobre la base de la comprensión de esta dupla conceptual *canon/organon* y tomando en cuenta el principio fundamental de la DIET así como la expresa exigencia de imposibilidad de contradicción, se explica la articulación interna de la lógica tanto general como trascendental en analítica y dialéctica, a partir de una idea central sobre la que pivotan metodológicamente la consideración de los conceptos contrapuestos de lo objetivo y lo engañoso entre los cuáles se dan una serie de consideraciones sobre el significado de error parcial y total. Sin embargo, ha sido importante mostrar que si bien todo uso de la lógica como *canon* independientemente de si es formal o trascendental es dialéctico, la posibilidad de contradicción del objeto, que se anuncia ya en la parte analítica de la lógica formal en la *KrV*, solo cobra sentido desde el planteamiento crítico y en la progresión expositiva una vez que está garantizada y afirmada la lógica formal y la certeza del principio de concordancia con las leyes del entendimiento y la razón. Sin embargo, al ser esta solo de utilidad negativa para el descubrimiento del error, debe encontrar el criterio de lo objetivo en su doble sentido: objetual y de validez objetiva. Criterio que la lógica trascendental en su parte analítica define como el conjunto de condiciones de posibilidad del objeto de una experiencia posible: la verdad trascendental. En síntesis, la forma cómo la posibilidad de que aun contradiciendo 'el objeto' y la 'lógica de la verdad' el error no sea absoluto ni en el plano empírico ni en el plano metafísico bajo la mirada de la DIET, parece poder articularse así: a) la posibilidad de que los principios lógicos contradigan al objeto en general, b) la imposibilidad de contradecir la 'lógica de la verdad' sin contradecir el objeto y c) la indagación sobre la posibilidad de que la razón se contradiga a sí misma. Bajo este esquema, la más problemática paradójicamente no es la tercera porque de ella se encarga la crítica de la dialéctica entendida como disciplina y de acuerdo con la solución regulativa que se ha mostrado en este trabajo, el principio de conformidad de la razón con sus leyes es una de las formas como la DIET está eminentemente presente. Tampoco es problemática la primera porque se trata de la posibilidad contemplada por el criterio lógico de verdad que está en más evidente e íntima conexión con la DIET. No ocurre lo mismo con los principios de la 'lógica de la verdad' o verdad trascendental. Pues, si contradecirla significa perder toda verdad (*KrV* A 63/B 88) la pregunta que surge es dónde queda el error parcial. La respuesta que propone nuestro trabajo es que, al nivel originario de los principios del entendimiento, gracias a los que se erige la 'verdad trascendental', ningún error es posible porque esto significaría que, o bien los mismos principios que fundan la posibilidad del conocimiento son errados, o bien que ellos contradicen al objeto, es decir, a las condiciones de posibilidad solo bajo las cuáles algo puede ser pensado como tal. En el primer caso, ningún objeto podría conocerse y en el segundo caso, surgiría una ilusión, pues se buscaría determinar un objeto al que no correspondería ninguna intuición sensible, la única de la que es capaz el ser humano para Kant. La falta de verdad alude a la pérdida de referencia a la verdad efectiva o material. Sin embargo, dentro de las coordenadas en las que estos principios son capaces de producir verdad efectiva, tanto la verdad como el error son posibles. Ahora bien, ello no significa que, producido el quebrantamiento del *canon* del conocimiento, el pensar dialéctico o engañoso no pueda ser explicado en conexión con el error que se asocia a él. Se trata del error que en este trabajo se ha denominado 'error metafísico' y cuyo objeto de estudio es el error vinculado con la apariencia ilusoria. Si bien esta se produce cuando se utiliza *el canon* del entendimiento puro como un *organon*, la única capaz de descubrirla como apariencia ilusoria trascendental es la dialéctica en tanto *crítica de la apariencia ilusoria trascendental*, y esto supone adoptar un enfoque completamente distinto al metodológico de la distinción entre *canon* y *organon*.

II. Corresponde ahora centrarse en los problemas que plantea el tema de error tal cómo está expuesto en la *KrV*. Esto no significa que se dejen de lado las explicaciones de los textos estudiados, por el contrario, este enfoque mostrará cuán necesario es complementar su tratamiento con otras obras publicadas y con el legado póstumo. Enumeraré los problemas y luego me detendré en cada uno para explicar el resultado obtenido. 1) El lugar de su exposición en la obra. 2) La ausencia de una definición. 3) La deficiente articulación entre la explicación del origen del error y el origen de la ilusión trascendental. 4) El lugar de la apariencia en el juicio. 5) La confusa referencia a la reflexión trascendental en la explicación del tema del error y su vaga relación con el concepto de investigación

1) La pregunta sobre el lugar de la exposición del error al inicio de la dialéctica trascendental y no en la analítica como contraparte del tema de la verdad tiene dos respuestas. Una está relacionada con el interés de Kant por descubrir el error en los fundamentos de la metafísica como un motivo sobre el que se erige su proyecto crítico y que puede constatarse en diferentes pasajes de la *KrV,* así como en la temprana búsqueda de un método propio para esta ciencia, tal como se puede reconstruir a partir del estudio de textos como el *Nachricht*, los *Träume*, la *Dissertatio*, así como la misma orientación propedéutica de la *KrV* y de la dialéctica como disciplina. Sin embargo, desde el punto de vista expositivo y sistemático de la *KrV*, la razón que nuestra interpretación considera más plausible está relacionada con la imposibilidad de determinar en la analítica un criterio universal y material de la verdad. Solo cuando se haya podido establecer dicho criterio o, más bien, el marco conceptual donde se haga posible explicar la verdad, la explicación del error tendrá un lugar. Como balance de estas dos respuestas es posible afirmar que si bien la necesidad de determinar las condiciones de posibilidad de la verdad material para recién poder dar una explicación sobre el error en la *Dialéctica trascendental*, pueden hacer pensar que tanto la verdad como el error son temas subsidiarios del problema del conocimiento en Kant; bajo la perspectiva que introduce la DIET y la ya señalada preocupación de Kant por el error en la metafísica, es posible más bien hacer la lectura inversa: que la visión que Kant ya tiene de los problemas en la metafísica y de haber dado con la respuesta sobre la fuente del error en ella es lo que determina y condiciona la reflexión sobre la verdad.

2) La *KrV* no ofrece una definición del error en su exposición del tema, a pesar de que los planteamientos básicos de su concepción aparecen expuestos de manera muy similar en la *Logik y* en las *Vorlesungen*, las cuáles sí contienen una definición de él. El error es definido en general como la falsedad que es tenida por verdadera. No obstante, si bien no hay una definición de este tipo en la *KrV*, sí hay una definición de lo falso como lo que no concuerda con el objeto. A partir de estas dos constataciones en el primer capítulo de la tesis se ha podido establecer que algunos matices en las formulaciones de las *Vorlesungen über Logik* permiten afirmar que ha habido una reflexión sostenida de Kant en el tiempo en la que predomina inicialmente la oposición de la falsedad a la verdad, pero que en el período posterior a la *KrV* se desplaza a la oposición del error a verdad. La *Logik Busolt* que es la fuente de esta información permite comprender la definición de juicio errado que ofrece la *Logik* como 'aquel que confunde la apariencia de verdad con la verdad misma' y que aporta luz desde el punto de vista lógico y epistémico sobre la afirmación de Kant en la *KrV,* de que la apariencia tiene también su lugar en el juicio. Más resultados sobre este tema se recogen en el punto 4), pero antes es importante señalar dos cuestiones que se pueden colegir de esta aproximación. La primera tiene que ver con el hecho de que la reflexión temprana de Kant sobre la verdad y la falsedad es bastante cercana a Meier y todo parece indicar que es a partir de la reflexión sobre la falsedad total y la falsedad parcial en este autor, que Kant empieza a elaborar su concepción de la DIET, pero llevando su reflexión al plano del error. La segunda y más importante tiene que ver con que

precisamente esa evolución que va de la oposición de lo falso a lo verdadero a la oposición del error a la verdad, parece recoger en el pensamiento de Kant la complejidad que ha adquirido su reflexión sobre error en relación con el juicio y la apariencia. No solo lo falso en un juicio errado formaría parte de lo aparente sino un amplio espectro de percepciones y opiniones sobre la realidad no lo suficientemente reflexionadas. Si la oposición de lo falso a lo verdadero parece válida en la lógica formal, respecto a la lógica trascendental resulta completamente insuficiente; no así el error.

3) La exposición del origen del error en la *KrV* ofrece la dificultad adicional de que presenta una primera explicación del origen del error en la confusión de los principios subjetivos con los principios objetivos del juicio, que se explica por el influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento, pero en el mismo apartado proporciona otra explicación sobre el origen de la ilusión trascendental cuyo asiento es la razón, sin un mayor desarrollo de cómo articula un tema respecto al otro. La dificultad que ofrece el texto es tal que una autora como Michelle Grier ve en él dos explicaciones distintas sobre el error que admite, al menos, como no incompatibles. Aunque en este trabajo se comparte en gran medida la interpretación de Grier sobre distintos aspectos relacionados con este tema, en discusión con ella se sostiene que lo que ofrece Kant es una progresión expositiva en la cual primero se da una explicación general sobre el error, cuyo principal rasgo es residir en el juicio, para luego introducir la explicación de la ilusión trascendental, según la cual, la necesidad meramente subjetiva de nuestra razón de una cierta conexión de nuestros conceptos en beneficio del entendimiento es tenida por una necesidad objetiva de la determinación de las cosas en sí mismas. Mi crítica a la autora apunta a que no distingue suficientemente entre error e ilusión, pero sobre todo al hecho de que, al no hacerlo, se pierde de vista la capacidad de la razón para reconducir su tendencia dialéctica a través del juicio. Su solución pareciera dejar así a la razón desvinculada del juicio precisamente en lo que compete a la capacidad de juzgar de esta, en su actividad reflexiva y normativa, tanto para prevenir el error como para corregirlo y, por esa vía, para reencontrar la 'verdad de sus principios', aspecto que se hace mucho más claro a la luz de la DIET. Este punto se articula con el resultado de la solución de la antinomia en el punto 6).

4) El lugar de la apariencia en el juicio es un tema que ha merecido una especial atención en este trabajo porque junto con la explicación que proporciona Kant sobre el origen del error en la confusión de los principios subjetivos con los principios objetivos del juicio, se torna bastante inasible y hasta enigmático para comprender el origen del error con los elementos que proporciona la *KrV* en el pasaje donde el tema es expuesto. En la medida en que la explicación que Kant ofrece está orientada a crear el marco general para introducir el tema de la apariencia ilusoria trascendental, se deja traslucir que situar la verdad, la apariencia y el error en el juicio, es un punto de apoyo argumental importante, pero que queda sin explicación tanto en lo que compete a su relación con la apariencia ilusoria empírica como a su relación con la apariencia ilusoria trascendental.

Si bien la explicación sobre el origen del error es una cuestión dejada de lado por Kant expresamente en la *KrV*, por considerarla como parte de los temas de los que se ocupa la lógica aplicada entendida como psicoantropología, no es tan claro que el tema de la apariencia en tanto tiene su lugar en el juicio esté completamente fuera de la lógica trascendental o, por lo menos, que no deba atenderse si se pretende entender cabalmente el papel de la reflexión y de la investigación trascendentales. Sin embargo, el haberle dedicado algunos apartados en este trabajo se justifica en relación con algunas razones que forman parte de los resultados de esta tesis. El primero consiste en que el interés por el tema de la apariencia en el juicio ha permitido profundizar en el estudio evolutivo de aquel concepto, siguiendo el rastro de la versión latina de *apparentia ya* presente en la *Dissertatio* de 1770. El término evoluciona entre 1770 y 1778

en su acepción de fenómeno (*Erscheinung*), fluctuando desde los primeros años entre ése y el concepto de apariencia de verdad (*apparentia* [*Schein*]), es decir, la que es propia del 'tener por verdadero', hasta convertirse en la 'primera apariencia' (*erste Schein*): *apparentia,* en el sentido de *Anschein*: 'lo apariencial' o 'modo subjetivo de representación del juicio', distinguiéndose a su vez de la apariencia natural (*natürlicher Schein*) que es la 'apariencia trascendental'. Este trazado evolutivo ofrece sustento para importantes conclusiones de diferente orden relacionadas con el tema del error. El más importante en relación con el texto donde se expone la ilusión trascendental en la *KrV*, tiene que ver con la distinción entre la apariencia en el sentido del 'modo subjetivo de representación' (*Anschein*) –asociada a los juicios sobre percepciones en general– y la 'apariencia natural' que es la 'apariencia trascendental', cuya analogía con la ilusión óptica es bastante conocida. El otro sentido de *apparentia* del juicio, que es la del tener por verdadero, no es, sin embargo, menos importante, porque es la que se contempla desde el punto de vista de los grados de certeza, es decir, de los fundamentos subjetivos y objetivos para sostener un juicio. Por lo tanto, es relevante para el problema del error en relación con el criterio externo de la verdad, específicamente por la utilidad que tiene en Kant el criterio intersubjetivo de verdad para salir del estado de persuasión.

El segundo resultado en relación con el estudio del vínculo entre la apariencia y el juicio es producto del análisis de algunos pasajes de la obra publicada de Kant como los *Fortschritte* y los *Prolegomena* y se ha consolidado con el resultado anterior. Plantea la interpretación de que la distinción de los juicios de percepción y los juicios de experiencia en los *Prolegomena* permite dar una explicación del error en el juicio empírico ausente en la *KrV*. En este trabajo afirmamos que en la confusión de los principios subjetivos con los principios objetivos que se da en el juicio empírico, el principio subjetivo que se confunde es precisamente el *Anschein, apparentia o erste Schein* en su significado de 'modo subjetivo de representación' por falta de una 'reflexión comparativa crítica' de los principios que entran en juego para hacer el conocimiento adecuado. Respecto a la *KrV* esta explicación encuentra su sustento en un pasaje de las analogías de la experiencia. Bajo nuestra interpretación, a pesar de que la distinción entre 'juicios de percepción' y 'juicios de experiencia' está sin duda principalmente dirigida a la estrategia de Kant en los *Prolegomena* para fundamentar la necesidad de las categorías mostrando que sin ellas solo tendríamos enlaces meramente subjetivos; esa misma distinción cumple también la función de mostrar que en el marco de su idealismo crítico es posible distinguir error y verdad en la medida en que es posible distinguir un orden objetivo de un orden subjetivo de representación y, por ende, que su concepción representacionalista del espacio y el tiempo no convierten al mundo en una apariencia ilusoria.

El tercer resultado ha ido un poco más lejos respecto de dar cuenta del error y la apariencia en el juicio empírico. Se ha obtenido en el marco del estudio de los juicios provisionales. El estudio de estos juicios es de una sorprendente actualidad respecto a la filosofía hermenéutica como lo mostró ya hace casi dos décadas Svendsen. Ellos están permanentemente presentes en todo juzgar y representan su dimensión previa, perspectivística y correctiva. En virtud de ello, cumplen un doble papel: autocorrectivo y catártico, en tanto surgen de la consciencia de tener razones insuficientes para juzgar de modo determinante, pero también heurístico en tanto anticipan esbozos de los objetos que tienen en frente o hipótesis para la investigación. Se trata de un tema que tiene múltiples rendimientos y posibilidades de iluminar diferentes aspectos del pensamiento de Kant, que si bien escapan a los límites que el tema de este trabajo exige, sí nos ha permitido plantear un vínculo, por un lado, con el tema de los juicios de percepción y de experiencia y, por otro lado, con el tema de los prejuicios. Siguiendo de cerca los trabajos Svendsen sobre este tema, así como los de autores como La Rocca, Capozzi, Regvald y De Mingo, se ha planteado en este trabajo que estos juicios son juicios precursores de los juicios

reflexionantes en su diferencia con los juicios determinantes. Su vínculo con la distinción entre los 'juicios de percepción' y los 'juicios de experiencia' y el problema que esta distinción presenta respecto a su compatibilidad con las enseñanzas de la deducción trascendental de B en *KrV*, ha permitido esbozar una interpretación sobre un tema que por su naturaleza permanece abierto al debate. Bajo esa clave sostengo en este trabajo que las incongruencias que presenta la distinción de los 'juicios de percepción' con los 'juicios de experiencia' con las enseñanzas de la *KrV* se debe a un solapamiento con la concepción del par conceptual juicio provisional/juicio determinante en un esfuerzo de Kant por dar cuenta de la objetividad empírica en un momento que está consolidando su propia lógica trascendental. Finalmente, si bien concuerdo con Svendsen en que mientras los 'juicios provisionales' en relación con los 'juicios determinantes', tendrían una intencionalidad de objetividad específica y los 'juicios de percepción' en relación con los 'juicios de experiencia' apuntan a una objetividad en general, a diferencia del autor que sitúa el 'juicio de percepción' como un momento puntual de impresión del 'juicio de experiencia', considero que los procesos que corresponden a ambos pares pueden explicarse en simultáneo. El del juicio provisional operaría intencionalmente y tendría una anterioridad temporal respecto al juicio determinante, mientras que los 'juicios de percepción' tendrían una suerte de anterioridad material pero no trascendental respecto al 'juicio de experiencia' y se darían de manera solo pasiva.

5) Según se adelantó, el quinto problema que plantea la explicación del error en la *KrV,* tiene que ver con la confusa referencia a la 'reflexión trascendental', la cual no se hace más clara cuando se acude a la sección de la *KrV* donde se trata este tema y se la distingue del concepto de investigación en uno de los pocos pasajes de la *KrV* donde Kant hace una referencia velada al prejuicio. Por dicha razón, el esclarecimiento de la reflexión trascendental ha sido tratado en su conexión y contraste con dicho tema. Dado el interés que tienen estos temas para explicar el error metafísico y su forma de contrarrestarlo en concordancia con la perspectiva de la DIET, serán integrados en la tercera y última parte anunciada al inicio de esta exposición, que es la que sigue.

III. En el apartado de la *KrV* donde se expone el tema del error y de la ilusión trascendental, Kant introduce la referencia a la reflexión trascendental después de haber explicado el error en el juicio por efecto de dos fuerzas que por sí solas no yerran: la sensibilidad y el entendimiento. De manera específica, le atribuye a la sensibilidad el desvío de las leyes del entendimiento y, frente a ello, plantea la necesidad de llevar a cabo la tarea de asignarle a cada representación la facultad de origen, una tarea que debe darse por una reflexión trascendental. Si bien es posible tratar de interpretar este pasaje ciñéndose a la crítica que este tema conlleva de la filosofía de pensadores como Locke y Leibniz, la vía que se ha tomado en este trabajo es otra. La razón de ello es que bajo la perspectiva que introduce la DIET, el interés de su estudio se ha centrado en su relación con la crítica y el papel sistemático que la reflexión trascendental cumple en ella, en el marco de una reflexión más elevada que aquí se ha propuesto denominar como la 'reflexión del uso crítico de la razón'. Esta parte de la investigación consta de dos pasos y los resultados se expondrán en torno a ellos: 1) la estrategia de oponer el prejuicio entendido como el mecanismo de la razón pasiva a la reflexión trascendental; 2) El significado de la solución de la antinomia desde el enfoque de la DIET.

1) La pregunta que se ha querido responder con la estrategia de oponer el prejuicio a la reflexión trascendental es: por qué Kant plantea la reflexión trascendental como un antídoto contra el error principalmente metafísico, es decir, cuando se juzga sobre juicios sintéticos puros, sin explicar cómo opera dicha reflexión en relación con el juicio. Más aún, la referencia velada al prejuicio en el apartado sobre la reflexión trascendental, cuando se menciona la costumbre y la inclinación, dejan sin saber el estatuto judicativo de este ni de la relación entre

la reflexión comparativa que se da en todo juicio respecto a la reflexión trascendental, ni tampoco respecto al papel de la investigación al que también se alude en ese contexto. El resultado de la aproximación al prejuicio es probablemente el más sorprendente porque muestra una meditación sostenida de Kant sobre este tema en sus *Vorlesungen* y *Reflexionen* que guardan una íntima conexión con la reflexión sobre el error, así como con los conceptos de reflexión e investigación, al punto que, por momentos, las explicaciones de un tópico parecen identificarse o solaparse con las del otro. El prejuicio en tanto origen del error es caracterizado de múltiples formas, desde aquella que lo explica como el mecanismo de una razón pasiva que engloba la inclinación, la costumbre y la imitación, a la que lo explica como el 'principio', 'máxima' o la 'apariencia como principio' para un juicio errado, pero negándole el estatuto de juicio. Si bien el prejuicio puede dar origen a un juicio provisional verdadero en su contenido o a un juicio determinante, el solo hecho de estar basado en un principio subjetivo lo hace ilegítimo. El problema que presenta la caracterización del prejuicio como el mecanismo de una razón pasiva, si no se explora suficientemente el tema en las *Vorlesungen über Logik*, es que acentúa la oposición entre prejuicio y reflexión, entre determinación meramente causal de la dimensión anímica *versus* razón. Sin embargo, el análisis del estudio comparado de las fuentes y de manera decisiva la *Logik Philippi* (Cf. AA 24: 424) permite establecer que no se trata de que en los prejuicios no haya una reflexión comparativa, lo que en realidad no hay es una 'reflexión comparativa crítica' respecto a una 'norma establecida' que proviene de la costumbre, la imitación o la inclinación. Existe comparación, pero no con las leyes de la razón sino con una ley asumida. El otro resultado que arroja esta aproximación es que en los textos de datación cercana a la *KrV* como la *Enzyklopädie* y la *Warschauer Logik* se acentúa notablemente la idea de reflexión, no solo como comparación con los principios del entendimiento o la razón, sino respecto a las facultades de conocimiento de la sensibilidad y del entendimiento y, sin embargo, en textos posteriores se vuelve sobre la idea de comparación en relación con principios de la razón. Este dato no es baladí, pues muestra que Kant está tejiendo su explicación sobre el prejuicio al hilo de su reflexión sobre el error y en estrecha conexión con la explicación de que este se produce por el influjo de la sensibilidad sobre el entendimiento. Así mismo, en la *Warschauer Logik* se confirma con más detalle la explicación dada en la *KrV* de que la investigación es una segunda condición para evitar el error. La conclusión más importante que este trabajo ofrece en relación con los problemas planteados es que si bien los conceptos de reflexión e investigación son claves para entender cómo opera el prejuicio y su forma de contrarrestarlo en general, la *KrV* transforma esa mera reflexión comparativa que acompaña a todo juicio e incluso al prejuicio –en reflexión trascendental– otorgándole una dimensión normativa para hacerla congruente con lo que concibe como un canon del entendimiento y una disciplina de la razón especulativa.

2) El significado de la solución de la antinomia desde el enfoque de la DIET conduce a tres resultados específicos en su relación con el error y a un tercero de carácter sistemático. El primero está relacionado con el *prejuicio común* en el que se funda la condición inadmisible en la que descansa el falso dilema al que conducen las posiciones que sostienen que el mundo es finito o que el mundo es infinito. La condición inadmisible consiste en tomar los fenómenos como cosas en sí mismas y el mundo como un conjunto de fenómenos dados como un todo en sí, independientemente de nuestras representaciones. El segundo tiene que ver con la *naturaleza dialéctica de la razón* como lo muestra la consideración matemática en la solución de la antinomia. La exigencia de Kant de referirse al mundo como algo infinito o como algo no-infinito refleja perfectamente el hecho de que el mundo tomado como un todo no pueda ser medido. Sin embargo, el que *la finitud de nuestro conocimiento* nos señale que el mundo en su conjunto es inabarcable y, por otro lado, el que la razón tenga la necesidad de absoluta

completud, ponen de manifiesto esa tendencia dialéctica connatural a la razón. El tercero, es el que introduce el principio regulativo del uso empírico del entendimiento de la idea cosmológica y con él se ofrecerá la conclusión final.

En relación con el prejuicio nuestro trabajo suscribe la tesis de Schneiders, según la cual, el prejuicio es un concepto derivado del concepto de subrepción. Esta tesis es consistente con la referencia que la *Dissertatio* de 1770 hace al prejuicio asociándolo directamente al vicio de subrepción, así como también la referencia al prejuicio como *vitium subreptionis* en la *Logik Busolt*. Ambas tienen especial relevancia para nuestra interpretación del papel que juega el prejuicio en relación con la solución de la antinomia y la forma cómo a partir de la DIET se puede entender el desafío de esta para la razón. El estudio del prejuicio contrapuesto a la 'reflexión trascendental' ha revelado este tipo de reflexión como el principal antídoto contra el error metafísico en la *KrV*. Nuestro trabajo plantea que el lugar que jugaba en la *Dissertatio* el principio que emanaba del *criterium veritatis* para evitar la confusión de lo sensible con lo inteligible lo ocupa en la *KrV* la 'reflexión trascendental'. En ese sentido, si bien aquí no se ha entrado en la polémica sobre si la solución al conflicto antinómico es lo que le dio a Kant la 'gran luz' del año 1769 a la que hace referencia en la *Reflexion 5037,* se ofrece una razón más para apoyar, al menos, parcialmente, la propuesta de Norbert Hinske (1993), según la cual, fue el descubrimiento de que el fundamento común de las cuatro antinomias descansaba en el prejuicio que toma el fenómeno como 'cosa en sí', lo que Kant ya había vislumbrado hacia 1769. La constante referencia de Kant en los pasajes de sus *Vorlesungen* donde explica el prejuicio en relación con la 'reflexión' y señala que la 'investigación' es necesaria para encontrar los fundamentos de la verdad y, por ende, también del error, adquiere pleno sentido cuando se lee en el apartado sobre la distinción entre *phaenomena* y *noumena* la referencia a la *investigación trascendental* como aquella gracias a la cual la razón puede reflexionar sobre las fuentes de su propio conocimiento y ponerse límites, acción que no puede realizar el entendimiento. Nuestra interpretación de la DIET en este trabajo se articula en buena medida en torno a la comprensión de esa exclusiva potestad de la razón que se ha propuesto denominar: 'reflexión del uso crítico de la razón'. A partir de esta, la división de la lógica en analítica y dialéctica se comprenden también desde la perspectiva de la ilusión y del error metafísico. Respecto a ella, la reflexión trascendental es solo una de sus modalidades y no la más elevada.

Paso ahora al segundo significado de la solución de la antinomia. La naturaleza dialéctica de la razón y la paradoja que encierra el que su tendencia al conocimiento la enfrente con la finitud de su intuición para abrazar la totalidad de las cosas, ha sido el canal privilegiado en este trabajo para mostrar la forma cómo la filosofía de Kant se hace cargo de la ilusión y de la posibilidad del error asumiéndolas en el seno de la propia razón, pero sin renunciar a una toma de posición antiescéptica. Es ese el sentido más genuino de la lectura de la *KrV* a la luz de la *Doctrina de la imposibilidad del error total*. Sin embargo, en este trabajo se ha puesto de relieve también otro sentido de finitud que contempla la DIET y es el que está íntimamente relacionado con la idea de una razón humana universal, que es la que llevada al plano mundano se entiende como una razón que, si bien es universal en tanto compartida, es siempre parcial y absolutamente necesitada de complementariedad con la razón de otros hombres ya sea para el disenso como para el consenso en el camino de la verdad. Si bien este trabajo no se ha ocupado de manera exhaustiva de los temas asociados a esa dimensión de la DIET, sí defiende, como se ha expuesto en la introducción de la tesis, que la propia *KrV* tanto en su proyecto configurador como en la estructura propia de la antinomia, es una obra maestra de ejercicio dialógico y de un espíritu profundamente intersubjetivo.

El tercer y más importante significado de la solución de la antinomia en relación con la DIET, es que, frente a la tendencia dialéctica, la solución para Kant pasa, entonces, no por eludir

la sed de infinito de la razón expresada en su progreso en el conocimiento, sino por evitar la contradicción. De allí que su reflexión sobre los tipos alternativos de regreso al infinito en las dos antinomias matemáticas, y, especialmente, en la segunda, tengan un especial interés no solo porque dan una salida abierta a la búsqueda de las condiciones en la series de composición y descomposición de los fenómenos, sino porque reorientan la tendencia de la razón a introducir un principio constitutivo por uno regulativo de manera viable, tomando también en consideración lo que significa el progreso en el conocimiento de los complejos niveles de organización de la naturaleza. Es la misma 'reflexión del uso crítico de la razón' que antes limitó el conocimiento, la que convierte así el principio dialéctico por el que se llegaba al conflicto de la razón consigo misma en uno doctrinal y por el que se declara en su lugar el sentido en el cual la razón concuerda consigo misma. En el caso específico de la antinomia es posible apreciar el modo cómo convergen en la DIET: a) la idea de una lógica como crítica del conocimiento para hacerlo concordante consigo mismo, b) la concepción de la unidad sistemática de los conocimientos del entendimiento como un nuevo criterio de la verdad de las reglas, c) la imposibilidad de que la razón vaya contra su destinación. Este es el espacio donde los científicos pueden postular sus objetos de investigación, desarrollar sus hipótesis, solucionar sus disputas y donde la verdad empírica puede abrirse paso.

Finalmente, cabe señalar que el presente trabajo abre algunas nuevas perspectivas de investigación. Entre las más importantes cabe mencionar las siguientes: 1) La relacionada con la lectura sistemática de la *KrV* desde el horizonte interpretativo de la DIET. Su desarrollo se ha limitado a ofrecer una lectura cuyo objetivo fue mostrar la compatibilidad de esta doctrina con la división de la lógica trascendental en analítica y dialéctica trascendentales, pero respecto a la segunda solo en lo que al problema de la antinomia de la razón se refiere. Si se toma en consideración que la dialéctica trascendental también contiene una crítica a la psicología racional y a la teología racional, su estudio bajo la perspectiva de la DIET podría ofrecer nuevos aportes para entender su relación con estos temas, tomando en consideración que, como se ha señalado en este trabajo, Kant ha ejemplificado la forma cómo debe proceder quien se rige según la convicción de la DIET en relación con las posturas respecto a la existencia de Dios (Cf. *PhilEnz*, AA 29: 23). Además, la aproximación al tema de la reflexión trascendental en conexión con el de los prejuicios y el concepto de apariencia ilusoria en sus diferentes sentidos, ha mostrado en toda su riqueza la meditación kantiana sobre la subjetividad, cuyo estudio podría verse potenciado considerando su crítica a la psicología racional en la *KrV*, así como la relación entre el yo empírico y el yo de la apercepción trascendental. Por otro lado, bajo el enfoque pragmático crítico de la formación del carácter y en el marco del pensamiento ilustrado presente en la *Anthropologie*, los finos análisis sobre el tema del prejuicio en su dimensión lógica llevados a cabo por Kant, se ofrecen como herramientas útiles para articular una teoría kantiana del prejuicio. 2) El tema de los juicios provisionales se ha estudiado por su interés en relación con el tema del error, tomando en consideración los diferentes aportes de los trabajos de Svendsen, La Rocca, Regvald, Capozzi y Vigo. En vista de que la interpretación propuesta para explicar por qué Kant no acertó a dar una explicación del conocimiento empírico del todo coherente con los planteamientos de su idealismo trascendental en la *KrV,* sostiene que lo que se habría dado es una suerte de solapamiento de la distinción de los juicios de percepción y los juicios de experiencia con la distinción de los juicios provisionales y los juicios determinantes; se ha sugerido que el intento de realizar una reconstrucción que pretenda ofrecer una explicación del conocimiento empírico en conexión con los planteamientos de la lógica trascendental debe darse desde una mirada no solo retrospectiva, es decir, basada en la solución alcanzada por Kant en la *KU*, sino también desde un enfoque evolutivo de dicho tema. Una tarea de ese tipo tendría que tener en cuenta la reflexión temprana de Kant sobre la estética, la

explicación de la formación del concepto empírico, el esquematismo, las mediaciones reflexivas presentes en el juzgar determinante, la doctrina de los trascendentales, pero también la consideración de los predicables en el marco de lo que Kant dejó abierto como la determinación completa del sistema crítico y, en conexión con ello, el concepto de movimiento, tal como se trata en los *Anfangsgründe*, así como la dimensión hipotética de los juicios provisionales, la cual no tendría por qué restringirse evidentemente a explorar la relación de los predicables con una ciencia como la física ni privilegiar un tipo de estos conceptos derivados de las categorías. 3) La distinción entre juicios provisionales y prejuicios bajo el enfoque de una hermenéutica crítica ha sido ya planteada por Svendsen (1999), pero su trabajo es aún poco conocido y puede dar lugar a un mayor desarrollo, principalmente en relación con la dimensión normativa que introduce el punto de vista crítico trascendental. 4) Esta perspectiva ya ha sido anticipada en la presentación de este trabajo, al plantear una posible relación entre la DIET y el problema del mal en el mundo y en la historia. De manera específica se trataría de responder a la pregunta sobre el juicio acerca del valor moral de acciones atroces y sistemáticas contra ciudadanos o pueblos: ¿podría hablarse de imposibilidad de un error total en relación con crímenes de lesa humanidad? Por otro lado, la extensión de la DIET al ámbito práctico podría ofrecer criterios para reflexionar, redefinir o eliminar conceptos jurídicos como, por ejemplo, el de 'permanente incapacidad moral'. Se trata de un concepto jurídico contemplado en el artículo 133 de la Constitución Política del Perú de 1993, como una de las causales de vacancia de la jefatura presidencial del estado. Si bien este concepto proviene del derecho francés (Meza: 2020) y en su acepción originaria no tenía que ver con el cuestionamiento sobre la conducta ética de un presidente, sino con la capacidad física e intelectual de una persona; a raíz de su uso para promover la vacancia de dos presidentes de este país en el último quinquenio, se ha suscitado un debate, en el que hay dos posiciones muy definidas entre los juristas. Una tradicional que aboga por mantener el significado originario de carácter psicologista de la norma y otra que tiene un enfoque evolutivo de las constituciones y considera que debería permitirse una interpretación más amplia que la original (Sotomayor: 2020). Los partidarios de la segunda opción, de acuerdo con el autor referido, están ante el enorme reto de definir la figura del concepto de 'permanente incapacidad moral' de modo tal que no se utilice de manera arbitraria y políticamente oportunista. Si bien para esta tarea se requiere del diálogo entre constitucionalistas, teóricos y filósofos del derecho desde sus propios marcos teóricos, considero que una concepción de la ética como la propuesta por Kant y, de manera específica, pensada en su relación con la DIET, introduciría un importante punto de vista en el debate con suficientes argumentos para enriquecer la discusión y para promover la eliminación del concepto de permanente incapacidad moral, así como su reemplazo, por otro, para faltas éticas graves, que no constituya en sí mismo un concepto lesivo a la dignidad de la persona en general. Se trata de un caso muy actual, frente al cual de manera inusitada la reflexión de Kant sobre un tema como la DIET parece cobrar no solo una gran actualidad sino cierta urgencia en la reflexión sobre una figura jurídica que ha generado una grave distorsión del sentido de la norma y ha tenido como consecuencia junto con otros factores, que en un quinquenio este país, dada la inestabilidad política generada por la promoción de dos vacancias presidenciales, haya tenido hasta cuatro presidentes y un tribunal constitucional incapaz de clarificar el sentido en el que debe interpretarse una norma tan polémica como cuestionable desde el punto de vista filosófico.

Ana Gutiérrez-Xivillé, con quien tuve la oportunidad de compartir algunas de mis inquietudes hace ya mucho tiempo, se ha hecho eco de un problema central de la DIET, aunque sin tratar esta doctrina de forma particular en su tesis doctoral sobre el concepto ético de autonomía en Kant a partir de una reconstrucción genética (2015). En su investigación, en la que entre otros aspectos trata del marco teórico-conceptual sobre el que se desarrolla el sistema

práctico de Kant, la autora se ha planteado la pregunta sobre si es posible que el hombre se equivoque de manera absoluta en la determinación de sus máximas, denominando a lo que sería también respecto a ellas un 'error total': *Kardinalfehler* (Cf. Gutiérrez -Xivillé: 313, 371). La autora plantea que, el hombre, al disponer de razón, siempre puede hacer uso de las 'categorías' y con ellas puede llegar a conocer que solo la máxima con necesidad 'apodíctica' contendrá 'validez universal', es decir: será una máxima que podría ser deseada siempre por cualquiera en cualquier lugar. La validez universal no depende de que una máxima sea universalizable, lo cual corresponde a un criterio meramente cuantitativo, ni tampoco se rige por la mera consistencia lógica de la máxima, es decir, la ausencia de contradicción de una máxima a la hora de tomar una decisión no conlleva necesariamente su corrección. Si fuera así, se reduciría el imperativo categórico a un mero cálculo lógico-matemático. La máxima se caracteriza por su coherencia lógica pero también por unas cualidades internas que la hacen deseable por sí. En la medida en que, dentro de los límites de la razón, el hombre tiene un cierto control de sus actos gracias a la razón y gracias también a ella sabe lo que es correcto, no puede hablarse de un error total en la racionalidad práctica. La autora concluye que es imposible referirse a un error en el fundamento de la acción moral del sujeto en virtud de las determinaciones morales relevantes de la voluntad, pues, el que este esté dotado de razón y libre albedrío hacen de él un actor potencialmente sensato (Cf. Gutiérrez-Xivillé, 2015: 371-374). Se trata de una postura que llama la atención también sobre la unidad teórico-práctica de la razón en la que se ancla la ética de Kant y considero que su aportación puede ser un punto de partida para desarrollar de manera más sistemática la posible extensión de la DIET al plano de la moral kantiana desde sus diferentes aristas. En ese sentido, si se vincula a lo expuesto la comparación que Kant realiza de manera expresa en el pasaje de la *Metaphysik der Sitten* (*MS*, AA 06: 463-464), citado en la Presentación de este trabajo, de la imposibilidad de un error total con la imposibilidad de negarle al vicioso toda disposición al bien y, por ende, todo valor moral, es posible articular una interpretación de la racionalidad teórico-práctica del hombre de interesantes consecuencias jurídicas relacionadas con la legislación en materia de derechos humanos o como en el caso del concepto jurídico de la 'permanente incapacidad moral' en el caso peruano al que se ha hecho anteriormente referencia. Pues precisamente porque no es posible un error total del ser humano en la determinación de sus máximas es que el ser humano es responsable de las máximas de las que derivan sus actos, pero también de que pueda corregirse o corregírsele. De manera aún más constitutiva, la invocación de Kant al respecto por la dignidad de los hombres, a los que jamás debe negárseles toda disposición al bien como posibilidad, se sitúa en el concepto de persona que debe entenderse íntimamente ligado a la determinación del 'carácter' del hombre en el sentido de *Denkungsart* como el marco más abarcador de la potencialidad autolegisladora de la acción humana sobre sus actos, su vida y su destino.

Con relación al problema del error y el mal en Kant, cabe señalar que Noller, cuya contribución en lo que concierne al tema del error se ha tenido en cuenta en los apartados 17.1 y 17.3 de este trabajo, se ha ocupado muy recientemente de mostrar esa conexión centrándose en los conceptos de autoengaño, confusión de máximas subjetivas con máximas objetivas y de amor propio. El autor toma como marco amplio de comprensión, al igual que este trabajo, las máximas del pensamiento ilustrado. Su objetivo es acentuar la idea de que para Kant somos también responsables de ciertos errores teóricos y que el deber moral se plasma en el uso del sentido común en todos los aspectos, es decir, en la capacidad de juzgar tanto sobre cuestiones teóricas como prácticas, lo que se pone de manifiesto en el deber de hacer un uso público de la razón como medio para escapar de las ilusiones, y en consecuencia como "modo de hacer antidialéctico para escapar la individualidad egocéntrica" (Cf. Noller, 2019: 20). Considero que la relación que cabe establecer y profundizar es la de los conceptos de egoísmo lógico y de

amor propio, en su vínculo con la tendencia a la corrupción en el hombre, la cual en nuestro trabajo se ha presentado de manera aún incipiente a partir de la posible influencia de la teología de Paul Anton en Kant, la cual estaría a la base de su propia reflexión sobre la DIET y de la dimensión dialógica presente en la antitética de la razón. Noller no se ocupa de este aspecto, pero su artículo que no está publicado todavía en su versión definitiva, es útil principalmente para poner en evidencia la unidad teórico-práctica y la coherencia sistemática de la reflexión sobre el error en Kant, la cual aún espera una aproximación genética en su conexión con el problema del mal. Además, podría dar pie a otro tipo de investigación en relación con los problemas que puede plantear la DIET, al llevarla en relación con el tema del mal al ámbito de la reflexión jurídica e histórica incluso más allá de los planteamientos de Kant. Como quiera que sea, releer a Kant desde el horizonte que proporciona *la doctrina de la imposibilidad del error total*, parece indudablemente promisoria para descubrir nuevos significados de un pensamiento definitivamente inagotable.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes de Inmanuel Kant

Kant's gesammelte Schriften. Publicado por la Academia de las Ciencias de Berlín (antes: Academia Prusiana de la Ciencias). Berlín, Alemania: Walter de Gruyter, 1900 y ss. [Se cita por la sigla de la Akademie Ausgabe (AA)].

Traducciones consultadas y/o citadas

(1883) *Crítica de la razón pura*. *Texto de las dos ediciones precedida de la vida de Kant y de la historia de los orígenes de la filosofía crítica de Kuno Fischer*. Traducción de José del Perojo. Madrid: Gaspar Editores.

(1946) *Historia natural y teoría general del cielo*. Traducción de P. Merton. Buenos Aires: Lautaro.

(1987) *Idea de una historia universal en sentido cosmopolita* (pp. 39-65). Traducción de E. Ímaz. En *Filosofía de la historia*.

(1987) *Los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff*. Traducción y estudio preliminar de Félix Duque. Madrid: Tecnos.

(1991) *Aviso de I. Kant sobre la orientación de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766.* Introducción y notas de A. Freire. Traducción de X. Inxausti y A. Freire. *Ágora. Papeles de filosofía*, *10*, 131-152.

(1991) *Principios metafísicos de la ciencia de la naturaleza*. Traducción de J. Aleu. Madrid: Tecnos.

(1992) *Crítica de la facultad de juzgar*. Traducción de P. Oyarzún. Caracas: Monte Avila Editores.

(1998) *Critique of Pure Reason*. Traducción de P. Guyer & A. Wood. Cambridge: Cambridge University Press.

(1998) *Crítica de la razón pura*. Traducción de P. Ribas. Madrid: Alfaguara.

(1999) *Correspondence*. Traducción de A. Zweig. Cambridge: Cambridge University Press.

(1999) *Prolegomena a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe). Traducción de M. Caimi. Madrid: Istmo.

USC UNIVERSIDADE DE SANTIAGO DE COMPOSTELA

(2000) *Lógica: un manual de lecciones. Acompañada de una selección de reflexiones del legado de Kant*. Traducción de M. J. Vázquez Lobeiras. Madrid: Akal.

(2001) *Ensayo sobre las enfermedades de la cabeza*. Introducción de A. Béjar. Traducción de A. Rábano y J. Rivera de Rosales. Madrid: Mínimo Tránsito.

(2002) *La polémica sobre la crítica de la razón pura* (Respuesta a Eberhard). Traducción de M. Caimi. Madrid: Mínimo Tránsito.

(2008) *Los progresos de la metafísica* (edición bilingüe). Traducción de M. Caimi. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

(2009) *Crítica de la razón pura* (edición bilingüe). Traducción de M. Caimi. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

(2012) *Enciclopedia filosófica*. Traducción de J. Gómez. Sevilla, España: Palamedes.

(2014) *Antropología en sentido pragmático* (edición bilingüe). Traducción de M. Caimi. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

(2014) *La «Dissertatio» de 1770. Sobre la forma y principios del mundo sensible y del inteligible*. Traducción de R. Ceñal, S. J. Madrid: Encuentro.

(2015) *Cómo orientarse en el pensamiento*. Traducción de C. Correas. Buenos Aires: Quadrata.

(2015) *Correspondencia*. Traducción de M. Torrevejano. Zaragoza: Institución Fernando el Católico.

(2015) *Lecciones de antropología. Fragmentos de estética y antropología*. Traducción de M. Sánchez. Granada: Comares.

(2015) Sobre la ilusión poética y la poética de la ilusión (esbozo de un discurso «Sobre las ficciones poéticas»). *Con-textos kantianos*. *International Journal of Philosophy*, *1*, 235-252. doi 10.581/zenodo.18515.

(2015) Sobre los artículos de Kästner. Traducción de D. Sanhueza. *Ideas y Valores*, *LXIV*(159), 259-268.

(2010) *Kant. Critique de la raison pure. De l'amphibologie des concepts de la reflexión*. Traducción de M. Haumesser. París: Librairie Philosophique J. VRIN.

Otras fuentes

Aristóteles. (1992). *Tratado de lógica (Organon)*, Vol. 1. Traducción de M. Candel. Madrid: Gredos.

Bacon, F. (1975), *Instauratio Magna. Novum Organum. Nueva Atlántida*. Traducción de M. Jarocka, C. Litrán y M. Merodio. México D.F.: Editorial Porrúa.

Crusius, Ch. (1744). *Ausführliche Abhandlung Von dem rechten Gebrauche und der Einschränkung des sogenannten Satzes Vom Zureichenden oder besser Determinirenden Grunde*. Traducción del latín de Ch. Krausen. Leipzig: Langenheim.

Descartes, R. (1897-1913). *Œuvres de Descartes*. Edición de Ch. Adam y P. Tannery. Recuperado el 18/09/2020 de https://fr.wikisource.org/wiki/%C5%92uvres_de_Descartes/%C3%89dition_Adam_et_Tannery.

— (1981) Discurso del método, dióptrica, meteoros y geometría. Traducción de G. Quintás. Madrid: Alfaguara.

— (1989). *El mundo. Tratado de la luz*. Traducción de S. Turró. Barcelona-Madrid: Anthropos-Ministerio de Educación y Ciencia.

— (1997). *Discurso del método. Meditaciones Metafísicas*. Traducción de M. García Morente. Madrid: Espasa Calpe.

— (2011). *Tratado del hombre* (pp. 673-736). Traducción de A. Gómez. En *Descartes*. Madrid: Gredos.

Hume, D. (1748). *An Enquiry concerning Human Understanding*. Recuperado el 18/09/2020, de https://davidhume.org/.

Lambert, J. H. (1771). *Anlage zur Architectonic*, t. 1. Recuperado el 18/09/2020 de http://www.deutschestextarchiv.de/book/view/lambert_architectonic01_1771?p=5.

Malebranche, N. (2009). *Acerca de la investigación de la verdad*. Traducción de J. Barinaga-Rementería. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Meier, F. (1752). *Auszug aus der Vernunftlehre*. En AA XVI, pp. 3-872, Kant im Kontext III (Komplettausgabe 2009).

— (1766). *Beyträge zu der Lehere von den Vorurtheilen des menschlichen Geschlechts/Contributi alla dottrina dei pregiudizi del genere umano*. Traducción de P. Rumore. Edición crítica bilingüe de H. Delfosse, N. Hinske y P. Rumore. Stuttgart-Bad Cannsttat: ETS y Frommann-Holzboog.

Newton, I. (1977). *Optica o tratado de las reflexiones refracciones inflexiones y colores de la luz*. Traducción de C. Solís. Madrid: Ediciones Alfaguara.

Léxicos y recursos informáticos

Caygill, H. (1995). *A Kant Dictionary*. Oxford: Blackwell.

Das Bonner Kant-Korpus, Elektronische Edition der Gesammelten Werke Immanuel Kants, http://www.korpora.org/kant/.

Eisler, R. (1994). *Kant-Lexicon* (2 vols.). París: Gallimard.

Kant im Kontext III. Komplettausgabe. (2009). *Werke, Briefwechsel, Nachlaß und Vorlesungsnachschriften*. Berlín: KarstenWorm InfoSoftWare.

M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr y S. Bacin (eds.). (2015). *Kant-Lexikon* (3 vols.). Berlín/Boston: De Gruyter.

Mellin, (1797). G. *Encyclopädisches Wörterbuch der kritischen Philosopie*, Vol. I, Leipzig: Frommann.

Naragon, S. (2006). *Kant in the Classroom. Materials to Aid the Study of Kant's Lectures*, www.manchester.edu/kant.

Bibliografía secundaria

Adorno, T. (2015). *La Crítica de la razón pura de Kant*. Traducción de Francesc. Hernández. Buenos Aires: Editorial Las Cuarenta.

Allison, H. (2001). *Kant's Theory of Taste. A Reading of the Critique of Aesthetic Judgment*. New York: Cambridge University Press.

— (2014). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press.

Altmann, A. (1972). Das Menschenbild und die Bildung des Menschen nach Moses Mendelssohn. En *Die trostvolle Aufklarung: Studien zur Metaphysik und politischen Theorie Moses Mendelssonhn* (pp. 113-27). Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Al-Azm, S. (1972). *The Origins of Kant's Arguments in the Antinomies*. Oxford: Oxford University Press.

Arendt, H. (2012). *Conferencias sobre la filosofía política de Kant*. Traducción de Ronald Beiner. Barcelona: Paidós.

Baum, M. (1986). *Deduktion und Beweis in Kants Transzendentalphilosophie: Untersuchungen zur Kritik der reinen Vernunft*. Königstein: Hain Verlag y Athenäum.

Beck, L. (1969). *Early German Philosophy. Kant and His Predecessors.* Cambridge, MA: Harvard University Press

— (2013). La teoría kantiana de la definición. *Eidos*, *18,* 178-197.

Bennett, J. (1966). *Kant's Analytic*, vol 1. Cambridge: Cambridge University Press.

Birken-Bertsch, H. (2006). *Subreption und Dialektik bei Kant. Der Begriff des Fehlers der Erschleichung in der Philosophie des 18. Jahrhunderts*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Brandt, R. (1995). *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67-76, B 92-101*. California: North American Kant Society.

— (1987). Materiales para la génesis de la *Crítica de la razón Pura* (John Locke y Johan Schultz). *Ideas y Valores*, *74-75*, 7-33.

Butts, R. (1997). Kant's Dialectic and Logic of Illusion. En P. Easton (Ed.). *Logic and the Workings of the Mind*. North American Kant Society Studies in Philosophy, Vol. 5. Atascadero, California: Ridgeview.

Byrd, J. (2004). *A Reasonable Freedom. The Development of Kant's «Third Antinomy»*. (Tesis doctoral). University of Georgia, Athens. <Recuperado el día 18/09/2020 de https://getd.libs.uga.edu/pdfs/byrd_jeremy_a_200408_phd.pdf >.

Caimi, M. (1989) «El aire es elástico» En *Revista de Filosofía 2,* 109-126.
— (2005). Cuatro claves para la lectura de la deducción transcendental. *Revista Latinoamericana de Filosofía*, *XXXI*(2), 187-197.
— (2013). Algunos problemas de traducción de la *Crítica de la razón pura* al español. *Anuario de Filosofía Jurídica y Social*, *31,* 97-108.
— (2014). *Kant's B Deduction*, Cambridge Scholars Publisher, 2014.
— (2014b). Se piensa. Sobre una función del yo en la deducción transcendental. En M. Caimi (Comp.) *Temas kantianos* (95-111). Buenos Aires: Prometeo.
— (2019). La deducción metafísica de las ideas a partir de las formas del silogismo. *Revista de Estudios Kantianos*, *4*(2), 452-475.

Capozzi, M. (1987). Kant on logic, language on thought. En *Speculative grammar, universal grammar and philosophical analysis of language* (pp. 97-148). Ámsterdam/Filadelfia: John Benjamin Publishing Company.
— (1999). Dialectic, Probability and Verisimilitude in Kant's Logic. En V. Fano y G. Tarozzi (Eds.). *Prospettive della logica e della filosofia della scienza* (pp. 31-44). Catanzaro: Rubetino.
— (2002). *Kant e la lógica*, Nápoles: Bibliopolis.
— (2006). Kant on Heuristics as a Desirable Addition to Logic. En C. Cellucci y P. Pecere (Eds.). *Demonstrative and Non Demonstrative Reasoning in Mathematics and Natural Science* (pp. 123-181). Cassino: Edizioni Università di Cassino.
— (2018a). The Relevance of the Anthropology for Kant's Logic. En F. Tomassi (Comp.). *Der Zyklop in der Wissenschaft. Kant und die anthropologia transcendentalis, Archiv für Begriffsgeschichte*, *14* (pp. 165-184). Hamburgo: Felix Meiner Verlag.
— (2018b). La prima antinomia di Kant: questioni logiche. *Studi Kantiani*, *31*, 11-42.

Capozzi, M. y Roncaglia, G. (2009). Logic and Philosophy of Logic from Humanism to Kant. En L. Haapatanta (Coord.). *The Development of Modern Logic* (pp. 1-120). Published to Oxford Scholarship Online: September 2009, DOI: 10.1093/acprof:oso/9780195137316.001.0001.

Cassirer, E. (1993). *Filosofía de la Ilustración*. Traducción de Eugenio Imaz. México D.F. Fondo de Cultura Económica.
— (1997). *Kant, vida y doctrina*. Traducción de Wenceslao Roces. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
— (2003). *Filosofía de las formas simbólicas*, Vol. 1. Traducción de Armando Morones. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Chignell, A. (2007) Belief in Kant. *Philosophical Review*, *116*, 323-360.

Ciafardone, R. (1990). *Die Philosophie der deutschen Aufklärung. Texte und Darstellung*. Stuttgart: Reclam.

Cicovacki, P. (2002). *Between Truth and Ilussion: Kant at the Crossroads of Modernity*. Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.

Conrad, E. (1994). *Kants Logikvorlesungen als neuer Schlüssel zur Architektonik der Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

De Bianchi, S. (2013). The Evolution of the Sphere: Kant's Conception of Matter and the Expanding Universe. En De Bianchi (Ed.). *The Harmony of the Sphere* (pp. 17-45). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

— (2015). When series go in indefinitum, ad infinitum and in infinitum concepts of infinity in Kant's antinomy of pure reason. *Synthese*, *192*, 2395-2412. DOI 10.1007/s11229-015-0813-2.

De Boer, K. (2010). Pure Reason's Enlightenment: Transcendental Reflection in Kant's first Critique. *Kant Yearbook*, *2*(1), 53-73. DOI: https://doi.org/10.1515/kantyb-2010-020103.

— (2020). Pure Sensibility as Source of Corruption: Kant's Notion of Critique in the Inaugural Dissertation and the Critique of Pure Reason. En C. McQuillan y M. Acosta (Eds.). *Critique in German Philosophy: From Kant to Critical Theory* (1-20)[663]. Albany: State University of New York.

De Mingo, A. (1991). Objetividad empírica y juicio transcendental. *Thémata*. *Revista de Filosofía*, *8*, 181-191.

— (1999). *De la ciencia a la metafísica de la naturaleza. (Física y Filosofía trascendental en Kant en Inmanuel Kant 1786)* (Tesis doctoral). Universidad de Sevilla, Sevilla.

— (2003). *Percepción y juicio. Juicios de percepción y juicios de experiencia en Kant*. Sevilla: Grupo Nacional de Editores.

Dotti, J. (1986). La distinción kantiana entre juicios de percepción y de experiencia. *Revista de Filosofía y Teoría Política*, *26-27*, 239-242.

Falkenburg, B. (2013). From Kant's Early Cosmology to the Cosmological Antinomy. En De Bianchi (Ed.). *The Harmony of the Sphere* (pp. 48-70). Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Feloj, S. (2012). Metaphor and Boundary: H. S. Reimarus' Vernunftlehre as Kant's source. *Lebenswelt*, *1*, 43.

Fischer, K. (1975). John Locke in the German Enlightenment: An Interpretation. *Journal of the History of Ideas*, *36*, 431-446.

[663] Manuscrito.

Frierson, P. (2018). Towards a Research Program in Kantian Positive Psychology. Studies in History and Philosophy of Science, 71, 89-98. http://dx.doi.org/10.1016/j.shpsa.2017.07.005.

Grier, M. (1997). Kant on the Illusion of a Systematic Unity of Knowledge, History of Philosophy Quarterly 14(1): 1-28.

— (2001). *Kant´s Doctrine of Transcendental Illusion*, Cambridge: Cambridge University Press.

Gutiérrez-Xivillé, A. (2015). *Kants ethischer Autonomiebegriff. Eine genetische Rekonstruktion von 1762 bis 1785*. Berlín, Boston: Walter de Gruyter GmbH.

Guyer, P. (1987). Kant and the Claims of Knowledge. Cambridge: Cambridge University Press.

Hanna, R. (2000). Kant, Truth and Human Nature. *British Journal for the History of Philosophy*, *8*(2) 225-50.

Habermas. (1985), J. La filosofía como vigilante e intérprete. En *Conciencia moral y acción comunicativa* (pp. 9-29). Traducción de Ramón García Cotarelo. Barcelona: Península.

Heidegger, M. (1977). *Phänomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Heimsoeth, H. (1966). *Transzendentale Dialektik. Ein Kommentar zu Kant's Kritik der reinen Vernunft. Erster Teil: ideenlehre und Paralogismen*. Berlín: Walter de Gruyter.

Henrich, D. (1989). Kants Notion of a Deduction and the Methodological Background of the first *Critique*. En E. Förster (Ed.). *Kant's Transcendental Deductions: The Three Critiques and the Opus Postumum* (pp. 47-68). Stanford: Stanford University Press.

Herman, D. (1991). The Incoherence of Kant's Transcendental Dialectic: Specifying the Minimal Conditions for Dialectical Error. *Dialectica 45*(1): 3-29.

Herszenbaun, M. (2014). Un estudio sobre la premisa mayor del silogismo cosmológico kantiano. *Dianoia*, *LIX*(72), 49-62.

— (2016). Sombras ilustradas sobre la *Crítica de la razón pura*. La estrategia kantiana frente a la problemática del Iluminismo alemán. *Ideas y Valores*, *65*, 23-42.

— (2017). La solución de la antinomia y el peligro del escepticismo. *Con-textos Kantianos*, *5*, 150-166.

— (2018). *La antinomia de la razón pura en Kant y Hegel*. Madrid CTK E-Books y Ediciones Alamanda.

Hinske, N. (1966). Kants Begriff der Antinomie und die Etappen seiner Ausarbeitung. *Kant-Studien*, *56*(3-4), 485-496.

— (1978). In memoriam Giorgio Tonelli. En G. Tonelli. (1994). *Kant's Critique of pure Reason within the Tradition of Modern Logic* (pp. 27-34), edición de D. Chandler de los trabajos no publicados de Giorgio Tonelli. Hildesheim/Zürich/Nueva York: Olms.

— (1980a). Ding und sache in Johann Heinrich Lamberts Neuem *Organon*. En *Lessico intellettuale europeo*, *26*, 296-311.

— (1980b). *Kant als Herausforderung an die Gegenwart*. Friburgo/Múnich: Verlag Karl Alber.
— (1980c). Reimarus zwischen Wolff und Kant. En W. Wolfgang y L. Borinsky (Eds.). *Logik im Zeitalter der Aufklärung. Studien zur Vernunftlehre von Hermann Samuel Reimarus* (pp. 9-32). Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
— (1987). *La via kantiana alla filosofia trascendentale*. Traducción de R. Ciafardone. Roma: L'Aquila.
— (1990). Die tragenden Grundideen der deutschen Aufklärung. Versuch eine tipologie. En *Aufklärung und Haskala in jüdischer und nichtjüdischer Sicht* (pp. 67-100). Heidelberg: Verlag Lambert Schneider.
— (1993). Georg Friedrich Meier und das Grund Vorurteil der Erfahrungserkenntnis: Noch eine unbemerkt gebliebene Quelle der Kantschen Antinomienlehre. En C. Cesa y S. Carboncini (Eds.). *Kant und sein Jahrhundert*: *Gedenkschrift für Giorgio Tonelli* (pp. 103-121). Frankfurt am Main/Berlín/Nueva York, Alemania/Estados Unidos: Peter Lang.
— (1999). *Tra Illuminismo e critica della ragione. Studi sul corpus lógico kantiano.* Pisa: Scuola Normale Superiore.
— (2002). Wandlungen in Kants Verstandnis von Erfahrung. En *Lessico Intellettuale Europeo, Experientia, X Coloquio Internazionale, Roma, 4-6 gennaio 2001* (pp. 425-434). Roma: Leo Olschki Editore.
— (2004). ¿Qué es lo que significa la historia de las fuentes y con qué fin se practica? Algunas observaciones de historia de las fuentes acerca de la antinomia kantiana de la libertad. Traducción de M.J. Vázquez Lobeiras. En *Ágora 23*(1), 15-27
— (2009). Europäische Kultur als Gesprächskultur. En G. Sadun Bordoni (Ed.). *Diritti dell'uomo e dialogo interculturale nel Mediterraneo* (pp. 83-92). Nápoles: Edizione Scientifiche Italiane.
— (2011). Das Stichwort Materie und seine verschiedenen Facetten bei Kant. Lessico intellettuale europeo, *113*, 481-488.

Hoyos, L. (1992). La interpretación kantiana del idealismo de Berkeley. *Ideas y Valores*, *89*, 49-83.

Hurtado, L. (2012). Una mirada a la concepción kantiana de a Denkungsart. En *Franciscanum: revista de las ciencias del espíritu*, *54*(158), 231-268.

Kim, S. (2008). *Bacon und Kant. Ein erkenntnistheoretischer Vergleich zwischen dem Novum Organum und der Kritik der reinen Vernunft*. Berlín, Nueva York: Walter de Gruyter GmbH.

Keeler, L. (1934). *The Problem of Error from Plato to Kant: A Historical and Critical Study*. Roma: Apud Aedes Pontificiae Universitatis Gregorianae.

Kenny, A. (1987). *Descartes: a Study of his Philosophy*. New York&London: Garland Publishing.

Kemp Smith, N. (1984). *A Commentary to Kant's «Critique of Pure Reason»*. Nueva Jersey: Humanities.

Kitcher, P. (2011). *Kant's Thinker*. Nueva York: Cambridge University Press.

Klemme, H. (1996). *Kants Philosophie des Subjekts. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Verhältnis von Selbstbewußtsein und Selbserkenntnis.* Hamburg: Felix Meiner Verlag.

-- (2013). Zweckmäßigkeit mit Endzweck. Über den Übergang vom Natur- zum Freiheitsbegriff in Kants *Kritik der Urteilskraft*. En *Kant und die Philosophie in weltbürgerlicher Absicht. Akten des XI. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. 5, (pp. 113-124) S. Bacin et al. (Eds). Berlín, Boston: Walter de Gruyter.

— (2016). ¿"El yo propiamente tal" (I. Kant) o "el originario ser sí mismo" (D. Henrich)? Algunas características del concepto kantiano de autoconciencia. Traducción de Nicolás Trujillo. En *Revista de Estudios Kantianos*, *I*(2), 113-25.

Klinger, S. (2015). Entrada 'Verstand'. En M. Willaschek, J. Stolzenberg, G. Mohr y S. Bacin (Eds.). *Kant-Lexikon*. Belín: Walter de Gruyter.

Köveker, D. (1995). Zwischen «objektiver Gültigkeit» und «subjektiv-notwendigen Probierstein der Wahrheit». Systematische Überlegungen zum Konsensgedanken in der politischen Philosophie Kants. *Zeitschrift für philosophische Forschung 49*, 274-293.

Kreimendahl, L. (1990). *Kant – Der Durchbruch von 1769*. Köln: Dinter.

Laos, C. (2007). Experiencia y objetividad en la obra pre-crítica de Kant. *Terceras Jornadas de Fenomenología y Hermenéutica (PUCP)*. Recuperado el 18/09/2020 de http://textos.pucp.edu.pe/pdf/1662.pdf.

— (2010). El juicio de percepción en el pensamiento de Kant: ¿hipótesis contrafáctica o problema real? (Trabajo de investigación tutelado). Universidad Santiago de Compostela, Santiago de Compostela.

— (2011). Una interpretación sobre la objetividad y el "juicio de experiencia" en Kant (Tesis de maestría). Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

— (2013a). Das Erfahrungsurteil: Nebensächliche Anekdote oder Schlüssel des Kantischen Denkens? En *Kant und Die Philosophie in Weltbürgerlicher Absicht: Akten des XI. Kant-Kongresses 2010* (pp. 233-244). Berlín: Walter de Gruyter.

— (2013b). La "libertad de crítica" como medio y fin de la "razón humana universal". En R. Rizo Patrón y M.J. Vázquez Lobeiras (Eds.). *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer*. Hildesheim/Zürich/New York: Olms.

La Rocca, C. (2001). Vorläufige Urteile und Urteilskraft. Zur heuristischen Logik des Erkenntnisprozesses. En V. Gerhardt et al (Ed.). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. II (pp. 351-361) Berlin/New York: Walter de Gruyter.

— (2005). How are Synthetic a posteriori Judgments possible? The Conditions and Process of Empirical Knowledge in Kant. *Quaestio, 4*, 265-293.

Leserre, D. (2003). Lenguaje y significado: una argumentación en la analítica de la Crítica de la razón pura. *Éndoxa*, *17*, 207-225.

Liedtke, M. (1966) Der Begriff der Reflexion bei Kant. En *Archiv für Begriffsgeschichte*, *48*, 207-216.

Lohmar, D. (1992). Kants Wahrnehmungsurteile als Erbe Humes?. *Zeitschrift für philosophische Forschung*, *46*(2), 186-204.

Longuenesse, B. (1998). *Kant and the Capacity to Judge*. *Sensibility and Discursivity in the Transcendental Analytic of the Critique of Pure Reason*. Trad. Charles T. Wolfe., New Jersey: Princeton University Press.

— (2005) *Kant on the Human Standpoint*. New York: Cambridge University Press.

López, A. (1998). *Conciencia y juicio en Kant*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.

López, P. (2015). Schopenhauer y el idealismo kantiano. *Enrahonar. Quaderns de Filosofia*, *55*, 11-29.

Lu-Adler, H. (2018). *Kant and the Science of Logic: A Historical and Philosophical Reconstruction*. Publicado en Oxford Scholarship Online, DOI: 10.1093/oso/9780190907136.001.0001.

— Logical Normativity and Rational Agency - Reassessing Locke's Relation to Logic. *Journal of the History of Philosophy*, *56*(1), 75-99.

Macor, L. (2011). Dalla polemica per la verità alla polemica come verità. Un'eredità dimenticata dell'illuminismo. En B. Giacomini, F. Grigenti, F. y L. Sanò (Eds.). *La passione del pensare. In dialogo con Umberto Curi* (pp. 125-140). Milán: Mimesis.

— (2013a). Kant's Universal Human Reason. A Polyphonic, Functional and Open Concept. *Kant e-Prints*, serie 2, *8(*1), 184-200.

— (2013b). *Die Bestimmung des Menschen (1748-1800). Eine Begriffsgeschichte.* Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann-Holzboog.

Massimi, M. & De Bianchi, S. (2012). Cartesian echoes in Kant's philosophy of nature. En Michela Massimi (Ed.). *Philosophy of natural science from Newton to Kant*. *Studies in History and Philosophy of Science Part A*. DOI: 10.1016/j.shpsa.2012.10.011.

— (2017). What is this Thing Called 'Scientific Knowledge'? - Kant on Imaginary Standpoint and the Regulative Role of Reason. *Kant Yearbook*, *9*(1), 63-83. Recuperado el 18/09/2020 de https://www.perspectivalrealism.org/wp-content/uploads/2016/03/Massimi_2017_Kant_Yearbook_Final.pdf.

— (2018). Points of view. Kant on perspectival knowledge. *Synthese*, 1-18. Recuperado el 18/09/2020 de https://www.research.ed.ac.uk/portal/files/64033590/Massimi_Synthese_2018_Kant_PURE.pdf.

McQuillan, C. (2015). Reading and Misreading Kant's Dreams of a Spirit-Seer. *Kant Studien Online*, pp. 178-203. Recuperado el 18/09/2020 de https://kantstudiesonline.net/uploads/files/McQillanColin02315.pdf.

Melnick, A. (1973). *Kant's Analogies of Experience*. Chicago: The University of Chicago Press.

Meza, Y. (22 de septiembre de 2020). Vacancia por "incapacidad moral" a la luz del Derecho Francés. La Ley. Recuperado de https://laley.pe/art/10110/vacancia-por-incapacidad-moral-a-la-luz-del-derecho-frances.

Moledo, F. (2014a). Génesis de los conceptos kantianos de dialéctica y de dialéctica trascendental. *Estudios Kantianos, 2*(1), 41-50.

— (2014b). *Los años silenciosos de Kant. Aspectos de la génesis de la deducción trascendental de Kant en la década de 1770. Seguido de la traducción del legado Düisburg*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Moscón, P. (2015). El concepto de ilusión como clave interpretativa del concepto de apariencia ilusoria trascendental en la *KrV* de I. Kant. *Studia Kantiana, 19*, 39-62.

— (2016). La crítica de los prejuicios en la Ilustración alemana y su recepción en la obra de Kant. *Ideas y Valores*, *66*(165), 147-170.

Muñoz, S. (2014). La posibilidad del error epistémico en la caracterización kantiana de las categorías. En G. Leiva, Á. Peláez y P. Stepanenko (Eds.). *Los rostros de la razón: Inmanuel Kant desde Hispanoamérica* (pp. 53-71). Barcelona: Anthropos.

Navarro Cordón, M. (1970). El concepto de «trascendental» en Kant. En *Anales del seminario de metafísica*, *5*, 7-26.

Nenon, T. (1981). Konsensus und Objektivität. Hat Kant seine Position aus der Kritik der reinen Vernunft nachträglich revidiert? En G. Funke. *Akten des 5. Internationalen Kant-Kongresses*, vol 1 (pp. 171-178). Bonn: Bouvier Verlag.

— (1986). *Objektivität und endliche Erkenntnis. Kants transzendentalphilosophische Korrespondenztheorie der Wahrheit*. Friburgo: Alber.

— (1994). Limitations of a Coherence Theory of Truth in Kant's Critical Philosophy. *International Studies in Philosophy*, *26*(2), 33-50.

Noller, J. (2019). Logik des Scheins Kant über rationale Selbsttäuschung. Recuperado de https://www.academia.edu/38373262/Logik_des_Scheins_Kant_%C3%BCber_rationale_Selbstt%C3%A4uschung?email_work_card=title.

Oberhausen, M. (1997). *Das neue apriori. Kants Lehre von einer «ursprünglichen Erwerbung» apriorischer Vorstellungen*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Holzboog.

Ochoa, H. (2003). Razón y fe, un diálogo entre Kant y Jacobi (1). *Teología y Vida*, Vol. *XLIV*(410-422).

Olesti, J. (1999). És posible prendre's seriosament el *geni maligne*? En *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason*. Nº extra *1*, 475-482.

— (2004). De l'error a la il·lusió. Avatars kantians d'una noció. En *Enrahonar: an international journal of theoretical and practical reason, 36*, 65-79.

Palacios, J. (1979). *El idealismo trascendental: Teoría de la verdad*. Madrid: Gredos.

Paton, H. J. (1936). *Kant's Metaphysics of Experience*, Vol. 2. Londres: George Allen y

Unwin.
(1969) Kant and the Errors of Leibniz. En L. Beck (Ed). *Kant Studies Today*. Lasalle, Illinois: Open Court.

Piché, C. (2004). Kant, heredero del método fenomenológico de Lambert. *Éndoxa*, *18*, 45-67.

Pimpinella, P. (1996). Sensus e Sensatio in Wolff e Baumgarten. En M. Bianchi (Ed.). *Sensus, sensatio Lessico intellettuale europeo*. Firenze: L. S. Olschki.

Pozzo, R. (2005). 'Prejudices and Horizons: G. F. Meier's *Vernunftlehre* and Its Relation to Kant'. *Journal of the History of Philosophy*, *43*(2), 185-202.
— (2016). *Kant y el problema de una introducción a la lógica. Una contribución a la reconstrucción de las fuentes históricas de las lecciones de lógica de Kant*. Madrid: Maia Ediciones.

Prauss, G. (1969). Zum Wahrheitsproblem bei Kant. *Kant-Studien*, *60*(2), 166-182.
— (1971). *Erscheinung bei Kant. Ein Problem der Kritik der reinen Vernunft*. Berlin-New York: De Gruyter.

Prien, B. (2006). *Kants Logik der Begriffe. Die Begriffslehre der formalen und transzendentalen Logik Kants* (Kantstudien-Ergänzungshefte 150). Berlin: De Gruyter.

Regvald, R. (2015). *Kant und die Logik. Am Bespiel seiner „Logik der vorläufige Urteilen"*. Berlín: Duncker & Humblot.

Rivero, G. (2014a). La influencia de Pistorius en la definición kantiana de la metafísica a partir de 1787. *Cuadernos de Filosofía Alemã, 19*(2), 111-130.
— (2014b). *Zur Bedeutung des Begriffs Ontologie bei Kant. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*. Berlín/Boston: Walter de Gruyter.

Rodríguez, B. (2014). La Ilustración alemana y los dilemas de la *Schwarmerei*. *Aufklärung*, *1*(2), 59-78.

Rohs, P. (1996). Wahrnehmungsurteile und Erfahrungsurteile. En G. Schönrich y Y. Kato (Eds.). *Kant in der Diskussion der Moderne* (pp. 166-189). Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Roldan, C. (1990). Crusius: un jalón olvidado en la ruta hacia el criticismo. *Revista de Filosofía*, *III*(3), 123-140.

Rizo-Patrón, R. (2012). Kant y los límites de la razón. En R. Rizo-Patrón. *Husserl en diálogo. Lecturas y debates* (pp. 211-253). Lima: Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú-Siglo del hombre editores.

Rosales, A. (1998). *Conciencia y juicio en Kant*. Río Piedras: Universidad de Puerto Rico.
— (2009). *Ser y subjetividad en Kant. Sobre el origen subjetivo de las categorías*. Buenos Aires: Biblos.

Ruffing, M. (2016). Lo propiamente político en Kant. En R. Casado Méndez y M.J. Vázquez Lobeiras (Coods.). *Racionalidad y humanidad. Notas desde el pensamiento moderno y contemporáneo* (pp. 163-178). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.

Sánchez, M. (2010). *Sentimiento y reflexión en la filosofía de Kant. Estudio histórico sobre el problema estético*. Hildesheim: Olms.

— (2012). Logica naturalis, Healthy Understanding and the Reflecting Power of Judgment. *Kant-Studien*, *103*(2), 188-206.

— (2013). La humanidad como fin suprasensible de la razón humana en la estética y la antropología de Inmanuel Kant. En R. Rizo-Patrón y M. J. Vázquez Lobeiras (Eds.). *La razón y sus fines. Elementos para una antropología filosófica en Kant, Husserl y Horkheimer* (pp. 247-261). Hildesheim: Olms.

— (2016). La superación de la metafísica clásica en la teoría de la verdad de Kant. En J. Nicolás y J. Grondin (Eds.). *Verdad, hermenéutica, adecuación* (pp. 123-140). Madrid: Tecnos.

Sassen, B. (2008). Varieties of Subjective Judgments: Judgments of Perception. *Kant-Studien*, *99*(3), 269-284.

Scaglia, L. (2020). *Kants Notion of Transcendental Schema: The Constitution of the Objective Cognition between Epistemology and Psychology*. Berlín, Berna, Bruselas: Peter Lang.

-- (2020a). From Bonnet's and Tetens' Accounts of *sensorium commune* to Kant's transcendental Schema. *Rivista di storia della filosofia*, *2*, 159-176.

Schmauke, S. (2002). *Wohlthätigste Verirrung. Kants kosmologische Antinomien.* Würzburg: Königshausen & Neumann.

Schmucker, J. (1981). Kants kritischer Standpunkt zur Zeit der Träume eines Geistersehers im Verhältnis zu dem der Kritik der reinen Vernunft. En I. Heidemann y W. Ritzel (Eds.). *Beiträge zur Kritik der reinen Vernunft 1781-1981* (pp. 1-36). Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.

Schneiders, W. (1983). *Aufklärung und Vorurteilskritik. Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie.* Stuttgart-Bad Cannstatt, Alemania: Fromman Hoolzboog.

Schönfeld, M. (2000). *The Philosophy of the Young Kant: the Precritical Project*. Nueva York: Oxford University Press.

Sgarbi, M. (2011). *Inmanuel Kant. Crítica del juicio.* Madrid: Ediciones Maia.

— (2016). *Kant and Aristotle. Epistemology, Logic and Method.* Nueva York: State University of New York Press.

Sober, E. (1978). Phsychologism. *Journal for the Theory of Social Behaviour*, *8*(2), 165-191.

Solé, M. (2015). El idealismo trascendental kantiano: origen del debate. *Revista de Estudios sobre Fichte*, *10*, 1-17. Recuperado el 18/09/2020 de http://journals.openedition.org/ref/608.

Sotomayor, J. y Marciani, B. (14 de septiembre de 2020). La vacancia por "incapacidad moral permanente" en la Constitución: un ejercicio analítico a través de una conversación. *Enfoque Derecho*. Recuperado de https://www.enfoquederecho.com/2020/09/14/la-vacancia-por-incapacidad-moral-permanente-en-la-constitucion-un-ejercicio-analitico-a-traves-de-una-conversacion/

Straulino, S. (2015). *Lógica de la verdad. Desarrollo del problema de la verdad en el Kant precrítico y su función en el planteamiento de la filosofía trascendental* (Tesis doctoral). Universidad de Navarra, Navarra.

— (2018). La pregunta por la verdad en la lógica trascendental de Kant. *Estudios*, *XVI*(124), 37-55.

Stroud, B. (1994). «Kantian argument, conceptual capacities and invulnerability». En P. Parrini. *Kant and Contemporary Epistemology* (pp. 231-251). Dordretch: Kluwer Academic Publishers.

Sturm, T. (2001). Kant on the impossibility of empirical psychology: How not to investigate the human mind. En E. Watkins (ed.). *Kant and the Sciences* (pp. 163-184). Nueva York: Oxford University Press.

— (2009). *Kant und die Wissenschaften vom Menschen*. Paderbon: Mentis.

— (2011a). Historical Epistemology or History of Epistemology? The Case of the Relation Between Perception and Judgment. *Erkenn*, *75*, 303-324.

— (2011b). Freedom and the Human Sciences: Hume's Science of Man versus Kant`s Pragmatic Anthropology. Recuperado de: https//uab.academia.edu/Thomas Sturm.

— (2018). Lambert and Kant on Truth (pp. 113-133). En C. Van Dyck y F. Wunderlich (Eds.). *Kant and his German Contemporaries*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

— (2020). Theories of Rationality and the Descriptive/Normative Divide: A Historical Approach. En M. Knauff y W. Spohn (Eds.). *Handbook on Rationality* (1-10) (en imprenta). Cambridge, MA: The Mit Press.

Svendsen, L. (1999). *Kant's Critical Hermeneutics. On Schematization and Interpretation*. Dissertation. Oslo: University of Oslo.

— (2011). Kant's Theory of Empirical Truth. En V. Gerhardt et al. (Eds.). *Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses*, Vol. II (pp. 847-855). Berlín/Nueva York: Walter de Gruyter.

Teruel, P. (2013). La noción de prejuicio en la obra de Inmanuel Kant. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, *30*(2), 461-479.

Tomassi, F. (Comp.). (2018). *Der Zyklop in der Wissenschaft. Kant und die anthropologia transcendentalis. Archiv für Begriffsgeschichte, 14*. Hamburgo:-Felix Meiner Verlag.

Tonelli, G. (1962). Der historiche Ursprung der kantischen Termini „Analytik" und „Dialektik". *Archiv für Begriffsgeschichte*, *7*, 120-139.

— (1977). La filosofía alemana desde Leibniz hasta Kant. En *Historia de la filosofía*. *La filosofía alemana de Leibniz a Hegel*, Vol. 7 (pp. 99-154). Madrid: Siglo XXI Editores.

— (1994). *Kant's Critique of pure Reason within the Tradition of Modern Logic*, ed. póstuma a cargo de D. Chandler de los trabajos no publicados de Giorgio Tonelli. Hildesheim/Zürich/Nueva York: Olms.

Vahinger, H. (1970). *Komentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*. Stuttgart: Scientia Verlag.

Vallota, A. (1995). La cuarta meditación (segunda parte). Causas subjetivas del error. *Revista Venezolana de Filosofía*, *31-32*, 111-142.

— (1996). La inevitabilidad del error según Descartes. *Apuntes Filosóficos*, *9-10*, 155-170.

Vanzo, A. (2017). Kant and Abstractionism about Concept Formation. En S. Di Bella y T. Schmaltz (Eds.). *The Problem of Universals in Early Modern Philosophy*, 305-323. Oxford: Oxford University Press.

— (2018). *Leibniz on innate Ideas and Kant on the Origin of the Categories*. *Archiv für Geschichte der Philosophie*, *100*(1), 19-45. doi:10.1515/agph-2018-0002.

— (2012) Kant on Truth-Aptness. *History and Philosophy of Logic*, *33*(2), pp. 109-126. Recuperado de http://www.tandfonline.com/10.1080/01445340.2011.606645. Versión manuscrita (pp. 1-37).

Vázquez Lobeiras, M. J. (1992). Importancia de las lecciones de lógica de Kant para una mejor comprensión de la *Crítica de la razón pura*. *Ágora*, *11*(2), 137-147.

— (1994). Nueva propuesta para una lectura genética de Kant. David Hume como inspirador de la doctrina de las antinomias. *Δαίμων. Revista de Filosofía*, *8*, 189-194.

— (1998). *Die Logik und ihre Spiegelbild.* Frankfurt am Main: Peter Lang.

— (2000). Aproximación al campo semántico del término kantiano 'transcendental' desde el punto de vista de la evolución del pensamiento de Kant y de la historia de sus fuentes. En M. Torrevejano y J.Ll. Blasco (Coord.). *Trascendentalidad y racionalidad* (pp. 149-170). Valencia: Universidad de Valencia.

— (2001a). "Explicar a un ciego qué es lo rojo": los límites del conocimiento en Leibniz y el surgimiento de la estética moderna. En *Ciencia, tecnología y bien común: la actualidad de Leibniz*. Actas del Congreso Internacional, Valencia, 2001. Universidad Politécnica de Valencia (pp. 536-545). Valencia: Aula Atenea de Humanidades.

— (2001b). Kants Logik zwischen Tradition und Innovation. En M. Oberhausen (Ed.). *Vernunftkritik und Aufklärung* (pp. 365-382). Stuttgart: Frommann-Holzboog.

— (2003). Las raíces de la estética en el marco de la lógica y la filosofía de la conciencia del racionalismo. *Ágora. Revista de Investigación Científica, 22*(2), 37-63.

— (2004a). Inmanuel Kant: el giro copernicano como ontología de la experiencia. *Éndoxa*, *18*, 62-93.

— (2004b). Perspectivas sobre ciencia, conocimiento y metodología en la *Dissertatio de 1770*. En A. Moreto (Ed.) *Scienza e conoscenza secondo Kant. Influssi, termi,* prospettive. Atti del Congreso Internationale di Studi, Verona, 2001 (pp. 27-59). Padova: Il Poligrafo.

— (2005). Comunicabilidad y gusto. Fragmentos sobre estética. En „*Wer ist weise? der Gute Lehr von jedem annimmt*" (pp. 277-295). Nordhausen: Traugott Bautz.

— (2007a). Estudio conclusivo. Metafísica y crítica o ¿cómo es posible aprender a filosofar? En I. Kant. *Metafísica-Dohna*. Traducción de M. Caimi. Salamanca: Sígueme.

— (2007b). La revelación del método: aspectos diversos de un problema central del pensamiento moderno. En M. J. Vázquez Lobeiras, J. Vázquez y C. Raña. *Experientia*

et Sapientia (pp. 515-540). Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela.
— (2011). De la *Federfreiheit* (libertad de pluma) a la libertad en la tecla. La libertad de expresión como condición de la verdad como consenso epistemológico político a la luz de los escritos de Inmanuel Kant. En B. Fernández Herrero, C. Silva Domínguez, A. Veiga Rodríguez, 2. (Coords.). *Os dereitos humanos: una ollada multiple* (111-125). Santiago de Compostela: Universidad Santiago de Compostela.
— (2013). Vorurteile als Grenzen der Auszuübenden Vernunft. En D. Hüning, S. Klingner y C. Olk (Eds.). *Das Leben der Vernunft* (pp. 284-304). Berlín/Boston: Walter de Gruyter.
— (2015). Die Vernunft und die parteiischen Richter. En P. Kauark-Leite et al. (Eds.). *Kant and the Metaphors of Reason* (pp. 121-123). Hildesheim/Zúrich/ Nueva York: Olms.
— (2016). La noción kantiana de una razón humana universal: polifonía perspectivista, polifonía dogmático-dialéctica y polifonía restringida. En R. Méndez y M. J. Vázquez Lobeiras (Coords.). *Racionalidad y humanidad. Notas desde el pensamiento moderno y contemporáneo* (pp. 213-238). Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela.
— (2017). Leibniz y la Ilustración temprana en Alemania. En M. Sánchez y M. Escribano (Eds.). *Leibniz en diálogo* (pp. 125-138). Sevilla: Thémata Editorial.

Vigo, A. (2004). Determinación y reflexión. *Anuario Filosófico*, *XXXVII*(3), 749-795.
— (2006). Reflexión y juicio. *Diánoia 51*(57): 27-64.
— (2008). Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el §12 de la *Kritik der reinen Vernunft*. *Diánoia 53*(61): 73-110
— (2008). Conceptos trascendentales, reflexión y juicio. Sobre el §12 de la Kritik der reinen Vernunft. *Diánoia 53* (61): 73-110.

Wagner, H. (1977). Zu Kants Auffassung bezüglich des Verhältnisses zwischen Formal und Transzendentallogik. Kritik der reinen Vernunft a 57-64/B 82-88. *Kant-Studien*, *68*(1), 71-76.

Walsh, W. H. (1975). *Kant's Criticism of Metaphysics*. Nueva Jersey: Rowman & Littlefield.

Warda, A. (1922). *Immanuel Kants Bucher*. Berlin: Breslauer.

Williams, B. (1996). *Descartes. El proyecto de la investigación pura*. Madrid: Cátedra.

Wundt, M. (1945). *Die Deutsche Schulphilosophie im Zeitalter der Aufklärung*, Tubinga: Mohr.

Zinkstok, J. (2013). *Kant's Anatomy of Logic. Method and Logic in the Critical Philosophy* (Tesis doctoral). Rijksuniversiteit Groningen, Groningen, Países Bajos. Recuperado el 18/09/2020 de http://religiondocbox.com/Atheism_and_Agnosticism/71253292-University-of-groningen-kant-s-anatomy-of-logic-zinkstok-johannes-theodoor.html.
— (2011). Anthropology, empirical psychology, and applied logic. En D. Heidemann (Ed.). *Kant Yearbook*, *3* (pp. 107-130). Berlín: Walter de Gruyter.