

## **Oposición y reinterpretación del idealismo trascendental: la lectura neokantiana de los apólogos y detractores de Kant, y la relación con la filosofía de Schopenhauer.**

Oscar Villalvazo Sánchez.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Licenciado en Filosofía por la Universidad de Guadalajara.  
Maestro en Estudios Filosóficos por la Universidad de Guadalajara.  
Correo electrónico: villalvazo\_phy@hotmail.com

**Resumen:** El presente artículo tiene como finalidad la exposición puntual de las consecuencias de la obra capital de Immanuel Kant: *la Crítica de la razón pura*, encontrando, como elementos característicos: una oposición a las tesis filosóficas por parte del movimiento *Romántico* y una interpretación problemática de la obra por parte de los filósofos neo-kantianos. Estas consecuencias, además, nos permitirán señalar la relación entre la filosofía trascendental de Kant y la filosofía de Arthur Schopenhauer, reconociendo sus valiosas aportaciones.

**Palabras Clave:** Romanticismo, *Sturm und Drang*, Idealismo Trascendental, *cosa en sí*, Neokantismo, Schopenhauer.

**Abstract:** The purpose of this article is the punctual exposure of the consequences of Immanuel Kant's major work, the *Critique of Pure Reason*, having, as characteristic elements: an opposition to the philosophical theses by the Romantic movement and a problematic interpretation of the work by the neo-Kantian philosophers. These consequences, moreover, allow us to point out the relationship between Kant's transcendental philosophy and the philosophy of Arthur Schopenhauer, recognizing his valuable contributions.

**Key Words:** Romanticism, *Sturm und Drang*, Transcendental Idealism, Thing in itself, Neokantism, Schopenhauer.

## Introducción

*Es probable que el final de un siglo y el comienzo de otro jamás se hayan caracterizado por unos cambios tan radicales y tan nítidos como los que se dieron en los últimos años del siglo XVIII y los primeros del XIX.*  
«Historia del pensamiento filosófico y científico». Giovanni Reale (1995: 29)

A continuación, presentaremos las reflexiones generadas en un lapso muy particular de la historia de las ideas, la etapa posterior a la *Crítica de la razón Pura*, mostrando un par de críticas y oposiciones hacia la filosofía kantiana, pues como ninguna otra en la historia, ha sido el blanco de múltiples interpretaciones y descréditos; reconociendo en consecuencia, por una parte, el gran impacto que causó en el ámbito intelectual de la época; por otra, la innegable certeza de que la *Crítica de la Razón Pura* es un referente preciso de la actividad filosófica más pura desde hacía ya muchos siglos.

Este artículo nos propone comprender la importancia de la filosofía de los románticos, en un primer momento, como una oposición radicalmente divergente en la filosofía kantiana; y también, en un segundo momento, la reinterpretación neokantiana del idealismo trascendental como una reacción contundente, sea desde la posición más inteligente del escepticismo, la intención de postular una *filosofía elemental* como sistema, o bien reconociendo que dicho problema de la dualidad no representa ningún conflicto a nivel gnoseológico<sup>1</sup>.

Por un lado, como primera afirmación es compendia una distinción simple, pues así como una gran cantidad de pensadores cercanos al mismo Kant leyeron e intentaron continuar su laboriosa empresa filosófica, hubo un movimiento de formidables dimensiones que trazó senderos opuestos a los vislumbrados por Kant, el *Sturm und Drang*<sup>2</sup> y el posteriormente denominado Romanticismo. La segunda afirmación encuentra su justificación en la distinción de dichos movimientos, que además de mantenernos dentro de la reflexión estrictamente filosófica, también nos permitirá establecer un vínculo preciso con la filosofía de Schopenhauer<sup>3</sup>.

Estas críticas, la de *Aenesidemus*<sup>4</sup> principalmente, cobra gran relevancia en esta unión entre Kant y Schopenhauer, pues siendo Schulze el mentor de Schopenhauer, lo introduce desde su juventud en la filosofía crítica.

---

<sup>1</sup> Estas son las perspectivas más representativas de la lectura neokantiana de la *Crítica de la razón pura*. La lectura escéptica y las críticas de Schulze; la interpretación e intención de presentar la propedéutica trascendental como un *Sistema* de Reinhold; además de la limitada importancia de los dilemas entorno a la noción de *cosa en sí* bajo la perspectiva gnoseológica, lo que consideramos en el aporte de Maimon.

<sup>2</sup> Estas nociones que caracterizan el espíritu del movimiento provienen del título de un drama de Maximiliano Klingler, del año 1776.

A lo largo de este artículo procederemos en el siguiente orden: la exposición de algunos aspectos del *Sturm und Drang* y el Romanticismo, continuaremos con las críticas a la filosofía trascendental por parte de los neokantianos y concluiremos con algunos de los elementos que nos permiten suponer una estricta y sólida relación entre las filosofías de Kant y Schopenhauer.

### **Sturm und Drang y el Romanticismo nociones generales**

Notando además como problemas fundamentales: la unidad del todo espiritual (oposición a cualquier dualidad gnoseológica) y la intuición creadora (fundamento ilimitado del genio, contrapuesto a esa pasiva y singular *intuición sensible*). El *Sturm und Drang* comienza a ser visible durante los años setenta del siglo XVIII, casi de manera simultánea a la aparición de la *Crítica de la Razón Pura*, fue reconocido bajo las nociones alemanas de «Tempestad e ímpetu», refiriéndose a la radical importancia que estos autores brindan a la *emoción* y al *sentimiento*, elementos distantes de la fría y meticulosa racionalidad procedimental de algunas doctrinas filosóficas. Lo cual significa que los intelectuales, contemporáneos y posteriores a Immanuel Kant, no se atienen a los presupuestos de la filosofía trascendental, sino que inician nuevos derroteros para su reflexión.

La “historia oficial” de la filosofía alemana post-kantiana nos ha acostumbrado a considerar este debate como más o menos resuelto después de la irrupción de las filosofías especulativas de la identidad (pienso aquí principalmente, con algo de libertad, en Hegel). (Hoyos, 2001: 14).

La perspectiva de Luis Eduardo Hoyos reconoce que el pensamiento kantiano posee más vida que la que se supone tras la aparición de la filosofía hegeliana. Es decir, no podemos situarnos desde una perspectiva simple en la que sin un riguroso examen consideremos que los problemas filosóficos se disuelven en el tiempo y que la aparición de nuevas y distintas propuestas nos permite suponer que las reflexiones anteriores han sido superadas.

### **El surgimiento de otras filosofías: el Romanticismo**

La expresión cultural, la creación literaria y la reflexión filosófica en la Alemania del siglo XVIII no siguieron un mismo camino. Hubiéramos podido pensar

---

<sup>3</sup> La elección de los autores que presentaremos en este artículo y las críticas particulares de los mismos nos permiten reconocer la relación directa entre las filosofías de Kant y Schopenhauer; sin la necesidad de considerar, como sugieren las Historias de la filosofía, las principales obras de la Filosofía Alemana y a sus autores –Fichte, Schelling y Hegel– sino como ejemplos opuestos a nuestro fin.

<sup>4</sup> La crítica a la que nos referimos se encuentra en la obra: Aenesidemus: *oder, Über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie*; que aparece como anónima en 1792 y bajo el nombre del autor en 1911.

que la propuesta gnoseológica y hasta la ética de Kant habrían establecido algún fundamento perdurable, un método canónico y una posibilidad constante para la reflexión; sin embargo, no fue así, pues surgieron en Alemania diversas manifestaciones, a partir de una posición directamente opuesta.

Podemos con certeza asegurar que la producción intelectual de la época<sup>5</sup> que señalamos es de una cantidad y calidad sumamente considerable, independientemente de la radicalidad de esta nueva perspectiva desde la cual se describirán los elementos más enigmáticos del mundo.

Este valor predominante es la herencia principal que el romanticismo recibe del movimiento *Sturm und Drang* que había contrapuesto el sentimiento, y con éste la fe o la intuición mística o la acción, frente a la razón, considerada incapaz, en los límites prescritos a ella por Kant, de alcanzar la sustancia de las cosas o las cosas superiores y divinas. (Abbagnano, 1964: 26).

Tan importante como lo es el planteamiento filosófico abstracto, los son también esas nuevas propuestas; la filosofía *Romántica*, principalmente, que aunque lejos de una reflexión sistemática y rigurosa transmite las inquietudes y los problemas de los pensadores del momento.

Esta diversidad de obras puede explicarse desde muchos aspectos, el económico, el social o hasta el religioso; sin embargo, a nosotros hoy nos sigue sorprendiendo que un movimiento tan representativo como el *Sturm und Drang* deba presentarse como una reacción diametral y radicalmente opuesta a la filosofía Trascendental de Kant, reconociendo el hecho de que sus fundadores y representantes posteriores tuvieron la oportunidad de verse frente a la obra de mayor magnitud de la época, aunque su lectura de la *Crítica de la Razón Pura* no generara en ellos ninguna respuesta o coincidencia con sus planteamientos, sino más bien la necesidad de posicionarse desde una perspectiva novedosa, ya sea por la asistematicidad de la reflexión, los temas y los principios desde los cuales surge la comprensión originaria de la estructura de la realidad, que en muchos de ellos corresponderá a una intuición referida al aspecto metafísico del mundo, con constantes acercamientos a nociones tales como la eternidad, lo infinito, la noche, dios, etc. Aquí, algunas de las características más importantes de dicho movimiento y que en cierta medida resultan opuestas al pensamiento de la época:

---

<sup>5</sup> Esta época a la que nos referimos comprende los años posteriores a la aparición de la primera edición de la *Crítica de la Razón Pura* (1781) de Immanuel Kant y hasta la culminación de una primera edición de *El Mundo como Voluntad y Representación* (1818) de Arthur Schopenhauer, que ya contiene un «Apéndice» o *complemento* intitolado *Crítica de la filosofía Kantiana* y en cual se hace una referencia constante a la Tesis Doctoral de su autor, publicada unos años antes (1813). En dicha época aparecieron grandes obras, aunque no todas fueron de carácter filosófico, pues entre lo más significativo de estas obras podemos encontrar creaciones literarias tales como la novela, la poesía, los cantos, los himnos y reflexión teológica.

Las posturas y las ideas de fondo de este movimiento son las siguientes: a) se redescubre y se exalta la naturaleza como fuerza omnipotente y creadora de vida. b) el genio, como fuerza originaria, está ligado íntimamente con la naturaleza; crea una forma análoga a la naturaleza, y por lo tanto no recibe desde fuera sus reglas, sino que es regla él mismo. d) el sentimiento patriótico se expresa mediante el odio al tirano, la exaltación de la libertad y el deseo de infringir las convenciones y las leyes externas. e) son muy apreciados los sentimientos fuertes y las pasiones arrebatadas e impetuosas, así como los caracteres rotundos. (Reale, 1995: 30).

Estos autores, filósofos del sentimiento, no siguen una lógica en la reflexión, la impetuosidad espiritual del individuo resulta la única condición para su creatividad. El sentimiento, la susceptibilidad, el ánimo y la circunstancia particular ocupan el lugar de una objetividad saturada de condiciones *a priori*, trascendentales. El motivo que nos permite presentar estas diferencias radica en las similitudes fundamentales entre la filosofía y el arte, pues aunque son claras las diferencias, no podemos decir que ambas expresiones corresponden a universos reflexivos independientes y exclusivos, siendo que se ha considerado a dicho movimiento dentro de la dimensión propiamente filosófica de la época:

Finalmente, en lo que concierne al romanticismo filosófico, hay que señalar que, más allá de todas las perplejidades planteadas por numerosos expertos y más allá de los equívocos de que han sido víctimas muchos especialistas, *Benedetto Croce* fue quien mejor aclaró la cuestión. El romanticismo filosófico «consiste en el realce que se otorga a la intuición y a la fantasía en algunos sistemas filosóficos, en contraste con aquellos sistemas que no parecen conocer ningún otro órgano de la verdad que no sea la fría razón, el intelecto abstractivo. Sin duda, no pueden existir sistemas filosóficos que olviden del todo las formas intuitivas del conocer, al igual que no hay sistemas que ignoren por completo las formas lógicas. (Reale, 1995: 37).

Esa será la gran diferencia de la expresión romántica respecto de la filosofía trascendental, pues se privilegia el aspecto intuitivo y subjetivo frente a la objetividad abstracta que busca la razón. Además de ello, el romántico no establece límites a su imaginación ni a su expresión, éstos los determina la inspiración y el ánimo propio.

Uno de los aspectos que más nos interesa señalar respecto de la imaginación es la posición que muchos de estos Románticos sostienen, que no es necesaria una intuición de orden sensible, en la que se establece una relación inmediata entre el sujeto y el objeto, para constituir una representación del mundo. Pues la facultad de la imaginación, función creativa del genio, es capaz de hacerlo. Así, estos autores se deslindan de la posición que había presentado la filosofía

---

<sup>6</sup> «La imaginación es la facultad de representar un objeto en la intuición incluso cuando éste no se halla presente». (Kant, 2006: 166 [B151])

trascendental, omitiendo la necesidad de reconocer en el sujeto una serie de condiciones que legitimen la posibilidad del conocimiento representacional. Para ellos, la imaginación es el principio y límite de la creación del artista, creador, como el filósofo, de ideas más no de sistemas; constante y determinado en presentar una perspectiva completa y vital del mundo, no en argumentos y principios de índole racional. Buscando ambos lo indeterminado de lo cual surge lo determinado, los primeros en referencia a lo absoluto como fuerza vital, los segundos en orden a la determinación causal de los efectos.

La diferencia que encontramos respecto de la imaginación radica en el hecho de que para Immanuel Kant, la imaginación posee dos caras, o es bien productiva o en ciertos casos reproductiva. La primera se refiere a la capacidad de crear imágenes de objetos que aunque no se encuentren presentes ante el sujeto sí refieren una exterioridad objetiva<sup>6</sup>. La segunda cara de la imaginación, como facultad formal del entendimiento, tiene la capacidad de reelaborar una serie de objetos o sucesos independientemente de la manera en que estos tuvieron lugar.

Para el autor romántico, que apelará siempre a la libertad de las posibilidades propias de la facultad racional, hay un valor incalculable en los productos de la imaginación, que no se rigen con base en condiciones, sino que expresan un constante crecimiento que les permite, poco a poco, alcanzar la unidad universal del todo. Situación radicalmente opuesta a la que presentaría Kant, en donde la imaginación tiene un valor específico respecto de la conformación del conocimiento objetivo de la realidad.

La diferencia entre las posturas del pensamiento kantiano y la propuesta de los románticos posee una característica distintiva, la cual podemos comprender a partir de la finalidad de cada posición, pues según el romanticismo, la creación novedosa y original del artista no aspira a reproducir superficialmente la realidad externa, sino a mostrar la profundidad de la interioridad del hombre, con lo que además de provocar un cambio en la perspectiva de la reflexión, se hace más patente la posibilidad del descubrimiento del sujeto individual como fuente de toda creación intelectual.

La diversidad de principios considerados por los filósofos románticos diferirá radicalmente del planteamiento del idealismo trascendental de Kant, el cual ha precisado las condiciones de posibilidad (condiciones epistémicas) de todo conocimiento, pues rechazarán la tesis en la cual se establece que nuestro conocimiento posee, en estas mismas condiciones, su garantía, objetividad y límite. Ellos apostarán por la posibilidad de un conocimiento que no esté determinado por estas condiciones subjetivas, sino que hay posibilidad de ir más allá de estos límites.

## Aspectos relevantes del idealismo trascendental.

Habiendo establecido en las primeras páginas de la *Crítica de la razón pura* que: nuestro conocimiento surge de dos fuentes heterogéneas, y que éste no se origina con exclusividad en la razón (como pensaba Descartes), ni es suficiente la experiencia por sí misma (como sugiere Locke, dando opción al escepticismo de Hume), ambas facultades humanas: *Sensibilidad* y *Entendimiento* poseen un lugar específico en el proceso gnoseológico; sin que ninguna de éstas sea primero ni mucho menos superior a la otra. Kant sostiene que se necesita de la receptividad y la función de ambas facultades, respectivamente, para poder concretar una representación cierta y determinada de las cosas. En aras de lograr una explicación de la objetividad de nuestro conocimiento en la representación, deja claro que este proceso cognoscitivo surge de una relación de inmediatez en la cual se hallan presentes sujeto y objeto como fundamento del mismo y que tal relación se refiere, en el sujeto cognoscente, a la facultad sensible. Es decir, esta relación no se da a nivel intelectual, ni directamente al *Entendimiento*, tampoco está referido a la *razón*. La relación entre sujeto y objeto, que Kant llama *intuición*, se funda en la sensibilidad y esta relación se erige de manera inmediata.

Es cierto que al referir la inmediatez a una facultad pasiva y carente de juicio se establece necesariamente un límite a nuestro conocimiento; sin embargo, se gana también en cuanto a la objetividad referencial de la representación, pues ésta relación no se funda únicamente de las facultades del sujeto, sino que al necesitar de la *afección* del objeto, tal afección sólo se ve determinada por las formas puras o «condiciones epistémicas», que son la posibilidad de todo conocimiento empírico. Sin embargo, este mismo límite de la pasividad en la facultad de la *Sensibilidad* garantiza la objetividad de la misma.

A esta afección Kant la denomina el *fenómeno indeterminado del entendimiento*, al ser sólo un elemento de la sensibilidad, el cual carece todavía de la determinación que el entendimiento, en su función de síntesis, establece a los datos sensibles mediante la aplicación de las categorías. Estas categorías se aplican directamente a los datos, no a los objetos mismos, con lo cual se da un tipo de experiencia que garantiza tanto la objetividad de la representación de los objetos externos al sujeto como la universalidad de los caracteres contenidos en esa misma *representación*.

Entonces, el conocimiento representacional al que puede acceder el sujeto es uno de tipo fenoménico, que parte de esa afección sensible para ser determinado por el entendimiento. Pero, el entendimiento no se refiere, no tiene acceso ni contacto, como la sensibilidad, a las cosas en sí mismas. Éste únicamente pone bajo el aspecto formal de cada tipo, de manera múltiple y simul-

---

<sup>7</sup> Hirschberger, 1994: 224.

tánea –tal sea el caso de cada objeto de la representación–, los datos de esta afección. Pero, ¿si nuestro conocimiento se refiere exclusivamente al fenómeno, qué sucede con el conocimiento de las cosas en sí mismas –cuestionará más de un opositor–? Este conocimiento no es posible para el sujeto, una vez que éste se encuentra limitado a la representación de los datos sensibles, y estos datos sólo son posibles bajo el aspecto espacio-temporal de la sensibilidad, por lo que no se puede representar una cosa como sea *en sí* misma, sino únicamente como esta se presenta ante el sujeto, de manera inmediata, limitada por la sensibilidad y determinada, posteriormente, por el entendimiento; el sujeto representa la presentación, la presencia del fenómeno y, entonces, la cosa *en sí* resulta incognoscible para el sujeto trascendental que sugiere Kant.

Este es el punto problemático sobre el cual los sucesores de Kant erigirán la polémica: los dos aspectos de esta dualidad gnoseológica. Concederemos a los sucesores y polemistas del idealismo trascendental la posibilidad de encontrar un problema en la dualidad gnoseológica de la filosofía trascendental, ya que resulta plausible el hecho de tener más de una interpretación de sus tesis. Esto es, podemos por el momento dudar un poco sobre la certeza de un conocimiento que funda su universalidad y posible objetividad en las condiciones subjetivas (*a priori*) de todo conocimiento posible que se expresa en la noción de *Fenómeno*. Algunos inclusive dudarán sobre el sentido y los alcances de este término, otros sostendrán que nuestro conocimiento no encuentra ahí sus límites. Otros más sospecharán sobre la inclusión de la noción de *Cosa en sí*; pues ésta, según Kant, escapa a la determinación gnoseológica que él mismo ha intentado demostrar; incluso, algunos pretenderán que es un concepto vacío que se utilizará, de manera sutil, para introducir la posible existencia de un ideal trascendental. Lamentable a este respecto resulta el juicio que enuncia Herder<sup>7</sup> sobre la filosofía de Kant, al señalar que en la *Analítica trascendental* no hay más que «áridos desiertos poblados de engendros de la mente» y «palabrería hinchada y nebulosa»; sin embargo, esta resolución negativa no ha impedido que se reconozca el valor inconmensurable de las tesis del Idealismo Trascendental. Por ello, podemos admitir estas y algunas otras concepciones, a fin de permitir la inclusión y revisión de propuestas diversas y opuestas sobre la filosofía Trascendental.

Estos aspectos que hemos venido señalando son puestos a discusión por los autores que exponemos en el presente texto y que generarán un intenso diálogo con el mismo Kant. Además de sentar el precedente para la crítica propia de los contemporáneos, es la noción de una cosa *en sí* ininteligible la que propiciará la polémica de una breve pero productiva época frente a los representantes de la Filosofía del Idealismo Trascendental: Immanuel Kant y Arthur Schopenhauer.

Pero, la oposición de los románticos, que presentamos a continuación, hacia el límite del conocimiento y la reacción polémica sobre la ininteligibilidad de

la cosa *en sí* y el presupuesto de la misma, ¿considera que la intuición que funda la posibilidad del conocimiento es sensible? Porque lo que nos interesa demostrar es que estas críticas pasan por alto este aspecto, lo cual presupone, por parte de los opositores, una falla en el planteamiento kantiano. Sobre esto, sostenemos que la respuesta a estas cuestiones se halla en la noción misma de *intuición sensible* como condición de la experiencia.

Así, las críticas posibles, aunque legítimas en el marco conceptual, ignoran o desestiman el papel fundamental que cumple la intuición sensible; primeramente, a nivel de la teoría de los elementos, como fundamento objetivo de la representación en la experiencia; desde otro aspecto, el sistemático, como la condición de una dualidad necesaria en el planteamiento trascendental. Es decir, ¿por qué, a la vez que se establece que nuestro conocimiento alcanza únicamente la dimensión fenoménica de la representación, también se establece la noción de cosa en sí como el correlato incognoscible de nuestro conocimiento? A esto, la respuesta será, precipitadamente tal vez: porque la intuición, que es el modo mediante el cual se establece de manera inmediata la relación entre el sujeto y el objeto y hace posible la experiencia al subsumir los datos materiales de la afección bajo las categorías del entendimiento, es sensible. Esta relación está referida a la facultad de la *Sensibilidad*, no es ni un acto del *Entendimiento* ni depende de la espontaneidad ni autonomía de la *Razón*.

Entonces, la cosa *en sí* en la filosofía kantiana es una concepción que más allá de exponer una inconsistencia en el programa trascendental o una aporía en la reflexión, resulta necesaria, una vez que comprendemos que es una consecuencia del planteamiento fundamental de una intuición que se refiere a la *Sensibilidad*. Por una parte, la noción de cosa en sí posee un sentido negativo, la otra interpretación es la de un *concepto límite*, el horizonte mismo que establece hasta dónde puede aspirar nuestro conocimiento. Ahora bien, una tercera interpretación es la de la cosa en sí como el referente real de la representación, la *causa del fenómeno*.

### ***La polémica en torno a la Crítica de la Razón Pura, un breve esbozo*<sup>8</sup>.**

Previo a la exposición sobre el primero de estos autores que se eligieron como parte del grupo de filósofos que inmersos en la filosofía kantiana intentan encontrar los aspectos problemáticos surgidos de interpretaciones particulares de la *Crítica de la razón pura*, es importante señalar dos aspectos fundamentales para reconocer el problema al que atiende de este artículo. Primero, procurando la brevedad en la exposición de cada autor, si no nos es posible una revisión exhaustiva sí al menos nos enfocaremos en el núcleo de las críticas de manera directa, para no perdernos o desviarnos a temas de segundo orden; además, no recurriremos a una clasificación que distinga a los epígo-

Protrepis, Año 3, Número 6 (mayo - octubre 2014). [www.protrepis.cucsh.udg.mx](http://www.protrepis.cucsh.udg.mx)

nos (apólogos) y a los opositores (polemistas), como sí lo hacen, por ejemplo, Messer, Abbagnano y Hartmann, pues si los encasillásemos sólo obtendríamos una versión negativa de cada una de estas propuestas. Preferimos abstenernos de esta clasificación y acudir directamente, aunque señalando la intención y respetando —en lo posible— el orden de aparición con respecto a cada obra, a la propuesta en torno al problema de la dualidad gnoseológica.

En el siguiente orden tomaremos, principalmente, dos posiciones. En la primera de ellas se establece el problema de la interpretación y el uso que se pretende hacer por parte de Karl Leonhard Reinhold de la filosofía trascendental. La relevancia de este autor en particular resulta, en primera instancia, del cambio que pretende desde una *propedéutica* hacia un *sistema de la razón pura*, a partir de un principio fundamental, que es el de la conciencia como facultad representativa. En segundo lugar, porque estamos convencidos de que las críticas de muchos de los filósofos hacia la noción de la cosa en sí y el aspecto trascendental de la filosofía están dirigidas no hacia el mismo Kant, sino hacia la interpretación que presenta el mismo Reinhold, tomando sus letras como si éstas fuesen las de aquel filósofo. En la segunda posición analizaremos la contestación escéptica de G. E. Schulze, quien además de suponer graves problemas en el planteamiento kantiano, al mostrar que la postura escéptica de Hume no habría sido superada e introducir en la filosofía trascendental a Schopenhauer, también presenta una de las críticas más radicales a la noción de *la cosa en sí*, a partir del problema causal de la afección. A ello se presentan al menos dos réplicas claras a la posición escéptica, que si bien no desestiman el ataque, sí al menos aspiran a discernir un poco más el problema.

### **Karl Leonhard Reinhold: la interpretación de la Crítica como sistema.**

La filosofía de Karl Leonhard Reinhold será un referente preciso del valor del idealismo trascendental de Kant. Por una parte, éste contribuyó de manera directa a la difusión de las ideas principales de la filosofía kantiana, intentó postular un principio elemental que permitiría ampliar el horizonte reflexivo haciendo de la propedéutica trascendental un sistema y, además, fue precisamente a partir de su particular interpretación del idealismo kantiano que surgieron

---

<sup>8</sup> El problema que surge de la interpretación de la noción de *cosa en sí* en la filosofía trascendental no se agota en los autores elegidos; sin embargo, por razón de la extensión del presente artículo, hemos decidido prescindir de la revisión de otras propuestas, como aquella que resulta notablemente divergente de las que le preceden, correspondiente al planteamiento Salomón Maimon quien alcanza a sugerir que la noción de la *cosa en sí* no representa un obstáculo en los fundamentos de la filosofía trascendental, una vez que esta noción y la exigencia de su demostración no posee una relevancia a nivel gnoseológico, como se habría intentado hacer notar por muchos otros, con lo que el elemento central de la polémica pasa a segundo término. Además de esto, queda también pendiente la propuesta de Jacobi, del cual no se niega la importancia de sus aportes.

diversas y contundentes críticas a las nociones y procedimientos en los que se demuestra la legitimidad de los argumentos de la filosofía trascendental. Entonces, la importancia de Reinhold resulta doble y positiva en ambos casos, pues gracias a la difusión e interpretación de la filosofía kantiana tenemos la posibilidad de acudir a las críticas que, siendo analizadas con suficiencia, demuestran que la filosofía trascendental de Kant no es el blanco inmediato de los ataques, sino que éstos son una consecuencia de la interpretación e intención propias de Reinhold<sup>9</sup>.

Podemos decir que uno de los aspectos más relevantes de la propuesta de Reinhold consiste en la distinción fundamental de forma y materia, semejante distinción resulta bastante útil para poder conservar uno de los aportes más importantes de la filosofía de Kant. Siguiendo la tesis de Reinhold, ha de poder distinguirse, en la representación, la forma de la materia y reconocer, a la vez, si estos elementos poseen un carácter subjetivo o bien proceden del objeto. Además, la segunda distinción es uno de los aspectos más atinados de la reflexión de Reinhold, pues supone el elemento más problemático de la filosofía trascendental; en esta distinción se concentran las más áridas y variadas interpretaciones de los filósofos contemporáneos y es, en particular, la que más nos interesa. Esta distinción supone una dualidad gnoseológica que ha sido difícil de comprender, pero que en pocas palabras podemos enunciar de la siguiente manera: la única posibilidad de nuestro conocimiento está referida a la representación del fenómeno, la cosa en sí nos resulta incognoscible. Amén de los diversos sentidos que el mismo Kant señala de esta noción y las múltiples interpretaciones posteriores, el enunciado anterior nos permite situarnos en una interpretación bastante básica, pero certera.

Sin embargo, la propuesta de Reinhold consiste en algo más que una exposición de estos temas; además, es a partir de una interpretación particular que pretende la comprensión de esta filosofía con base en un principio que en primera instancia ya contiene la distinción de forma y materia en la representación; y, en segunda, distingue también la posibilidad de la representación del fenómeno con respecto de la ininteligibilidad de la cosa en sí. En seguida expondremos ese principio universal al que apela Reinhold.

---

<sup>9</sup> Las obras que Reinhold dedicó a continuar la empresa kantiana son: *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786), *Ensayo de una nueva teoría de la facultad de representación humana* (1789), *Contribuciones para la rectificación de los errores de la filosofía* (1790) y *Fundamento del saber filosófico* (1791). En éstas, Reinhold propone una distinción más general y con un mayor alcance para la comprensión de la filosofía trascendental, tal distinción es una que el mismo Kant considera fundamental a nivel de los elementos, que es la de forma y materia; así como la posterior y problemática distinción gnoseológica entre *fenómeno* y *nóumeno*.

## La propuesta de un “principio universal”: la tesis de la Conciencia.

Además de la distinción, fundamentalmente kantiana de materia y forma, Reinhold postulará en su obra *Beyträge* (1790), la llamada Tesis de la Conciencia (*Satz des Bewußtseins*). En ella supone que se debe partir de un elemento fundamental para comprender la filosofía de Kant, y encuentra este principio<sup>10</sup> en lo que Kant postuló como la *unidad de síntesis de apercepción (facultad de representación)*. Pues en esta unidad están ya contenidas las nociones de sujeto y objeto, referidos a la representación y expresando sus diferencias como elementos de la representación consciente de la experiencia. Esta diferencia fundamental se expresa como sigue:

En la conciencia la representación es diferente de lo representado y del que representa y se refiere a ambos. Ni el sujeto ni el objeto coinciden con la representación. Pero ambos, en cuanto momentos, están contenidos en ella. Pero la conciencia representativa conoce inmediatamente tanto esta diferencia como esta correspondencia mutua, lo que significa que la tesis de la conciencia es autónoma, es decir, en sí misma evidente. Se da en el simple hecho de la conciencia, por tanto, es cierta. Por consiguiente, también es cierto todo cuanto se pueda deducir de ella. Pero la deducción ocurre en la medida en que se muestran las condiciones sin las cuales no es posible un representar en el sentido indicado. La serie de condiciones del principio tiene que participar de la certeza que él mismo tiene. (Hartmann, 1960: 22-23).

Para Reinhold, postular este principio tiene la finalidad de poder explicar las condiciones de la representabilidad y de la cognoscibilidad en general, lo cual se cumple a partir de dos condiciones: 1) es un principio sintético que no recurre a supuestos que se confirman posteriormente, reiterando, en la misma explicación del principio; y 2) este principio, al contener al sujeto y objeto en la representación de la conciencia posee una certeza originaria desde la cual se puede continuar progresivamente en el análisis del sistema trascendental, una vez que este principio de la conciencia las determina como condición última de posibilidad.

Sobre este principio, Luis Eduardo Hoyos (2001: 60) trae a cuenta las implicaciones del principio propuesto por Reinhold, refiriéndolo directamente a las nociones que establece el mismo Kant:

El hecho que es expresado por medio de la proposición de la conciencia no es simplemente el de que hay conciencia, sino el hecho de que la conciencia de, implica en sí: sujeto, objeto intencional y acto consciente (*representación*). Todas estas tres cosas están implicadas a la vez, o en uno, por así decir, en la conciencia, y son concebidas como necesariamente diferenciadas por la reflexión, por la explicitación filosófica. Hoyos (2001: 60).

---

<sup>10</sup> “En la conciencia, por medio del sujeto, la representación es distinguida del sujeto y del objeto, y es referida a ambos” (*Beyträge* I, p. 167).

Así, Reinhold identifica esta conciencia con la facultad representativa del sujeto, por lo que dicho principio reside en la representación. Es decir, el principio único y fundamental de la filosofía que Kant aspiraba a fundamentar como ciencia se comprende a partir del enunciado que establece de manera sucinta y determinante lo siguiente: “*En la conciencia, la representación es distinta de lo representado y de lo representante y referida a ambos*”. La tesis de Reinhold logra contener dos posiciones sumamente problemáticas; en primer lugar, desde la lectura de un idealismo en general resuelve en la misma *representación* consciente la urgente necesidad de la filosofía moderna de distinguir con claridad los límites del sujeto y el objeto en la representación; en un segundo momento, desde un idealismo trascendental, Reinhold señala el principio bajo el que se explica la correspondencia de los mismos, sin concentrar estos elementos bajo una supuesta identidad, sino estableciendo igualmente los límites y propiedades de cada uno de ellos.

En la conciencia, fundamento trascendental que propone Reinhold, el sujeto es lo representante y el objeto lo representado; sin alguno de estos elementos no hay representación, como afirma Kant en repetidas ocasiones, con la intención de legitimar la necesaria aplicación del entendimiento sobre los datos de la sensibilidad. La representación depende, entonces, de estos elementos como sus condiciones necesarias. Al referir la representación al objeto hablamos de la materia de la representación; cuando la representación se refiere al sujeto, es su forma. El sujeto es el origen y condición formal de la representación; el objeto será la materia.

La forma de la representación es producida por el sujeto, éste es, gnoseológicamente y a partir de su espontaneidad, condición necesaria de la posibilidad de la misma; el otro elemento de la representación es la materia, misma que se da a través de la receptividad del sujeto. Esta receptividad es, como la define Kant, la capacidad de tener impresiones sensibles que, si se refieren al sujeto representante se denominan sensaciones y si se refieren al objeto se llaman *intuiciones*. *La primera condición esencial del conocimiento es la intuición*. Sólo a partir de los datos dados en ella, la representación puede referirse a algo que no sea representación, inmediatamente a un objeto independiente de toda representación.

Este objeto distinto de toda representación, independiente de las condiciones subjetivas de posibilidad de toda experiencia, es la *cosa en sí*. Pero, ¿por qué introducir una noción que se refiere al objeto allende la determinación cognoscitiva del sujeto? Porque sin la *cosa en sí*, sin el fundamento originario de la representación, falta la primera condición de la *representación* que se refiera de manera inmediata a un objeto. Además, otro problema en esta concepción es el hecho de que tanto Kant como Reinhold sostienen que esta *cosa en sí* es irrepresentable y, por lo tanto, incognoscible. No hay *representación* si ésta no depende de la determinación formal del sujeto, lo que está fuera e indepen-

dientemente de las formas subjetivas no puede ser representado. Entonces ¿cómo es posible hablar de la *cosa en sí* e introducirla como elemento de la investigación filosófica? Reinhold considerará la interpretación de la *cosa en sí* desde el ámbito de los conceptos, para él la *cosa en sí* es representable, pero no como cosa u objeto, sino como puro concepto. Sin embargo, al sostener esto, esta reducción de la *cosa en sí* a un mero *concepto*, Reinhold ha dado lugar a una interpretación idealista, no trascendental, de la filosofía kantiana, pues al partir del principio de conciencia en el que se contiene la referencia de objeto y sujeto en la representación y la cosa en sí se expresa sólo como un correlato conceptual, la dualidad gnoseológica de la filosofía de Kant resulta simulada, ya que no se considera cómo ésta podría ser una consecuencia del planteamiento estrictamente trascendental, fundado en las condiciones trascendentales del conocimiento (*condiciones epistémicas*), ni mucho menos al nivel procedimental de las demostraciones en las cuales Kant establece el origen y proceso de la representación con base en una necesaria inmediatez del sujeto y el objeto asentada en la sensibilidad del primero.

Lo que hace Reinhold es declarar la filosofía trascendental como una forma de idealismo subjetivo<sup>11</sup>, como aquel de Berkeley, en el cual la *cosa en sí*, que pudiera fundar el aspecto material de la representación resulta un concepto ulterior que depende estrictamente del sujeto; en lugar de suscribirse al procedimiento trascendental que permita la descripción de este problema como un aspecto crítico y necesario del planteamiento kantiano. La situación de un idealismo subjetivo o psicologista respecto de la cosa en sí es un malentendido constante, sólo falta reconocer en el planteamiento la importancia e insustituibilidad de sus elementos, y sobre este aspecto:

La afección del sujeto supone algo que lo afecte. De aquí no se sigue que la cosa en sí fuese cognoscible por el hecho de que el sujeto fuese afectado, sino por el hecho de que el sujeto tiene, en general, que poder formar un concepto de ella, es decir, un concepto de lo incognoscible en cuanto tal. (Hartmann, 1960: 24).

Como ha mostrado Hartmann, la posición de Reinhold sobre el problema de la *cosa en sí* como el fundamento de la afección sensible, aunque se corresponde con el planteamiento kantiano básico, no confronta las consecuencias del postulado. La primera consecuencia que debemos considerar sobre la postura de Reinhold es la siguiente: resulta sumamente problemático establecer un supuesto que se confirma no en sí mismo sino en sus consecuencias, donde el nexo causal sería su única legitimación. Éste será el elemento más importante para la posición escéptica de Schulze, la cual analizaremos más

---

<sup>11</sup> A pesar de no considerarlo un problema estrictamente necesario, la garantía de la objetividad contra el idealismo subjetivo es tratada por Kant en el apartado más significativo añadido a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*: «Refutación del Idealismo», en donde toma los ejemplos de la posición subjetiva del *cogito* Cartesiano y el sujeto de la filosofía de Berkeley.

adelante. En segundo lugar, otra de las consecuencias que no podemos dejar de considerar problemática e inconsistente es la de la noción de cosa en sí como un concepto que el sujeto concibe sobre lo incognoscible. Aquí podríamos ver que Reinhold no se refiere tanto a un concepto de lo *indeterminado*, donde se establece un límite de nuestras posibilidades cognoscitivas; sino que hace de esta noción el producto de la actividad subjetiva que va más allá de la descripción, a nivel gnoseológico, de este supuesto, señalando que puede ser representado, pero, ¿sin la necesidad de referirse a la experiencia?

### **Repercusiones de su Elementarphilosophie.**

La denominada “filosofía elemental” de Reinhold se encuentra, estrictamente, en tres de sus obras, que abarcan los años 1789-1791. Los temas en estas obras son más variados y amplios, al no atenerse al contenido de la filosofía trascendental, como sí sucede en su primera obra *Cartas sobre la filosofía kantiana* (1786). Sin embargo, los autores posteriores han caracterizado el contenido de la totalidad de la obra bajo la denominación de Elementarphilosophie. Por lo que la reflexión del mismo pasó a ser conocida como “Filosofía Elemental”. En lo que sigue será la denominación utilizada. Uno de los aspectos más importantes de la filosofía de Reinhold, que parte de su principio propuesto y conserva las distinciones establecidas, radica en el impresionante esfuerzo de análisis y comprensión del elemento que representa el signo filosófico esencial desde la modernidad y que logrará concretar la filosofía de Schopenhauer: el hecho de poseer inmediatamente *representaciones*. “*La representación es lo único sobre cuya posibilidad están de acuerdo todos los filósofos*” (*Versuch*), o *Juicio*, dirá Reinhold, presentando ya el elemento desde el que Schopenhauer fundará su proyecto. Pero la filosofía de Reinhold también es un esfuerzo para postular al idealismo representacional frente a las críticas del escepticismo filosófico moderno, debido a la imposibilidad de establecer una garantía para el acceso válido a la esfera de los *objetos materiales* (exterior e independiente), de la *representación*.

Sin embargo, el idealismo de Reinhold posee una característica significativa bajo el aspecto de una filosofía de la identidad, ya que encuentra en la conciencia un principio único que permanece invariable, independientemente de la especificación kantiana de las facultades de la representación (*Sensibilidad, Entendimiento y Razón*) y de la duplicación del uso posterior de la razón en el aspecto teórico y en el práctico.

Pero es en este mismo principio en el que Reinhold funda la posibilidad de comprensión y disolución de las aporías más características de la filosofía kantiana. En un primer momento, la aporía que subyace al cargo de circularidad. Esta aporía ha sido señalada en varias ocasiones al planteamiento kantiano, alegando la carencia de pruebas y demostraciones efectivas de la filosofía trascendental, una vez que se entienden muchos de sus principios

como presupuestos inexplicados y asumidos sin alcanzar a dar con un origen o función más precisos.

La segunda aporía se refiere a la doble significación del concepto kantiano de *objeto*; como objeto de la *representación* y como *cosa en sí*, y con el presupuesto realista y problemático que se encuentra en la base de esta doble significación.

La reflexión trascendental de Kant *descubrió* los elementos básicos de la teoría de la facultad de representación, aunque no *construyó* esa teoría. Por eso se entiende que la *Elementarphilosophie* de Reinhold continúe su propuesta justo ahí donde la *Crítica* kantiana concluye. La tesis del *principio de la conciencia* de Reinhold pretende partir del concepto de representación, del cual Kant no precisa demasiado. Dicha representación contiene implícitamente la proposición de la conciencia, y la intención de Reinhold será someterlo a un análisis que permita la explicitación de la misma proposición de la *conciencia*. Pero, para llegar a la proposición de la conciencia se necesita de la representación de la que se parte, aun cuando una vez llegados a la proposición de la conciencia, se resuelve entonces la posibilidad de que esta conciencia sea el fundamento primero de la representación.

Otra de las distinciones que Reinhold atiende a señalar es con respecto de la *conciencia*. Encontramos, al menos, tres tipos singulares de éstas en la noción elemental de *representación*. Estos tipos de la conciencia son: la conciencia de la misma *representación*, que surge en la intuición sensible a partir de la inmediatez de la relación entre sujeto y objeto; la conciencia del *sujeto* (o autoconciencia), que se refiere en exclusiva al elemento formal que hace posible la misma; y, la conciencia del *objeto* (o conocimiento), que se refiere a la existencia y posibilidad cognoscitiva de las cosas externas, que está referida a la conciencia subjetiva y a la vez complementa la estructura elemental de la conciencia de la representación íntegra. La intención de Reinhold consiste en derivar una estructura determinada de la representación, válida a la vez para estos tres tipos, a partir de este principio general cuyo *despliegue* puede ser reconocido inmediatamente como resultado de un simple análisis de ese mismo principio.

Además, la filosofía de Reinhold procura mostrar la posibilidad de determinar otro de los problemas surgidos a partir del criticismo, que es *el problema de la existencia de objetos por fuera del marco de la representación objetiva*. La posibilidad de esclarecer este problema se asienta en la tesis de la conciencia de la representación objetiva, considerada desde la anterior distinción como una teoría unitaria de la conciencia. El problema de la objetividad de la representación de los objetos externos es un tópico decisivo en el asunto de la relación de la filosofía trascendental, y moderna, con el escepticismo filosófico.

Reinhold, señala con claridad que el concepto de *cosa en sí* está, trascendental

y gnoseológicamente, restringido necesariamente de la dimensión propia de la representación. Las mismas nociones de representación y representabilidad excluyen, consecuentemente, el concepto de una *cosa en sí* del ámbito representativo, por lo que ésta noción refiere únicamente lo no representable, ya que ninguna *cosa en sí* es, considerada independientemente de la facultad cognoscitiva, representable. Si la cosa en sí se comprende de este modo correcto y negativo, señalado por Kant en la *Crítica de la Razón Pura* ([B307]), entonces no tiene sentido intentar sostener en esta noción la objetividad de un conocimiento del *fenómeno* que se refiera directa y esencialmente a objetos reales, externos, como éstos puedan ser en sí mismos.

Sin embargo, en la representación no podríamos negar el objeto, pues a partir del principio de conciencia de la representación objetiva, éste es su contenido; por lo que ha de reconocerse no como el supuesto, sino como un correlato necesario, ya que el objeto forma parte del concepto, de manera inherente, de la representación. El objeto está implicado en la representación, es presupuesto por la misma o está incluido en el concepto de la representación. Aunque lo mismo no puede afirmarse categóricamente, sin embargo, del objeto real y su dimensión propia.

Para afirmar que “la existencia de objetos fuera de nosotros es exactamente tan cierta como la existencia de una representación en general” se necesita algo más que la mera descomposición del concepto de representación: se necesita probar, como sea, que un elemento material-físico yace de algún modo a la base no de cualquier representación, sino de la representación objetiva, pues es este elemento material el que constituye lo que Reinhold llama, no del todo precisamente, la “realidad de la representación”. (Hoyos, 2001: 102).

La gran mayoría de los autores contemporáneos vieron la filosofía de Kant a la luz de la de Reinhold; así, en un primer momento se consideró inexistente cualquier diferencia de ambas doctrinas, pues la posición de Reinhold representaba una suerte de síntesis a manera de una exposición sistemática del contenido completo de la filosofía trascendental, fundado en las distinciones elementales entre *forma-materia*, *fenómeno* y *cosa en sí*. Sin embargo, este aspecto impidió la comprensión directa de la exposición crítica en letra de Kant, a la vez que también se supuso un aporte casi nulo por parte de Reinhold. A pesar de esa situación y por dudosa que nos pueda parecer hoy la relación de ambas filosofías, el contexto histórico nos permite reconocer una serie de rasgos peculiares que la filosofía *Elemental* ha conservado de la filosofía *Trascendental*. Estos rasgos serían, principalmente:

1. La realización de la doctrina de forma y materia.
  2. La tesis de la necesidad e incognoscibilidad de la cosa en sí.
  3. La unidad del principio como punto de partida de sistema.
  4. El método de la deducción como el sucesivo mostrar las condiciones.
  5. La condicionalidad de la facultad teórica por las prácticas.
- (Hartmann, 1960: 29).

Sin la intención de negar el gran aporte que representa la filosofía de Reinhold para el desarrollo del criticismo, debemos reconocer que en vastos aspectos teóricos este buen intérprete muestra una estrechez de miras que no podemos ignorar. Pensar, como lo hace él, que la *Crítica de la Razón Pura* se funda en la doble distinción conceptual que elabora, desde el ámbito de la representación: *forma y materia*; y *fenómeno y cosa en sí* a nivel gnoseológico, pues si bien estas nociones son importantes para la comprensión temática de la *Crítica de la Razón Pura*, no podemos pensar que éstos mismos sean el límite del análisis. Esto es, Reinhold no hace explícita la legitimidad de los elementos desde los cuales funda su reflexión, sino que parte de una cierta “evidencia” sobre temas igualmente fundamentales; por ejemplo, el origen y las condiciones de la experiencia, tema esencial para comprender el límite y la objetividad del conocimiento; mismas que constituyen la condición necesaria de una concepción ulterior de la cosa en sí y que garantizan la posibilidad de una dualidad gnoseológica.

Sin embargo, un ejemplo claro de los problemas surgidos de la interpretación de esta época es la falsa tesis de Reinhold en la que señala que las cosas en sí no pueden ser *conocidas*, pero sí se pueden *pensar*; pues la posibilidad de pensarlas tiene en verdad que significar la hipótesis de la cosa en sí como *causa* del conocimiento, pero de este modo se supone como conocido un momento esencial de la *cosa en sí*. De esta singular proposición surgen, inmediatamente, interpretaciones que permitirán críticas más contundentes a la noción de *cosa en sí*, ya que podría preguntarse el escéptico si, ¿o bien la *cosa en sí* no es causa de la afección, o bien no es, de hecho, incognoscible? Dado que en este momento preciso no se determina la función racional del sujeto, referido al objeto de la sensibilidad, una vez que se da oportunidad a considerar que pensarlas correspondería tanto a concebirlas o deducirlas, además de, por supuesto, poder representarlas. Esto es, las tesis de Reinhold contienen una contradicción fundamental, ya que la misma teoría trascendental que impide que el conocimiento infiera la *cosa en sí*, se construye precisamente sobre esta inferencia junto con su elemento material. Además, si las cosas en sí fuesen incognoscibles, no se podría determinar si son o no las causas directas del conocimiento. En caso de que estas cosas en sí fuesen cognoscibles, la finalidad de la *Crítica* no se cumple, promoviendo una vuelta inevitable hacia la metafísica trascendente.

Para concluir el apartado sobre Reinhold y poder pasar a la oposición escéptica reiteraremos un aspecto que resultará fundamental para continuar con la exposición de la interpretación y oposición de la filosofía trascendental. Una *cosa en sí* sólo puede entenderse existiendo en la materia empírico-objetiva. Por tanto, la aplicación sistemática de la categoría de *causalidad* a la cosa en sí resulta inapropiada, dado que la deducción de los conceptos del entendimiento enseña expresamente que las categorías sólo son aplicables a los objetos de

posible experiencia, es decir, a los fenómenos. Por lo que resulta imposible que sea la *cosa en sí* la causa de los fenómenos.

### **Gottlob Ernst Schulze: el escepticismo de Aenesidemus.**

Ciertamente se ha considerado la importancia del pensamiento de Schulze a partir de su posición escéptica respecto de la filosofía de Kant, como una reacción contraria a los logros que ésta significa para la tradición filosófica. Desafortunadamente, aquí no tenemos la oportunidad de reivindicar dicha concepción general mediante un análisis claro y legítimo de su pensamiento. Es cierto que tanto su pensamiento como su actitud han sido benéficos para la tradición, allende del sentido negativo que impera sobre toda consideración escéptica. No obstante, en este momento sólo describiremos la significativa oposición que refiere a la filosofía trascendental, para poder comprender el ámbito desde el cual se expresa esta situación, las características de la misma y encontrar, a la vez, un elemento más que garantice nuestro camino hacia la filosofía de Schopenhauer. Sobre esto último, cabe mencionar el hecho de que fuese el mismo Schulze, en calidad de mentor, quien recomendara al joven Schopenhauer las lecturas tanto de Kant como de Platón; además de que Schopenhauer es consciente del papel que desempeña aquel como crítico de la filosofía trascendental y, por supuesto, de la dualidad gnoseológica de la misma, dado que en uno de sus textos de madurez<sup>12</sup> recupera la crítica de Schulze para mostrar el error interpretativo y corregir la dimensión desde la cual ha de ser comprendida la noción de *cosa en sí* y su misma *Voluntad*, en lo posterior.

El hecho de considerar únicamente su filosofía con respecto de la exposición kantiana no supone tampoco que el valor de su propuesta sea mínimo en relación con los autores de la filosofía Alemana, tal como se podría pensar después de revisar las distintas obras que contienen las historias de las ideas que se estudian aún en las facultades. Esos textos serán siempre el resultado de una elección particular. No obstante, la finalidad de nuestro proyecto nos obliga a limitar nuestro tiempo sobre dicho autor. A pesar de que en sus críticas radica el origen de otros tantos comentarios sobre el tema que, además del ya mencionado Schopenhauer, realizan filósofos como Maimon y Beck, pues influyó tanto como el mismo Reinhold a partir de su *Elementarphilosophie*.

A parte del nombre del escéptico griego Enesidemo, del que se sirvió Gottlob Ernst Schulze (1761-1833) de modo provocador para titular su demoledor ataque contra la *Elementarphilosophie* de K. L. Reinhold y para vindicar, al mismo tiempo, el escepticismo de Hume contra las pretensiones de la filosofía

---

<sup>12</sup> Nos referimos al breve texto: «Esquema de una Historia de la teoría de lo Ideal y lo Real», incluido en su compendio: *Parerga y Paralipómene I*.

crítica kantiana, es poco lo que ha quedado de este autor en la memoria de los historiadores de la filosofía occidental. Tal vez se pueda explicar este olvido por el hecho de que las inocultables marcas empirista y escéptica de la filosofía de Schulze, añadidas a su constante apelación al realismo del sano sentido común, aparecieron —y siguen apareciendo— como poca cosa frente a las producciones filosóficas de una época en la que floreció desatado con tanto empuje el pensamiento especulativo. (Hoyos, 2001: 107).

La razón de la elección de las propuestas tanto de Schulze como la anteriormente presentada filosofía de Reinhold reside en el hecho de que ambos comparten una meta común, que es la de la problematización aguda y directa de las aporías más importantes de la filosofía kantiana; particularmente, de aquella que se refiere al concepto de *cosa en sí* y la ambigüedad en torno al concepto del “objeto”. Entonces, el enfoque sobre las aporías de la filosofía crítica por parte de Schulze podría ser considerada como una función provocadora que desempeña su escepticismo a partir de la dinámica de discusión filosófica de su época. Sin embargo, esta caracterización es igualmente válida para filósofos como Jacobi y Maimón, entendiendo que el aspecto que más les interesa precisar es el de la “aporía”, dilema o polémica de la *cosa en sí*.

### ***El escéptico anónimo: ¿frente a Kant o Reinhold?***

Uno de los elementos que no podemos obviar en el tratamiento del pensamiento de Schulze es la circunstancia desde la cual erige su ataque a la filosofía trascendental. Primeramente, el texto titulado *Aenesidemus* apareció al público de manera anónima. Y este aspecto resulta importante debido a la incertidumbre que generó en la época una crítica proveniente de un autor anónimo que se identificaba, obviamente, con el escepticismo. ¿Cómo debería entenderse una crítica sin rostro y proferida por un simpatizante del escepticismo hacia el idealismo trascendental?

Finalmente, el pensamiento de Schulze puede ser considerado desde su punto de vista puramente destructivo o crítico. Esto es, como una propuesta escéptica que cuestiona radicalmente la posibilidad de una fundamentación del conocimiento, o la viabilidad de una explicación de las condiciones y principios que hacen posible el conocimiento de objetos. Esta crítica del conocimiento filosófico, o de la teoría del conocimiento, es llevada a cabo por Schulze haciendo énfasis sobre las aporías centrales inherentes a la filosofía trascendental y al intento de fundamentación de esta por medio de una *prima philosophia transcendental*. Una tal *prima philosophia transcendental* está encamada, para Schulze, en la *Elementarphilosophie* de Reinhold, pero también en la *Wissenschaftslehre* de Fichte. (Hoyos, 2001: 115).

Además de esto, la destrucción de una teoría o sistema en base a un aspecto problemático, la dualidad gnoseológica, no expresa ningún rasgo positivo para la filosofía, pues consiste en desacreditar tanto los *principios* como las *demos-*

traciones y consecuencias de un planteamiento que sí posee una finalidad. Esta circunstancia, no obstante, es totalmente válida, pues la filosofía trascendental está dispuesta de tal manera que toda crítica debería ser resuelta, siempre y cuando dichas críticas no omitan ni desconozcan la dimensión trascendental del problema. Por ello, la crítica escéptica de Schulze será aceptada y se procederá a la revisión de la misma, aceptando las consecuencias que surjan del planteamiento.

Si consideramos lo anterior tenemos dos ventajas para la aclaración del problema, pues este aspecto destructivo en la filosofía de Schulze puede aportar una serie de argumentos para el fundamento y corrección tanto de la filosofía trascendental como de la *Elemental*, sea a partir del método o bien directamente en las consecuencias del planteamiento. Todo esto, si no asumimos de antemano las posibles deficiencias y sus malinterpretaciones en el planteamiento de Schulze sino que más bien intentamos reconocer cierto valor histórico como eslabón entre Kant y el idealismo alemán o entre Kant y cualquier otra suerte de posible orientación en la filosofía de la época, sea la filosofía de Schopenhauer nuestro caso. Entonces, desde su punto de vista escéptico razonado, Schulze no está únicamente interesado en marcar una diferencia con respecto al modo trascendental de filosofar, sino que además quiere mostrar las razones por las cuales no es posible una filosofía trascendental como la expuesta por: ¿Reinhold? Porque como señala Hartmann (1960: 35), no fue sino en el descubrimiento de la falla de Reinhold que se basa la significación de Schulze para la elaboración y ulterior desarrollo de las críticas hacia el idealismo kantiano.

En el escepticismo de Schulze, a diferencia del escepticismo antiguo, no se elimina la posibilidad de encontrar el fundamento objetivo y cierto de nuestros conocimientos, sino que únicamente urge a establecer y comprender los límites de esas pretensiones. Schulze, de un modo particular, propone un estado de suspensión de todo juicio y decisión categórica sobre el hecho problemático de si a los objetos a los que se refieren las representaciones desde el ámbito fenoménico, los conocimientos, se refieren directa e inmediatamente a una realidad independiente de la conciencia que tenemos de ellos o no. Dicha propuesta, análoga a la duda (*epojé*), representa un componente fundamental para rescatar cualquier posición filosófica del dogmatismo; método significativo para Descartes y fundamental para la posterior fenomenología de Husserl. Así, dicha propuesta no parte de una negativa a cualquier forma de conocimiento que omita, sin más, el análisis de las posibilidades y límites de los supuestos y principios desde los cuales se pretende fundar dicho conocimiento.

## La cosa en sí como problema de la objetividad.

A pesar de que el ataque al alcance explicativo de la teoría trascendental del conocimiento por parte de Schulze tiene como sustento los presupuestos de esa misma teoría trascendental, encontramos un elemento que no corresponde del todo con el planteamiento. De hecho, puede decirse que si se acepta como condición del conocimiento de los objetos el que estos tengan una *realidad independiente de la representación*, que no sean absolutamente objetivos, pero al mismo tiempo se reconoce también como condición del conocimiento de objetos el que éste se exprese en *representaciones*, entonces no queda más que afirmar que, dadas estas dos condiciones, no es posible conocer objetos independientemente de las condiciones subjetivas que hacen posible la representación de las mismas. Se supone, entonces, que si conservamos esta primera condición, no sería posible conocer los objetos en sí mismos, mucho menos la posibilidad de garantizar la referencia objetiva de las representaciones desde las cuales se explican estas condiciones. Por ello encontramos que el escepticismo de Schulze es exclusivamente teórico, ya que consiste en un cuestionamiento del alcance y de la pretensión filosófica de resolver, mediante el elemento trascendental, el problema del origen y posibilidad del conocimiento humano<sup>13</sup>.

De la misma manera en que la filosofía crítica de Kant intentó desvanecer de la reflexión filosófica las ilusiones y especulaciones de la metafísica sobre entes trascendentes, igualmente Schulze recurre al escepticismo para poner a prueba las especulaciones de la teoría tradicional del conocimiento y de la misma filosofía trascendental, las especulaciones sobre el origen y fundamento último del conocimiento objetivo, ya que éstas, como sugiere Schulze, descansan en “fundamentos aparentes” o “pseudo-razones”. El procedimiento escéptico de Schulze consiste en la plena desvirtuación de ilusiones y de “engaños conceptuales”, de manera metódica, contra la teoría del conocimiento

---

<sup>13</sup> Schulze cree que “la posibilidad de la correspondencia de las representaciones con cosas” constituye “uno de los más grandes misterios de la naturaleza humana.” [...] “En la vida diaria presuponemos como cierta la realidad de una tal concordancia permanentemente, sin preocuparnos en lo más mínimo de su posibilidad”. La sospecha de Schulze recae sobre el alcance de la filosofía del conocimiento para explicar dicha posibilidad. Es curioso que Schulze reconozca la correspondencia ‘representación’ - ‘cosa’ como hecho dado cotidianamente, pero, por otro lado, deje ver claramente que es este dualismo el que alimenta al escepticismo en relación con la validez objetiva del conocimiento. En relación con el *conocimiento mediato*, o dado a través de representaciones, no hay en realidad forma de solucionar el problema de la correspondencia. Ni de su posibilidad, ni de su realidad. Otra cosa ocurre en el caso del, llamado por Schulze, conocimiento inmediato; en él no juega ningún papel la representación, y por tanto tampoco el problema de la correspondencia. El *conocimiento inmediato* (la percepción sensible) nos da noticia directa de una realidad *todo género distinta* a la representación. Si hay una correspondencia cotidiana entre representación y cosa, es de suponer que ella se da como relación entre el conocimiento mediato y el inmediato. (Hoyos, 2001: 128)

de Kant. Schulze plantea el objetivo de su ejercicio crítico a fin de liberar a la razón de una serie de confusiones producidas por el uso indiscriminado de conceptos oscuros y sumamente abstractos. Por esto, según el mismo Schulze, resulta injusto considerar al escepticismo como un enemigo del desarrollo racional y de las propuestas de la tradición filosófica.

Entonces, considerada la tradición, la posición escéptica de Schulze será una expresión favorable para la filosofía. Sin embargo, nuestro cometido se limita a esclarecer la legitimidad de la crítica referida a la filosofía trascendental de Kant y a la noción de *cosa en sí*. Dicha crítica posee un aspecto particular, el de la explicación causal.

### ***La explicación causal de la cosa en sí.***

Ahora bien, el elemento que resulta más significativo en la exposición del planteamiento Schulze está referido a la crítica de la noción de cosa en sí como *causa* de los fenómenos. Esta crítica pretende encontrar en la dualidad gnoseológica una aporía, vista desde la función específica de la *categoría* de la causalidad. Sobre esto, cabe destacar que si Schulze supone que es imposible fundar el conocimiento exclusivamente en la representación de los objetos y resulta incompatible la introducción de la *cosa en sí* como garantía de la objetividad, se debe principalmente a que éste se atiene a una concepción realista tanto del objeto como del sujeto del conocimiento. Esto es, dirá que la explicación de la posibilidad de la *cosa en sí* es, en todo caso, de tipo causal, lo cual revelaría una innegable contradicción al interior de la filosofía trascendental. Sin embargo, tal crítica no acude inmediatamente a la exposición de Kant, sino que ésta tiene como un medio la interpretación de Reinhold, haciendo entonces más problemático comprender la legitimidad de dicho ataque:

Schulze es principalmente célebre por su crítica al intento de fundamentación primera de la filosofía trascendental emprendido por Reinhold. Su ataque a Kant ha sido usualmente visto como un ataque mediado por la interpretación reinholdiana de la filosofía crítica. Dado que la *Elementarphilosophie*, lejos de unir a los espíritus a través de la única explicación posible del fundamento de la filosofía, tal como lo soñó Reinhold, generó dispersión y desacuerdo, se puede muy bien pensar que la crítica schulziana a Kant es básicamente una crítica a un Kant pervertido por Reinhold. Esta interpretación se puede apoyar en el hecho de que los escritos de Reinhold dejan de ser muy pronto meras apologías de la filosofía crítica para convertirse en el resultado de un proyecto filosófico propio. (Hoyos, 2001: 143).

La exigencia de Schulze a la teoría del conocimiento supone un doble problema que debe ser esclarecido de manera consistente. Primero, toda teoría del conocimiento debe establecer con certeza cuál es el origen de nuestras representaciones, sea que provengan de la experiencia o que se produzcan en el sentido interno del sujeto; segundo, además del origen de las representacio-

nes, la teoría del conocimiento debe ser capaz de garantizar que dichas representaciones poseen un valor epistémico real; entendiendo dicho valor como un referente distinto de la misma representación. Dichas representaciones deben referirse a un supuesto real, no permanecer en el ámbito estrictamente ideal. La satisfacción absoluta de esta doble exigencia resulta particularmente difícil pues, refiriéndonos a la filosofía trascendental, supone la existencia de estructuras *a priori* como condiciones para la representación con valor epistémico y objetivo.

Schulze lee la propuesta de Reinhold, suponiendo que ésta expresa de manera legítima la del mismo Kant, considerando que al inferir la facultad de representación respecto del hecho manifiesto de la representación es posible únicamente mediante una inferencia *causal*, la cual además expresaría a la vez una inferencia *noumenal*; ya que en dado caso se parte de la representación para llegar a su causa, la cual debe ser considerada como una *cosa en sí*.

Respecto de la segunda exigencia para una teoría del conocimiento del idealismo trascendental al interior de la *Elementarphilosophie*, sobre la referencia objetiva de las representaciones, ésta posee igualmente una demostración que sobrepasa los mismos principios de la filosofía crítica, suponiendo un tránsito indebido del “tener que ser pensado” un fundamento como garantía de la objetividad y significatividad del valor epistémico hacia al “ser” de dicho fundamento, manifestando de nueva cuenta una inferencia de tipo causal referida a la dimensión noumenal del conocimiento.

Reinhold pensó que podría superar los presupuestos realistas al concebir la representación como *reunión* de un elemento subjetivo (la forma, lo *a priori*) y uno objetivo (la materia, lo *a posteriori*), en tanto que dicho presupuesto expresa una *dualidad* consistente en la representación (*subjetiva*) de algo (*objetivo*) representado, considerando lo objetivo como independiente de la representación; con lo cual no es posible verificar que la representación se refiere efectivamente a un objeto existente fuera de la misma. Sin embargo, el planteamiento no le permite eludir el problema, toda vez que la *materia* de la representación, no creada por el sujeto, sino dada a él, debe tener un fundamento externo y por lo tanto haber una causa que la produzca. Esto mismo supone un uso de la causalidad que trasciende los límites del ámbito formal al cual pertenece. Con lo cual podría pensarse que dos elementos de naturalezas radicalmente distintas y heterogéneas, como lo son la materia realmente dada y la forma trascendental, pueden constituirse en unidad, encontrando cierta homogeneidad posible.

Ésta es la tesis escéptica de Schulze respecto de la dualidad gnoseológica en la filosofía trascendental de Kant, pues afirma que la conciencia no puede sino conocer sus representaciones y de ninguna manera demostrar que ellas mismas son algo más que meras representaciones, siquiera mediante la inferencia causal.

Protrepis, Año 3, Número 6 (mayo - octubre 2014). [www.protrepis.cucsh.udg.mx](http://www.protrepis.cucsh.udg.mx)

A continuación presentaremos una objeción a la propuesta de Schulze, en la que distinguiremos con claridad el error interpretativo bajo el cual supone la inconsistencia de la filosofía trascendental de Kant y de la filosofía *Elemental* de Reinhold, para lo cual recurriremos a una estrategia simple: distinguir el entre la referencia de un lenguaje *causal* y el estricto lenguaje *trascendental*.

### ***La afección de la cosa en sí: el lenguaje de las causas y el lenguaje trascendental.***

Uno de los aspectos que no podemos conceder al análisis de Schulze es que las “condiciones de posibilidad” del conocimiento de Kant puedan ser entendidas como “causas” del conocimiento, ni la *cosa en sí* y el “sujeto en general” como fundamentos reales de la experiencia. Esta es una incorrecta interpretación por parte del escéptico, problema que surge posiblemente de dos perspectivas de comprensión sobre el sentido peculiar de los términos con los cuales caracteriza dicha dualidad. De hecho, es claro que el ataque escéptico se dirige a la proposición de Reinhold sobre la crítica kantiana y, en particular, a su concepción de la *cosa en sí*, más no directamente a los argumentos mostrados por Kant. Ciertamente este par de circunstancias permiten mostrar a la filosofía elemental en su punto más débil y sugerir que en verdad contemplan un error en el planteamiento kantiano; sin embargo, esta situación sólo afecta a Reinhold y no directamente a Kant. De la misma manera que podemos preguntarnos:

¿Es correcto exigir a la teoría kantiana del conocimiento el cumplimiento de un requisito de comprensibilidad basado en la *causalidad*, o en un *fundamento real*? ¿No es suficiente y, además, más adecuado a los propósitos de la teoría trascendental del conocimiento, asumir la argumentación trascendental como forma de *comprender* la experiencia, pero en términos de exposición de sus *condiciones de posibilidad*? A la base del ataque de Schulze yace, ciertamente, el desconocimiento de la diferencia entre lo que podría llamarse *el lenguaje de las condiciones* y *el lenguaje de las causas*. La filosofía kantiana del conocimiento basa su potencial argumentativo sobre todo en la presentación de condiciones necesarias de posibilidad y no en el rastreo de causas, o en la explicación del origen (causal) subjetivo de las estructuras cognitivas. Sobre la base de este desconocimiento de la diferencia entre lenguaje de las condiciones y lenguaje de las causas, o, si se quiere, sobre la base de la *confusión* de ambos lenguajes, se podría elevar contra Schulze la queja de estar malinterpretando una de las características esenciales de la filosofía crítica. (Hoyos, 2001: 164).

Así, la confusión de Schulze radica en lo siguiente: primero, pensar que el fenómeno es el *efecto* de la cosa en sí y que ésta es su *causa*. Es obvio que dicha relación presupone la aplicación de la categoría de la causalidad. Sin embargo, el ser causa significa ser un *producto* diferente, en donde el efecto revela total novedad; pero el fenómeno, en todo caso, es una manifestación de la cosa en sí, distinta de lo que esta pudiera ser, a partir de las condi-

ciones epistémicas, no una entidad distinta y autónoma de la misma. Dicha consideración pretende hacernos creer que la causalidad es llevada por Kant desde lo meramente trascendental al ámbito real, situación que no sucede. Ahora bien, una segunda confusión radica en la connotación que se impone a la cosa en sí como condición del fenómeno. *Condición* no significa origen ni causa, en el lenguaje trascendental podría entenderse como fundamento, como el presupuesto, como aquello en lo que se reconoce la posibilidad, más no como lo que produce algo, sea el conocimiento, el fenómeno, el tiempo. Además de esto, las dos confusiones surgidas de la interpretación de Schulze encuentran una respuesta concreta en el tratamiento gnoseológico del mismo Schopenhauer, una respecto de la aplicación del *principio de razón suficiente* en la que se demuestra que la causalidad se manifiesta en las mutaciones de la materia, sin poder ser esta la garantía de la existencia de la misma<sup>14</sup>. La otra, respecto de la imposibilidad de considerar una causa incausada o incondicionada, dado que la cadena causal se remonta ad *infinitum*<sup>15</sup>, por lo que resulta inconcebible pensar en la materialidad de una única y determinada *cosa en sí* como *causa del fenómeno*. Nuestra corrección a la interpretación causal de Schulze podría limitarse a las anteriores consideraciones. Sin embargo, cabe también señalar que la pretensión del filósofo escéptico sobre la finalidad y posibilidades de la investigación epistemológica rebasa a la misma disciplina, dado que las primeras causas no son comprensibles en las ciencias naturales pues éstas corresponden a la reflexión estrictamente filosófica, con lo que la especulación podría alcanzar un matiz metafísico tal cual aquel que el mismo Kant intenta superar.

Habiendo revisado las posturas de Karl Leonhard Reinhold y Gottlob Ernst Schulze respecto de la polémica generada por la concepción de la *cosa en sí* al interior de la dualidad gnoseológica en la filosofía trascendental de Kant y mostrado sus limitaciones en la comprensión de dicho problema, tenemos como resultado de tal ejercicio corroborar el hecho que hemos venido señalando, la dualidad gnoseológica es una consecuencia necesaria del planteamiento trascendental y no expresa la menor contradicción, pues toda disputa nace de una errónea o sesgada interpretación, sea del sistema, de las nociones o bien debido a la intención propia de cada pensador.

### ***La cosa en sí y la intuición sensible: respuesta a estas críticas y reflexiones finales.***

Uno de los elementos que hemos considerado como un *supuesto* elemental en este artículo es el hecho de que para la filosofía trascendental de Kant y, pos-

---

<sup>14</sup> Dicha afirmación está contenida en la tesis doctoral: *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* (1813/1981: 68).

<sup>15</sup> *Principio de razón suficiente del devenir*.

teriormente, para la de Schopenhauer, la dualidad gnoseológica enunciada en las nociones de *fenómeno* y *cosa en sí* es una consecuencia necesaria del planteamiento crítico. Esta dualidad, más que expresar una aporía o contradicción en el sistema filosófico, es el resultado de la función empírica de la intuición. La intuición sensible kantiana y la intelectual de Schopenhauer cumplen un papel fundamental e indispensable en la posibilidad de la experiencia. Estas intuiciones garantizan la objetividad de nuestro conocimiento al establecer la relación inmediata entre el sujeto y el objeto. Sin embargo, estos tipos de intuición requieren de elementos particulares, sea el tiempo como *intuición pura* el ejemplo más claro de ello. Por lo que sólo considerando los objetos externos e internos al psiquismo bajo el aspecto temporal es que puede ser concebida cualquier tipo de experiencia. Estos elementos, condiciones de posibilidad, limitan el aspecto gnoseológico, por lo que en la filosofía trascendental, el conocimiento se limita al ámbito fenoménico de la representación de los objetos. Y tanto el límite como la posibilidad y objetividad de la representación depende de lo dado a la sensibilidad, necesita de la garantía que sólo puede brindar la intuición sensible. Por otra parte, la noción de *cosa en sí* es el correlato necesario de esta concepción fenoménica del conocimiento, pues así como se establece la posibilidad del conocimiento de los fenómenos a partir de la *intuición sensible*, de la misma manera queda excluida cualquier posibilidad de conocimiento de las cosas como son en sí mismas; una vez que para que ello sea considerado probable, el sujeto necesitaría recurrir a un tipo de intuición originaria, el cual no corresponde con la descripción que hace Kant sobre los elementos constitutivos de las facultades cognitivas del sujeto.

A manera de síntesis de nuestro análisis, podemos hacer el claro señalamiento del hecho de que ninguno de los pensadores expuestos anteriormente concibió su crítica considerando la importancia de la noción de *intuición sensible* kantiana como un elemento fundamental del proyecto crítico; sino que, además, tampoco se detuvieron a comprender las consecuencias que se siguen del breve apartado inicial de la obra, la «Estética Trascendental», lugar en donde Kant tiene a bien el definir, limitar y dotar de sentido a cada una de las nociones y expresiones que completarán su exposición. Hacemos énfasis en este aspecto debido a la radical importancia de dichas consecuencias para comprender las reflexiones posteriores. Además, no puede comprenderse ni la deducción ni la función de las categorías del entendimiento si no sabemos a qué se referirán éstas mismas (los fenómenos de la sensibilidad); mucho menos entenderemos la función regulativa, no constitutiva, que cumple la razón, sus antinomias; ni la necesaria distinción de los objetos en *fenómenos* y *nómenos* sin antes precisar el origen y fundamento de la experiencia. Por ello, nos vemos obligados a reconocer la importancia de las críticas anteriores, pues dan luz sobre la filosofía kantiana; sin embargo, tampoco podríamos decir que además de legítimas, éstas fuesen también determinantes. Por ello, para tratar de comprender la dimensión de este problema en su ámbito par-

Protrepis, Año 3, Número 6 (mayo - octubre 2014). [www.protrepis.cucsh.udg.mx](http://www.protrepis.cucsh.udg.mx)

ticular, será necesaria una breve revisión de la propuesta de Arthur Schopenhauer como una posible solución a la dualidad gnoseológica en la filosofía trascendental. En ella, es notable la radical y evidente novedad en cuanto al sistema reflexivo de este autor; siempre que intentemos comprender su propuesta desde nociones análogas a las que hemos revisado en la filosofía de Kant: la *intuición intelectual* como fundamento objetivo del conocimiento y las nociones de *Representación* y *Voluntad*, como las caras de dicha dualidad gnoseológica, ocupando el lugar dilemático de las nociones de *Fenómeno* y *Cosa en sí*.

La importancia de la filosofía trascendental para las generaciones posteriores, así como la relevancia del problema señalado muestra el camino que se debe seguir para comprender la gran influencia de Kant en la filosofía de Schopenhauer y la legítima relación entre ambos, teniendo en este último al heredero del pensamiento más importante de la tradición occidental. ¶

### **Bibliografía:**

Abbagnano, Nicola. 1901. (1964). *Historia de la filosofía* (volumen III). (Barcelona: Montaner y Simon).

Allison, Henry E. 1983. (1992). *El idealismo trascendental de Kant. Una interpretación y defensa*. (Barcelona: Anthropos. Universidad Autónoma Metropolitana).

Ferrater Mora, José. 1941. (1964). *Diccionario de Filosofía*. (España: Editorial Montecasino).

Fichte, Johann Gottlieb. 1794. (1982). *Reseña de «Enesidemo»*. (Madrid: Ediciones Hiperión).

Hartmann, Nicolai. 1923-1929. (1960). *La filosofía del Idealismo Alemán. Tomo I: Fichte, Schelling y los Románticos*. (Buenos Aires: Editorial Sudamericana).

Hartnack, Justus 1977. *La teoría del conocimiento de Kant*. (Madrid: Cátedra).

Hirschberger, Johannes. 1949. (1994). *Historia de la filosofía. Tomo II: Edad Moderna, Edad contemporánea*. (Barcelona: Herder).

Hoyos, Luis Eduardo. 2001. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento Alemán a fines del siglo XVIII*. (Colombia: Siglo del Hombre Editores, Universidad Nacional de Colombia).

- Jacobi, Friedrich Heinrich. 1787. (2006). *David Hume acerca de la creencia, o Idealismo y realismo, un diálogo*. Traducción, Introducción y notas Prof. Dr. Hugo Renato Ochoa Disselkoen. (Revista Observaciones Filosóficas/Traducciones).
- Kant, Immanuel. 1784. (2006). *Crítica de la razón pura*. (Argentina: Alfaguara).
- Kant, Emmanuel. 1784. (2009). *Crítica de la razón pura*. (México: FCE, UAM, UNAM). Edición bilingüe alemán-español.
- Messer, Augusto. 1939. (1942). *La filosofía moderna de Kant a Hegel*. (Madrid: Espasa-Calpe).
- Reale, Giovanni. 1975. (1995). *Historia del pensamiento filosófico y científico. Tomo tercero: Del Romanticismo hasta hoy*. (Barcelona: Herder).
- Schopenhauer, Arthur. 1813. (1981). *De la Cuádruple Raíz del Principio de Razón Suficiente*. (España: Gredos)
- Schopenhauer, Arthur. 1819. (2000). *Crítica de la filosofía kantiana*. Apéndice a «El Mundo como Voluntad y Representación». Madrid, Trotta
- Schopenhauer, Arthur. 1844. (2003). *El Mundo como Voluntad y Representación*. (Madrid: Fondo de Cultura Económica. Círculo de Lectores).
- Schopenhauer, Arthur. 1851. (2006A). «Esquema de una Historia de la teoría de lo Ideal y lo Real» en: *Parerga y Paralipómena I*. (Madrid: Trotta).
- Schopenhauer, Arthur. 1851. (2006B). «Fragmentos sobre la Historia de la Filosofía» en: *Parerga y Paralipómena I*. (Madrid: Trotta).

*Recibido: Noviembre 3, 2013. Aceptado: Junio 1, 2014.*