

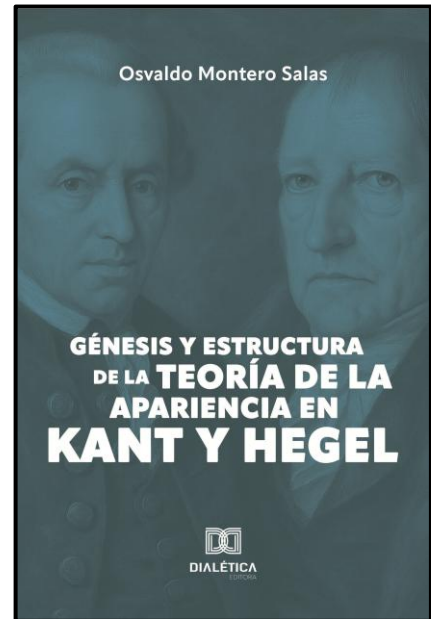
Oswaldo Montero Salas, *Génesis y estructura de la teoría de la apariencia en Kant y Hegel*

São Paulo, Dialéctica, 2025, 132 pp.

Nicolás Tucapel González

Recibido 29/12/2025 • Aceptado 31/01/2026

No es novedad que el pensamiento de Kant y en especial el de Hegel han resurgido con enorme fuerza en las últimas décadas, siendo ambos pertenecientes a las figuras más grandes e influyentes de la historia de la filosofía. Aunque Kant no ha dejado de ser profundamente estudiado, especialmente por las corrientes neokantianas de los siglos XIX a la actualidad¹, el caso hegeliano es un fenómeno mucho más reciente². Algunas de las razones para este renacimiento de Hegel pasan, por ejemplo, por la necesidad de volver —como ya decía Hartmann a principios del siglo pasado— al «sentido de lo profundo»; volver a la metafísica, dada la radical desorientación que él observa en su tiempo³ y que no ha tenido solución hasta nuestros días según las corrientes contemporáneas de un generalizado relativismo y escepticismo.



¹ Un lugar para ver la recepción kantiana en el siglo XIX con gran detalle puede hallarse en Köhnke (2011). Para un buen recuento de los trabajos en torno a Kant en el siglo XX, ver el artículo de Jesús Conill, «Recepción de Kant en el Siglo XX», en Leyva (2023).

² Para un recuento de los trabajos acerca de Hegel hasta 1970, puede consultarse la recopilación hecha por Ramón Valls Plana (1971). Fue precisamente en esta década donde comenzaron a aparecer más estudios de Hegel que tuvieron un impacto académico importante, como Taylor (1975) y Riedel (1974). Otras obras que contienen un listado completo de trabajos a consultar hasta principios de los 90 son: Engelhardt y Pinkard (1994), también Steinhauer y Hausen (1980). Vale la pena mencionar también algunos autores contemporáneos a que han continuado un profundo estudio y diálogo con y contra Hegel, como Stephen Houlgate, Robert Brandom, Judith Butler, Thomas Sören Hoffmann, Klaus Vieweg, Rolf-Peter Horstmann, Slavoj Žižek, Catherine Malabou, etc.; en habla hispana se pueden mencionar Enrique Dussel, Félix Duque, Luis Mariano de la Maza, Rubén Dri, Pedro Cerezo, Carlos Másmela, José María Ripalda, Carlos Astrada, Rafael Aragüés, Alejandro Nava, entre muchos otros.

³ «Die Philosophie unserer Tage steht selbst im Zeichen einer radikalen Umorientierung. Diese richtet sich —neben anderem— auch gegen eben jenen Positivismus, der damals über den "gestürzten" Hegel zu triumphieren glaubte», Hartmann (1960: 253).

Es en esta tendencia de volver a revisar algunos de los fundamentos más básicos e importantes de la relación del hombre con el mundo que surge la presente investigación, donde se pretende indagar un asunto específico que, si bien es cierto ha sido visto durante todo el desarrollo filosófico en mayor o menor medida, es en la Modernidad donde se hace mucho más visible: el problema de la *apariencia*, tema cuya bibliografía en español es manifiestamente escasa.

En la introducción, Montero nos ubica en una pregunta fundamental, en nuestro encuentro con lo que nos rodea: ¿qué es esto? Lo que se busca es «aprehender la esencia de aquello que se presenta ante nosotros» (p. 9). Este ser-qué implica que suponemos algo que está más allá de lo inmediato, una estructura de lo que se manifiesta, lo que se ha llamado históricamente *esencia*. Ya Platón advirtió que lo que parece ser no siempre refleja la esencia de lo percibido, como se ve claramente en su alegoría de la caverna. De ahí que se haya formulado la pregunta *¿qué parece ser esto?* Así queda prefigurada una tensión por resolver que será tratada en el desarrollo de la obra, mientras se aprovecha de describir brevemente cuáles serán los objetivos de los capítulos siguientes.

288

Sigue una «Breve historia del problema de la apariencia», partiendo con Jenófanes en cuanto al rastro más antiguo de la distinción entre conocimiento y apariencia (p. 15), que servirá de base para la conocida doctrina parmenídea de la verdad y la opinión, la apariencia y la realidad. Se explora muy brevemente el camino de Parménides a Platón, usando la trascendencia del ser inmutable por sobre la realidad mudable sensible afectada por el devenir, que a través de la participación hace ser a todo lo finito; así se hace un resumen que alcanza hasta la Edad Media, eligiendo al *meister* Eckhart como ejemplo del período⁴. Al alcanzar la Modernidad con Descartes, se hace hincapié en la escisión *subjetiva* del problema de la apariencia, pero

⁴ Tanto la filosofía neoplatónica como la cristiana caben dentro de esta descripción *grosso modo*, dada la identificación de ser, logos y verdad con Dios, cuya síntesis más acabada podemos hallar en Tomás de Aquino. El autor no se refiere a esta corriente ni a ninguno de sus representantes. Se echa de menos una mención del escepticismo antiguo —al menos a Sexto Empírico— que pudo enriquecer un poco más esta caracterización somera de los antecedentes a la Modernidad.

conservando el conocimiento de las esencias como el verdadero conocimiento por sobre lo aparente, con la misma garantía divina escolástica (p. 18)⁵.

§ 1. Immanuel Kant

El desarrollo más robusto se presenta desde el tercer capítulo: «El problema de la apariencia en Kant», donde el autor menciona su tesis de lo desapercibido que ha pasado el tratamiento de este aspecto en los estudios kantianos, abordando lo delimitativo, crítico y terminológico del problema como momentos de configuración del problema en cuanto tal, para luego marcar el camino explorativo de los tres tipos de apariencia presentes en la *Crítica de la razón pura*: la apariencia empírica, la lógica y la trascendental (p. 22).

El aspecto delimitativo se refiere básicamente a la definición kantiana de la metafísica como ciencia de los límites de la razón humana, para disolver la apariencia⁶ de verdad. El abordaje *crítico* —tomado de la *Dissertatio* de 1770— se aboca a describir brevemente el error señalado por Kant respecto de la permutación entre los elementos sensibles e intelectuales, haciendo pasar los primeros como conceptos del entendimiento (p. 28). En la sección terminológica se discuten los permanentes deslizamientos semánticos en que Kant incurre en su transición al período crítico de su pensamiento.

Es pertinente considerar que, con Kant, las apariencias ya no serán simples copias imperfectas, realidades degradadas o distorsionadas de los objetos tal cual son, sino que serán objetos *de una experiencia posible*, considerando que, como se explica en la «Lógica trascendental», estos objetos son formados por formas puras de la sensibilidad y las categorías del entendimiento, invirtiendo la noción tradicional de adecuación del intelecto al objeto, haciendo que los *objetos deban regirse por nuestro conocimiento*⁷,

⁵ No hay más menciones de la «primera» Modernidad, ni de los desarrollos de los llamados *empiristas* y *racionalistas*. Se podría especular que el autor considera que el viraje cartesiano está presente como fundamento de esos desarrollos, pero no se dan razones para el salto desde Descartes a Kant.

⁶ El autor señala la elección de traducción de *Schein*, *Erscheinung* y *Phaenomenon* como ‘apariencia’, ‘aparición’ y ‘fenómeno’ respectivamente, aplicando este criterio para Kant y Hegel por igual (p. 34).

⁷ «Bisher nahm man an, alle unsere Erkenntniß müsse sich nach den Gegenständen richten; aber alle Versuche über sie a priori etwas durch Begriffe auszumachen, wodurch unsere Erkenntniß erweitert würde, gingen unter dieser Voraussetzung zu Nichte. Man versuche es daher einmal, ob wir nicht in den Aufgaben der Metaphysik damit besser fortkommen, daß wir annehmen, die Gegenstände müssen sich nach unserem Erkenntniß

basado en su idealismo trascendental que separa la objetividad de la existencia: los objetos son idealmente formados para el conocimiento con un estatus de objetividad en virtud de sus condiciones de posibilidad y son, al mismo tiempo, empíricamente reales en cuanto *existentes*, ya que la materia es dada, llegando a la distinción de *fenómeno* y *noúmeno*, respectivamente. La consecuencia para las apariciones es la siguiente: si bien dependen en cuanto objetos del sujeto, no son ellas mismas subjetivas. De este modo, estos objetos son dados en su manifestación, son lo dado apareciendo como aparece (p. 35) bajo una nueva definición de la metafísica como ciencia de las condiciones a priori de la aparición de los objetos de la experiencia.

La «Estructura de la teoría kantiana de la apariencia» comienza con la apariencia empírica (*empirischer Schein*). Un cambio importante insertado por Kant es que la verdad o la apariencia no está en el objeto, sino que en el juicio sobre él. Ya que los sentidos no juzgan, entonces no yerran (en el sentido de establecer verdad, porque no tienen estructura proposicional), por lo que no se da apariencia alguna en ellos; este error o apariencia se da en la relación del objeto con el entendimiento, a la relación de las facultades cognoscitivas por el influjo de la sensibilidad sobre este último (p. 39). Lo que caracteriza a esta forma de apariencia es que es inevitable, pero corregible. Lo inevitable se fundamenta en la carga objetiva de esta apariencia (como la ilusión óptica) que nace en los sentidos, pero se consolida como errónea al no considerar adecuadamente sus condiciones de aparición, por lo que el entendimiento puede *superar* el juicio erróneo sobre la apariencia pero no *cambiar* la apariencia misma.

La apariencia lógica (*logischer Schein*) se da en dos dimensiones: como violación de los principios de la lógica pura formal y en el uso de la lógica como ontología. En el primer caso, estas faltas de atención de las reglas lógicas generan inferencias falaces, que sólo *parecen* seguir tales reglas, donde sólo basta poner atención para superar esta apariencia (p. 43). El segundo caso se da cuando el *canon* del entendimiento es tomado como *organon* para producir la verdad, lo que tradicionalmente se ha visto como confusión entre el orden del pensar y el orden del ser, siendo ambas evitables y superables.

richten, welches so schon besser mit der verlangten Möglichkeit einer Erkenntniß derselben a priori zusammenstimmt, die über Gegenstände, ehe sie uns gegeben werden, etwas festsetzen soll», Kant (1787, II: Bxvi). Destacado añadido.

Para Kant, la lógica sólo se preocupa de las formas, sin considerar el contenido o referencia al objeto. Cuando se usa como *organon*, es una lógica *dialéctica*, y por ello, aparente. Esta referencia *a priori* de los objetos quedará ubicada en la «Lógica trascendental» y ya no será válido extender el formalismo de la lógica general al terreno metafísico. Con esto, Kant pretende delimitar el conocimiento teórico posible a lo fenoménico y eliminar las apariencias lógicas que, con el tiempo y el descuido de los metafísicos anteriores, se volvieron principios de realidad⁸. Lo que Kant disputa acá es la referencia al objeto y el papel de la sensibilidad, ya que esta apariencia lógica lo que hace es «darle la espalda a la experiencia» (p. 46).

En el caso de la apariencia trascendental (*transscendentaler Schein*) o dialéctica, se trata de otra clase de apariencia que está dentro de la naturaleza humana como una inclinación de la razón a transgredir los límites del conocimiento⁹ que «implica una apariencia natural e inevitable... pero nunca se la puede extirpar» (p. 48). Kant distingue el entendimiento como *facultad de las reglas* y la razón como *facultad de los principios*, siendo esta última incondicionada e inalcanzable por la experiencia. Las formas de apariencia trascendental son tratadas como paralogismos, antinomias e ideal de la razón pura, donde Kant pretende demostrar que el abuso de la razón lleva a hipostasiar los objetos suprasensibles de la metafísica: alma, mundo y Dios, bajo el análisis de los silogismos dialécticos que los exponen. Aunque Kant no considere estas ideas trascendentales como objetos conocibles, sí operan como un postulado necesario *regulativo* de la tendencia natural a la unidad.

Finalmente se exploran «otros momentos» de la apariencia en Kant en lo práctico/moral, lo estético y lo antropológico, donde podría destacarse el desarrollo del hábito y su papel en la educación, su relación con la obra de arte en la distinción de las artes plásticas y la pintura que da paso a la apariencia sensible (p. 62) y el paso a la apariencia moral en el decoro, insertando una diferencia entre ilusión y engaño.

⁸ Tal parece que Kant está pensando más en una superación de la metafísica wolffiana-leibniziana que de toda la metafísica previa a él, ya que fue en la tradición de la primera Modernidad donde los principios ontológicos de Aristóteles fueron reducidos a principios de orden lógico formal del pensar, subjetivándolos. Kant mismo no está exento de esta tendencia. Un estudio pormenorizado de este asunto respecto del principio de contradicción y las consideraciones ontológicas de los primeros principios aristotélicos puede hallarse en Másmela (2018).

⁹ Hegel verá en esta forma de abordar la relación de la razón con el entendimiento un grave problema de subordinación en cuanto tratamiento y reducción de la primera a la segunda. Para ver los primeros desarrollos de esta crítica, ver Hegel (1968: 6), en adelante GW 4.

§ 2. Georg W. F. Hegel

Se vio que Kant asigna un estatus objetivo a la aparición de los objetos para el intelecto. Esto será valorado por Hegel, pero será considerado de un modo muy diferente, principalmente por el papel de la contradicción y lo infinito como aspectos fundamentales —en un sentido ontológico— de lo real, en vista de la unidad *diferenciada* de pensamiento y ser que Hegel efectuará en su obra, a diferencia de la separación irreconciliable de ambos que caracteriza al dualismo trascendental kantiano¹⁰. Hegel intentará una superación, no sólo del dualismo kantiano —camino ya avanzado por Fichte y Schelling—, sino una superación de la ontología en general para dar paso a una *nueva* forma de metafísica, refrendada en su forma pura en la *Ciencia de la lógica*.

Montero hace un repaso por los momentos *pre-especulativos* (o *pre-Fenomenología del Espíritu*), el abordaje en la *Fenomenología* y luego pasa a revisar la apariencia como la trabaja Hegel en la «Doctrina de la esencia» de la *Lógica*. Ya en el *Differenzschrift*, Hegel tematiza la aparición como el proceso de manifestación del absoluto mismo, como momento necesario de este. Aquí, La aparición —lo que más tarde será llamado *parecer*— implica la relación con el absoluto, y la apariencia se ha vuelto en los sistemas filosóficos de la época una verdad estática y fija. Hegel busca mostrar que «la razón se enfrenta a sí misma para comprender el absoluto y verá se reconocerá a sí como fundamento y como aquello que aparece en la aparición, superando la escisión como momento aparente suyo y reestableciendo la totalidad» (p. 76)¹¹. En la *Relación del*

¹⁰ Un kantiano contemporáneo podrá cuestionar esta crítica teniendo a la mano el *Opus postumum* donde Kant hace una revisión y autocorrección de sí, habiendo conocido las críticas formuladas a su pensamiento por Fichte y Schelling, entre otros. En vista que ninguno de los contemporáneos críticos de Kant ni los siguientes en el siglo XIX leyeron este texto —Hegel incluido, ya que se hizo público desde 1935—, los reproches a Kant están correctamente fundamentados a partir de las tres críticas disponibles para los autores post-kantianos. Más información en Copleston (2011: 299). Con todo, hubiera sido útil abordar en esta obra también la concepción de apariencia del *Opus postumum*, como un contrapunto a las críticas hegelianas, desde nuestra posición privilegiada al tener disponibles las obras completas de todos los filósofos involucrados.

¹¹ Montero menciona en la página siguiente (p. 77): «Si bien en el abordaje juvenil predomina el enfoque *pre-especulativo*, ya se delinean elementos que anticipan el *fenomenológico*». Esto no lo elabora, dejando una ambigüedad respecto de la posición de Hegel en este período, sea situándolo plenamente aún dentro de la concepción filosófica de Schelling o, por el contrario, reconociendo ya presente en el período del *Differenzschrift* el germen propiamente especulativo de su futuro sistema, con lo que se pudo reforzar el fundamento de la distinción de la apariencia entre Hegel y sus pares. Como ejemplo de la

escepticismo con la filosofía de 1802, Hegel critica al escepticismo antiguo por hacer de las apariencias algo meramente subjetivo carente de verdad. Ya posicionados en el período de la *Fenomenología*, se trata el tema de apariencia en relación con el camino de la conciencia a través de la experiencia, «que va superando progresivamente el *saber aparente*, que es una forma inmediata y ordinaria de saber» (p. 80).

Los ejemplos que ofrece el autor se mueven dentro de lo siguiente: lo inmediato, como falta de mediación o de interiorización¹² de sus determinaciones, será una constante durante el recorrido experiencial —fenomenológico, en el permanente fracaso de la conciencia en creer alcanzar la verdad, cuando solamente será una certeza, lo que se traduce en la diferencia entre el objeto con que inicia su recorrido en un momento con el que se encuentra una vez ha obtenido *para sí* las determinaciones que Hegel nos va adelantando *para nosotros*; esto se da en los primeros párrafos de cada sección, donde Hegel nos muestra su sentido *lógico* (para nosotros), para continuar el desarrollo que la conciencia descubrirá fenomenológicamente (para sí). Esta dinámica continúa hasta el Saber Absoluto, como última experiencia de la conciencia. Vale destacar en la sección «Fuerza y Entendimiento» el momento de la conciencia donde llega a ser el concepto —sólo o puramente— como concepto, cuando la aparición se consolida como mediación que exterioriza y manifiesta la esencia del objeto, lo interior como uno de sus extremos y al otro extremo al entendimiento, como experiencia que el entendimiento hace de estar conectados por un silogismo. Así, la aparición es un todo de la apariencia y esta reflexión pertenece tanto al ser como al pensar, pero aún

primera posición: Luis Mariano de la Maza (2004: 47). Esta fidelidad a Schelling puede cuestionarse recurriendo al mismo Hegel, donde enfatiza y perfila el concepto de diferencia y su inclusión dentro de la unidad absoluta, marcando un desarrollo original y, en consecuencia, una crítica a Schelling mismo: «*Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darinn, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Seyn in das Nichtseyn – als Werden, die Entzweyung in das Absolute – als seine Erscheinung, – das Endliche in das Unendliche – als Leben zu setzen*» (GW 4: 16). También y más explícitamente: «*Das Absolute selbst aber ist darum die Identität der Identität und der Nichtidentität; Entgegensetzen und Einsseyn ist zugleich in ihm*» (GW 4: 64), destacado añadido. Esto no puede significar otra cosa que la razón debe ser negativa en su reflexionar, para superar (en su sentido hegeliano) las oposiciones y no simplemente aniquilarlas en un absoluto incondicionado, como el postulado por Schelling. Como se ve, ya está acá prefigurada la crítica explicitada en el prólogo de la futura *Fenomenología* y también hay implícitos algunos principios capitales que Hegel sostendrá hasta su sistema maduro. En favor de esta lectura: Félix Duque (1998: 374-376).

¹² *Erinnerung* en su doble sentido como recuerdo y como *Er-Innerung*, interiorizarse. Hegel usa ambas formas en la *Fenomenología*.

en un nivel del entendimiento¹³. Al final de este capítulo, luego de sucesivos progresos dialécticos, se llegará a una identidad entre sujeto y objeto, ser y pensar, aunque aún abstracto¹⁴.

Como abordaje *lógico-especulativo*, se hace un repaso rápido de los escritos posteriores a la *Fenomenología*, para llegar a la «Doctrina de la esencia» de la *Ciencia de la lógica*, la que se caracteriza por ser el momento reflexivo, entre el ser y el concepto. En el libro de «El ser», el movimiento de las determinidades se caracteriza por el transitar las unas a otras, en cambio en la «Doctrina de la esencia», se trata de un *interpasar*, de un adentrarse a sí del ser, reconociendo ahora que bajo todo lo acontecido en la esfera anterior hay un núcleo básico que le subyace, que debe entenderse como un recordar, un ser-ya-sido (*gewesen*) que no tiene una connotación espacio-temporal, sino que es un movimiento crítico del propio ser, que permite superar su inmediatez aparente al surgir la esencia del ser como aquello que ya era *en sí* (p. 92). Es en este lugar donde la negatividad se muestra de forma explícita como el ser superado, el impulso de la reflexión a poner las determinaciones en su interior, haciendo del mero ser algo inesencial y la esencia como ser esencial, haciendo que el ser se vuelva apariencia.

294

En estudio de la *estructura de la apariencia* en Hegel, la *apariencia*, como primer momento, muestra cómo la esencia ha negado a toda la esfera del ser, haciendo de la apariencia algo puesto por la esencia misma, por lo tanto ontológicamente dependiente de esta. Este ser que parece verdadero, en realidad es reflejo de la esencia. De acá que el término *parecer* tenga un doble sentido: como apariencia y como

¹³ «Unser Gegenstand ist hiermit nunmehr der Schluß, welcher zu seinen Extremen, das Innere der Dinge, und den Verstand, und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber gibt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Innern erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältniß des Zusammengeschlossenseyns macht». Hegel (1980: 89), en adelante GW 9.

¹⁴ La sección siguiente, «Autoconciencia», hará el camino inverso, desde la subjetividad a la objetividad, que corre de forma paralela a la sección «Conciencia». Ambos caminos llegan a la Razón, identidad de *coseidad* y razón, a la certeza de la conciencia de ser toda realidad o unidad de pensamiento y ser, esta vez, puesta y no sólo abstracta como en la sección «Conciencia». Este carácter de ser-puesto de la unidad pudo motivar a Hegel a escribir los extensos capítulos «Espíritu», «Religión» y «Saber Absoluto» para intentar lograr, aunque sea fenomenológicamente, un concepto acabado de *Concepto* o pleno ser (*Begriff*), sin el cual el comienzo de su futura *Lógica* no tendría pie para su comienzo, impidiendo la circularidad y simultaneidad Lógica–Naturaleza–Espíritu que justificaba a la *Fenomenología* como primera parte del sistema, tal como Hegel señala en el prólogo del *Libro del ser de la lógica*. Para este último punto, ver Hegel (1978: 8), en adelante GW 11. En este desarrollo hay *mucho de aparente*, no tematizado en esta obra.

movimiento de la esencia de reflejarse (como com-parecer) ante sí, diferenciándose internamente como relación entre lo mismo y lo otro de sí. Esto implica que la apariencia, en cuanto ser, es la forma del parecer de la esencia, con lo que tiene un estatuto de realidad y no es sólo mera apariencia. Al ser *forma* de aparición de la reflexión, tiene un carácter necesario y objetivo, que permite que la reflexión avance en sus momentos ponente, externa y determinante, para hacer que finalmente brote a la existencia (*Existenz*).

La *aparición* (*Erscheinung*) implica que la esencialidad que lleva la esencia en sí como fundamento se ve impulsada necesariamente a exteriorizarse, lo que Hegel proclama como «la esencia tiene que aparecer», con lo que la aparición es ahora la cosa misma, la verdad suya, como algo inmediato mediado por reflexión (p. 99)¹⁵. Así llegamos a la distinción entre *cosa en sí* y *existencia exterior*, que servirá de crítica y superación del idealismo trascendental kantiano, mirando con atención que, dado que ambos aspectos son en el fondo, aspectos *de lo mismo*, esta existencia exterior, como propiedades de la cosa en sí, es lo que realmente aparece y es a través de esas propiedades donde esta cosa en sí se muestra ella misma¹⁶, ya que «hablar de aparición es apuntar a algo de lo cual es aparición» (p. 103). Así, la aparición que representa lo cambiante y lo que permanece en ese cambio¹⁷, caracteriza la «ley de la aparición», como su consistencia y esencia, como el lado quieto de una totalidad que aún necesita integrar su lado inquieto y negativo, volviéndose *mundo suprasensible*, como totalidad esencial de la aparición, simplemente como oposición interna —como repulsión de

¹⁵ Se puede hacer un paralelo entre el tratamiento de la esencia en este punto como cosa (*Ding*) hasta llegar a la cosa misma —sólo mencionado por el autor— con lo que Hegel trata en la *Fenomenología* como diferencia entre cosa (*Ding*) y la cosa misma (*Sache*): «Die Sache selbst drückt hiermit die geistige Wesenheit aus, worin alle diese Momente aufgehoben sind als fürsichgeltende, also nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewußtseyn seine Gewißheit von sich selbst gegenständliches Wesen, eine Sache, ist; der aus dem Selbstbewußtseyn als der seinige herausgeborne Gegenstand, ohne aufzuhören Freyer, eigentlicher Gegenstand zu seyn. – Das Ding der sinnlichen Gewißheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbstbewußtseyn allein seine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterschied eines Dings und einer Sache» (GW 9, 223). Puede pensarse que todo este desarrollo de la doctrina de la Esencia (y la *Lógica* en general) sirve como respuesta a Leibniz y su pregunta «¿Por qué hay algo y no nada?». De hecho, Hegel critica en una nota su principio de fundamento (o razón suficiente). Ver Hegel (GW 11: 293).

¹⁶ Conviene hacer notar que, considerando la cosa en sí y las propiedades como formas interiores y exteriores de un mismo fundamento negativo inquieto y autoimpulsado, se supera todo dualismo y, en definitiva, todo sustancialismo. Nos encaminamos la unidad de esencia y existencia, que santo Tomás sólo le asigna a Dios, dada su metafísica dualista y sustancialista del ser quieto.

¹⁷ Esta es la relación esencial, con la cual se pasa a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) que es la unidad de esencia y existencia.

sí— al *mundo fenoménico* o meramente sensible y no como un más allá, como podría llevar a pensar el término empleado por Hegel. Este mundo suprasensible, en su condición de ser-otro del mundo que aparece, es el *mundo invertido*, así es como se trata la mutua referencia de lo aparente y lo esencial como correlativamente necesaria y fundante; ninguno puede existir sin el otro.

Como último desarrollo lógico, se ve la *apariencia puesta como apariencia* (*als Schein gesetzter Schein*). Ya pisando la realidad efectiva, como unificación de ser y esencia, se ve como una unidad actuante, que se encamina a la superación de la objetividad para dar paso al absoluto o totalidad como sujeto, o Concepto. Comenzando con el absoluto como tal, la apariencia pasa ser una especie de «ventana hacia el absoluto». Esta aparición es un parecer imperfecto, como *atributo*. Otra ventana más profunda es el *modo*, que es «exterioridad puesta como exterioridad, por ende apariencia como apariencia» (p.108), dando paso a una reflexión que se disuelve, llegando a ser lo absoluto como absoluto. Así, lo absoluto es pura manifestación, identificando en sí mismo todo lo distinto y diferente, haciendo de la apariencia la verdad de la manifestación de lo real, pasando desde la posibilidad, la contingencia y la existencia, para arribar a la necesidad, o la «apariencia puesta como apariencia»¹⁸. Finalmente, se explora brevemente el paso a la relación recíproca, mostrando los momentos de *sustancialidad* —disolución de las diferencias en la totalidad aparente—, *causalidad* —condicionamiento mutuo de causa y efecto— y la *interacción* —infinita referencia simétrica entre sustancias influidas mutuamente— que lleva a una autorrelación de transparentarse para llegar a la libertad o el reino de la subjetividad libre (p. 110)¹⁹.

¹⁸ No es difícil ver acá un «realismo radical» en darle a la apariencia el mismo estatuto de verdad que lo que tradicionalmente ha tenido la esencia como lo que subyace y fundamenta lo que observamos, ya que en Hegel la unidad de esencia y existencia no solamente está presente en un absoluto totalmente trascendente (Dios) como observamos en Tomás de Aquino, sino que nuestra realidad es una realidad efectiva gracias a ésta. Como acertadamente elabora Hartmann (1960: 282): «Bei Hegel aber ist die logische Basierung zur äußersten Konsequenz gebracht: die Ontologie ist ganz und gar in die Logik hineingenommen, der dialektische Gang der Begriffsentfaltung ist zugleich der reale Gang der Weltentfaltung. Das ist, scholastisch gesprochen, der extremste und kühnste Begriffsrealismus, den die Geschichte der Philosophie kennt; so radikal hat ihn sich das Mittelalter nie träumen lassen».

¹⁹ Esta es la forma en que Hegel supera toda metafísica de la sustancia, aludiendo a la superación de la filosofía de Spinoza como el desarrollo más acabado y necesario de todo realismo sustancialista, que en el fondo se apoya en lo que Hegel llama el «mal infinito», el infinito del mecanicismo y del entendimiento —he ahí el uso de las categorías de atributo, modo, etc. La *relación recíproca* hace que la necesidad devenga libertad. Este paso de la esencia al concepto es una instancia de especial dificultad en la *Lógica*, por lo que un desarrollo más amplio de este momento hubiera sido muy bienvenido.

Finalmente se tratan «Otros momentos de la teoría hegeliana de la apariencia», donde se revisan con rapidez, en primer lugar, los momentos del Espíritu en cuanto *segunda naturaleza*. En el espíritu subjetivo, se revisa el hábito como mecanismo del sentimiento de sí; la aparición de una realidad que, «aunque construida, se experimenta y percibe como si fuese natural: se somatiza» (p. 112). En el espíritu objetivo, esta segunda naturaleza es resultado de procesos históricos, como objetivación de la actividad de sujetos libres que, aunque es un producto de los sujetos, se percibe como superior e incontrolable. En el contrato, también se ve un momento atingente a la investigación: este es la aparición del derecho y el no cumplimiento de este lo convierte en apariencia, como forma de injusticia, que concluye con las formas de injusticia en la *civil o sin malicia* —apariencia en sí o inmediata— el *fraude* —apariencia del sujeto— y el *delito* —puesto como nulo (p. 114-115).

En segundo lugar, se aborda la apariencia en la *estética*. Para Hegel, lo bello es la apariencia sensible de la Idea en un objeto atravesado por el espíritu (p. 118), por lo que el arte tiene un *telos*: expresar la Idea a la sensibilidad. A diferencia de Kant, en Hegel el arte no es algo desinteresado, sino que es una forma encarnada de la verdad, una expresión de modo intuitivo, una elevación de lo sensorial a apariencia, que lo vuelve algo más que un mero ser-ahí (*Dasein*) material, sino que ya es algo ideal aunque no sea pensamiento puro (p. 120). Finalmente, las *conclusiones* son un resumen muy apretado de las principales tesis expuestas.

297

eikasía
REVISTADEFILOSOFIA.COM
N.º 138
Julio-agosto.
2026

§ 3. Conclusión

La propuesta investigativa de Montero reviste suma importancia y valor al explorar un tópico que no se halla disponible con abundancia en habla hispana. Puede apreciarse un cierto desarrollo desigual en los momentos pre-kantianos, kantianos y hegelianos, de los cuales el autor es plenamente consciente, en especial del primero que hubiera requerido extender el texto de manera quizá desmesurada en relación con su objetivo principal.

El tratamiento de Kant es preciso y extenso en su justa medida, mostrando una acabada comprensión del espíritu de la letra kantiana. En el caso de Hegel, el tema de la apariencia es extenso y se valora el esfuerzo del autor en mostrar los aspectos más

significativos, dando la acertada prioridad a la *Lógica*, dado que es el lugar donde se encuentra el desarrollo más extenso y sistemático del asunto. Queda una sensación de que pudo exponerse con aún más detalle, pero esto no es un defecto de la exposición, sino de la naturaleza misma del pensamiento hegeliano donde lo verdadero es el todo, siendo la tentación de profundizar en cada desarrollo casi inevitable y que, quizá, sea objeto de futuras investigaciones. Queda, por lo tanto, esperar a que este trabajo sea solamente el comienzo de una investigación más extensa y profunda.

Referencias bibliográficas

- Copleston, Frederick (2011), *Historia de la filosofía, vol. 3: de la filosofía kantiana al idealismo*. Barcelona, Ariel.
- Duque, Félix (1998), *Historia de la filosofía moderna: la era de la crítica*. Madrid, Akal.
- Engelhardt, H. Tristram, y Pinkard, Terry (1994), *Hegel Reconsidered. Beyond Metaphysics and the Authoritarian State. Philosophical Studies in Contemporary Culture*, vol. 2. Dordrecht, Springer.
- Hartmann, Nicolai (1960), *Die Philosophie des deutschen Idealismus*. Berlin, De Gruyter.
- Hegel, Georg W. F. (1980), *Phänomenologie des Geistes* (Wolfgang Bonsiepen y Reinhard Heede, eds.). *Gesammelte Werke*, vol. 9. Hamburg, F. Meiner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978), *Wissenschaft der Logik* (Friedrich Hogemann y Walter Jaeschke, eds.). *Gesammelte Werke*, vol. 11. Hamburg, F. Meiner.
- Hegel, Georg W. F. (1968), *Jenaer kritische Schriften* (Otto Pöggeler y Hartmut Buchner, eds.). *Gesammelte Werke*, vol. 4. Hamburg, F. Meiner.
- Kant, Immanuel (1787), *Kritik der reinen Vernunft*, 2.^a ed. Riga, J. F. Hartknoch.
- Köhnke, Klaus Christian (2011), *Surgimiento y auge del neokantismo. La filosofía universitaria alemana entre el idealismo y el positivismo*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Leyva, Gustavo (ed.) (2023), *Guía Comares de Immanuel Kant*. Granada, Comares.
- Másmela, Carlos (2018), *La contradicción*. Medellín, Universidad de Antioquia.
- Maza, Luis Mariano, de la (2004), *Lógica, metafísica, fenomenología*. Santiago de Chile, Universidad Católica de Chile.
- Riedel, Manfred (1974), *Materialen zu Hegels Rechtsphilosophie*, vol. 1. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Steinhauer, Kurt y Gitta Hausen (1980), *Hegel. Bibliography. Background Material on the International Reception of Hegel within the Context of the History of Philosophy*. München, K. G. Saur.
- Taylor, Charles (1975), *Hegel*. Frankfurt am Main, Suhrkamp.
- Valls Plana, Ramón (1971), *Del Yo al Nosotros*. Barcelona, Estela.