

Algunas problemáticas en la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí frente al idealismo kantiano

Some Problems in the Schopenhauerian Interpretation of the Thing-in-itself Against Kantian Idealism

ELIAB REYES URZÚA

Universidad de Chile, Santiago, Chile

eliab.reyes.u@outlook.com

ORCID: <https://orcid.org/0009-0009-9667-1936>

Fecha de recepción: 27/04/2023

Fecha de aceptación: 15/06/2023

Resumen

Este artículo se propone dilucidar algunos aciertos y errores respecto a la concepción de la cosa en sí schopenhaueriana, a través de un análisis desde su filosofía hacia algunas lecturas del idealismo trascendental de Kant. Con esto se espera sostener la hipótesis según la cual Schopenhauer parece interpretar la cosa en sí bajo un punto de vista idealista dogmático “pre-kantiano” o “a-crítico” equiparable a un realismo trascendental, lo que trae consecuencias importantes tanto para su afirmación de ser el único heredero del idealismo trascendental de Kant, así como para su metafísica de la voluntad de vivir y sistema ético pesimista.

Abstract

This article aims to elucidate some hits and misses about Schopenhauer's conception of the thing-in-itself through an analysis from his philosophy to some lectures of Kant's transcendental idealism. With this it is expected to hold the hypothesis in

CÓMO CITAR ESTE ARTÍCULO:

En APA: Reyes Urzua, E. (2023). Algunas problemáticas en la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí frente al idealismo kantiano. *Resonancias. Revista de Filosofía*, (15), 49-66. DOI 10.5354/0719-790X.2023.70496

En MLA: Reyes Urzúa, E. “Algunas problemáticas en la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí frente al idealismo kantiano”. *Resonancias. Revista De Filosofía*, n.º 15, julio de 2023, pp. 49-66, DOI 10.5354/0719-790X.2023.70496

Palabras clave: cosa en sí, representación, idealismo trascendental, voluntad de vivir, pesimismo

Keywords: thing-in-itself, representation, transcendental idealism, will-to-live, pessimism

which Schopenhauer seems to construe the thing-in-itself under the point of view of a “pre-kantian” or “a-critical” dogmatic idealism comparable to an transcendental realism, which brings important consequences both to his claim about being the sole heir of Kant’s transcendental idealism, as well as for his metaphysics of the will-to-live and pessimistic ethical system.

Introducción: la cosa en sí como concepto problemático en la discusión kantiana y su recepción tardía en la filosofía de Schopenhauer

Cuando Kant emprende la *Crítica de la razón pura* (*KrV*)¹ como proyecto crítico que da inicio al idealismo alemán, uno de los conceptos más discutidos en su recepción inmediata fue aquella postulación de la cosa en sí [*Ding an sich*]. Autores como Jacobi (1787), Maimon (1790) y Schulze (1792), entre otros, vieron desde el inicio de la publicación de la obra las dificultades que suponía este asunto en el sistema del idealismo trascendental. Se suponía que una de las conclusiones de la *KrV*, en su carácter propedéutico para una posible metafísica futura, es que la cosa en sí podía ser pensada pero no intuida ni mucho menos conocida de manera positiva, de tal manera que permanecía como una incógnita, una “X” la cual no podía ser desechada ni tampoco comprobada, sino solo ser considerada como un concepto limitativo [*Grenzbegriff*]. Jacobi resumiría esta crítica respecto a la postulación de la cosa en sí en el idealismo trascendental con su ya famoso aforismo: “sin la presuposición [de la cosa en sí] era incapaz de entrar en el sistema [de Kant], pero con ella fui incapaz de quedarme en él”² (1787 223). Son tantas las críticas de este período y el posterior que muchos de los seguidores y contribuidores al idealismo trascendental de Kant se fueron desenmarcando de la cosa en sí, considerándola como una mera abstracción impensable —Fichte, Schelling— o irrelevante dentro de la teoría del conocimiento positivo del idealismo absoluto —Hegel—³. Sin embargo, luego de tres décadas de discusión al respecto, Schopenhauer, una *rara avis* dentro del idealismo, se introduce a la escena afirmando dentro de su sistema la posibilidad de alcanzar un conocimiento, al menos, aproximado de la cosa en sí, equiparándola a la voluntad de vivir [*Wille zum Leben*].

¹ Se cita *KrV* y la letra A o B más el número de página en arábigo, de acuerdo a si se trata de la primera (1781) o segunda (1787) edición de la obra hecha por Kant. La obra de Kant corresponderá a la edición canónica de la Academia de las Ciencias de Berlín (Ak.): *Kant’s gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlín: 1902 y ss.

² La traducción es mía.

³ Para referencias a estas posiciones y justificación de esta aparente simplificación, cfr. Eisler (1910 236-240).

La afirmación schopenhaueriana mencionada sería un motivo filosófico suficiente para suscitar cierto escepticismo al lector, además de una controversia frente a los autores mencionados⁴, especialmente con el propio Kant. La problemática no reside solamente en postular esta hipótesis de la *cognoscibilidad* de la cosa en sí postulándola como “voluntad de vivir”, sino en los argumentos que intentan justificar esta posición. Esto se torna aún más complejo cuando la hipótesis schopenhaueriana, hasta ahora enmarcada dentro de su sistema epistemológico, tiene consecuencias éticas importantes o, más bien, fundamentales para el desarrollo de su sistema ético.

Schopenhauer afirmará, siguiendo su controversial espíritu pesimista, que el mundo, al ser una manifestación de cierta voluntad de vivir irracional, el mejor camino que debe seguirse para romper el velo de Maya o la ilusión de esta voluntad de vivir es la redención, o sea, el de la extinción, del no ser voluntario del ser vivo. Esta idea se basa directamente en el argumento pesimista que afirma la preferencia de la *no existencia* frente a la *existencia*, en tanto el mundo sería esencialmente un perenne sufrimiento, lo cual se hace evidente al lector en el libro cuarto de su obra principal publicada en 1819, titulada *El mundo como voluntad y representación [Die Welt als Wille und Vorstellung]*⁵, específicamente los §§ 62 y 63 (WWV I 394-422). Schopenhauer, al pretender otorgarle validez filosófica según su teoría del conocimiento a esta noción de la voluntad de vivir como la cosa en sí, no lo postula como una mera creencia doctrinal, sino como una consecuencia filosófica imprescindible de su obra magna, un asunto poco tratado desde sus implicaciones con el idealismo kantiano en la literatura actual especializada de lengua hispana.

Este artículo se internará en el análisis de algunos problemas que conlleva la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí como voluntad de vivir. La hipótesis que se intentará sostener es la inviabilidad de tal interpretación entre en las discusiones más canónicas del idealismo kantiano, por lo que se reitera la posición de *rara avis* del propio Schopenhauer y se cuestiona la afirmación de que su filosofía sea la heredera directa del idealismo trascendental de Kant. La razón principal para argumentar críticamente frente a esta concepción de la cosa en sí como voluntad se basa en el creciente desconocimiento que parece haber en las discusiones actuales schopenhauerianas respecto de la cosa en sí dentro del idealismo de Kant, la cual parece considerarse no desde un punto de

⁴ Controversia que en realidad no sucedió, se le otorgó poca importancia a la obra schopenhaueriana a principios del s. XIX, en el tiempo cuando recién estaba siendo publicada. Esta visión, a saber, la irrelevancia de su obra en el período directamente inmediato a su publicación, ha sido cuestionada de manera importante y con datos precisos por Del Estal (2018 126-157).

⁵ Se cita WWV más el volumen en número romano, edición que corresponde al segundo volumen de la edición canónica: Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke in sechs Bände*, hrsg. von Julius Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus Verlag, 1919. (SW).

vista crítico o dentro del marco de una crítica al conocimiento, tal como Kant la postuló (Allison 2004), sino empírico, dando paso con esto a la recepción a-crítica de la afirmación schopenhaueriana respecto a considerarse él y su filosofía como único y directo heredero de la filosofía kantiana al inicio de *WWVI* (XII).

Para lograr el objetivo de la presente investigación, el método histórico-regresivo pareciera ser el que mejor se adapta, dado que comienza desde los argumentos schopenhauerianos y va hacia la discusión de la cosa en sí en la bibliografía kantiana especializada. Esto, además, parece contribuir a la claridad de la hipótesis que aquí se afirma respecto al distanciamiento no completamente explícito que hace Schopenhauer del idealismo kantiano, pues otorga una perspectiva histórica privilegiada al respecto. La postura que se intentará dar del idealismo trascendental está directamente influenciada por la lectura de Allison (*op. cit.*), en tanto que pareciera ser, al menos desde la hipótesis que se intenta defender en este escrito, la posición que mejor defiende la noción de cosa en sí en Kant, haciendo una lectura explícitamente diferenciadora de la epistémica que postula la cognoscibilidad de la cosa en sí como un objeto real o subyacente a la existencia fenoménica. Ciertamente, esta no es la única lectura posible del idealismo trascendental ni de la cosa en sí, pero parece ser la que mejor contrasta con la posibilidad de una cosa en sí como voluntad de vivir postulada en la filosofía de Schopenhauer⁶.

La cosa en sí schopenhaueriana. Método y vocabulario kantiano en su concepción metafísico-mística de la voluntad de vivir

“El mundo es mi representación”⁷ (*WWVI* 1), con esta tesis —o, mejor dicho, con esta certeza— es con la cual comienza *WWVI* y es probablemente la más

⁶ Una discusión más actualizada de la cosa en sí kantiana significaría aquí un despropósito, en tanto el punto que este artículo quiere dejar en claro es la diferencia entre la interpretación schopenhaueriana y kantiana del asunto. Aunque las lecturas contemporáneas dan cuenta de puntos de vista críticos a la lectura de Allison, mencionarlas significaría que este escrito tendría un objetivo distinto al descrito y una hipótesis distinta a la que se intenta sostener. Un artículo específico de la cosa en sí kantiana, ciertamente tiene que hacerse cargo de aquellas aristas y controversias frente a las lecturas más clásicas que aquí se mencionarán, pero significaría que este sería un artículo kantiano específico de la cosa en sí y no un análisis histórico (clásico, si se prefiere) comparativo entre la cosa en sí entendida por Schopenhauer y Kant.

⁷ En alemán: “*Die Welt ist meine Vorstellung*”. Aunque, a veces, se ha traducido el vocablo *Vorstellung* como “idea”, a mí me parece que “re-presentación” sigue siendo más cercana a las acepciones alemanas de la palabra. En efecto, el verbo *vor-stellen* quiere decir literalmente “poner” o “colocar” [*stellen*] algo —una cosa o un objeto en un sentido locativo— “delante de uno” [*vor*]. Esto no debe confundirse con el verbo reflexivo *sich* [etwas] *vorstellen* que ya denota otro significado, a saber, “imaginarse [algo]”, con lo cual podría dar la impresión de que “idea” sería una traducción válida para, en este contexto, *Vorstellung*, en tanto se trataría de una representación de algo en la mente. Este no es un hecho baladí, pues la frase de Schopenhauer ya dice algo respecto a la metodología que utiliza al tratar de las representaciones, partiendo de un punto de vista empírico, incluso, podríamos decir, físico. Esto, la metodología

conocida dentro de la literatura schopenhaueriana. Con ella, el filósofo de Frankfurt da inicio a su explicación respecto al mundo fenoménico, el cual etiqueta como el mundo de la “representación”.

En primera instancia, el énfasis en el mundo de las representaciones parece tener la clara intención de dar cuenta de la existencia de leyes de la facultad de razonar humana que delimitan los límites del conocimiento *positivo* que se tiene de este mundo, tomado este último como un todo, es decir, como un conjunto abstracto, aunque empírico y ontológicamente real. Schopenhauer cree que el principio de razón suficiente, tratado ya en su tesis doctoral de 1813 titulada *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente* [*Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde*]⁸, puede resumir los modos de conocimiento y limitar las preguntas de las ciencias empíricas y el conocimiento positivo del mundo. En efecto, dicho escrito es un paso obligatorio para cualquier examen de los principios que se supone rigen el mundo fenoménico o, mejor dicho, de las representaciones. Aquí el principio de razón suficiente leibniziano, funciona como una propedéutica para la comprensión correcta de *WWV I*, postulándose cuatro modos en que este principio puede describirse en el mundo de las representaciones: principio de razón suficiente del devenir; principio de razón suficiente del conocer; principio de razón suficiente del ser espaciotemporal y principio de razón suficiente del querer, el cual llama también “ley de motivación” (Schopenhauer 2019 20). Es de destacar que el tono de *GS*, a pesar de su vocabulario kantiano, ya está alejado en metodología y desarrollo de los límites del conocimiento según un análisis que divida el modo de conocer y lo conocido⁹, siendo la causalidad la *única* de las doce categorías kantianas que sobreviven en manos de Schopenhauer, el cual denomina principio del devenir el que rige al “mundo de la experiencia”¹⁰ como causalidad. Este principio del devenir se caracteriza o desglosa en tres formas específicas: “causa” en el mundo inorgánico, “estímulo” en el mundo vegetal y “motivo” en el mundo animal (Schopenhauer 2019 22-23). Es en el capítulo 7 de *GS* donde se explica —de manera bastante breve— esta última forma de causalidad: la de motivación o del querer (*GS* 143 y ss.). En este punto, la concepción de voluntad de vivir todavía no tenía la preponderancia en la obra

empirista o fisicalista y su importancia para esta discusión de la cosa en sí, es parte de lo que se tratará de explicar en este preciso apartado del artículo. Para un tratamiento más detallado del término *Vorstellung*, sus acepciones, equivalencia latina y etimología, véase Grimm (1939 1694).

⁸ SW I. Se cita *GS*. Cabe destacar que esta obra fue ampliada de manera considerable para su segunda edición en 1847. Véase la introducción a la obra en la traducción de López de Santa María (2019 9-46).

⁹ Este es uno de los puntos clave a tener en cuenta y es el que postula Guyer (1999 94 y ss.), y que será tratado de manera más detallada en seguida.

¹⁰ Esta simplificación de las doce categorías kantianas no está exenta de polémica y ha sido criticada en variadas ocasiones al no haber una justificación explícita ni razonable por este afán simplificador en Schopenhauer (Cfr. Banham *et al.* 2012 314).

pesimista del autor que luego sí le otorgará, de hecho, el término no aparece aún ni siquiera mencionado, aunque el núcleo de su concepción ya estaba aquí:

Partiendo del conocimiento se puede decir que ‘Yo conozco’ es una proposición analítica y, en cambio, ‘Yo quiero’ es sintética y además *a posteriori*, esto es, dada por experiencia, en este caso, interna (es decir, solo en el tiempo). En esa medida, el sujeto del querer sería para nosotros un objeto. Si miramos en nuestro interior, nos encontramos siempre *queriendo* (Schopenhauer 2019 256 / GS 143).

En este pasaje se puede encontrar el fundamento del desarrollo de la concepción de la voluntad en la obra posterior schopenhaueriana, dado que puede considerarse como una antesala al punto de vista epistemológico schopenhaueriano que intenta encontrar a la cosa en sí en el sujeto cognoscente que “quiere”, en donde, haciendo abstracción de otras “categorías”, queda solamente la del tiempo. En el § 18 de *WWVI*, que es donde se desarrolla con detalle su metafísica de la voluntad en un sentido epistemológico, esta voluntad será lo más cercano que tiene el ser humano como ser racional de acercarse a la cosa en sí, dado que se aparecería o manifestaría en el “sentido interno” del sujeto a través de la forma del tiempo, es decir, en *WWVI* la voluntad no solamente aparecerá vinculada con el sentido interno de *GS*, sino que directamente con el cuerpo físico del sujeto, denominándose esta relación como una *objetivación de la voluntad* y no solamente como un *objeto inmediato*, tal como aparecía caracterizado antes en la mencionada tesis doctoral de 1813, esto es hecho notar por el propio Schopenhauer (*WWVI* 120).

Se podría afirmar que, mientras en *GS* la voluntad aparece intelectualizada según la concepción (de tintes kantianos) con la cual describe Schopenhauer al sujeto intelectual o racional, en el § 18 de *WWVI* esta voluntad aparece como la causa de que podamos intelectualizar al propio cuerpo. Esto no explicaría, sin embargo, el hecho de que en *GS* el “querer” sea también encasillado dentro de una forma del principio de razón suficiente y en la obra posterior no lo sea —o al menos no parezca serlo del todo—, pues, de otro modo, no podría ser equiparada esta voluntad a la cosa en sí kantiana, la cual escapa o, según Schopenhauer, está “más allá” del principio de razón suficiente y de las formas *a priori* del conocimiento (espacio, tiempo y causalidad).

Mientras que el sujeto del querer en *GS* está regido por el principio de razón suficiente, esto cambia cuando en la obra posterior la voluntad sea caracterizada como causa del dolor y del placer inmediato, afecciones anteriores a la intelectualización del querer objetivado en el cuerpo. Es decir, si primeramente la voluntad es la causa de nuestro querer, luego la voluntad será caracterizada como la causa de que queramos y, por tanto, como precediendo a la intelectualización del querer, de este modo, parecería que esta voluntad, esta “respuesta al enigma

de la existencia” (WWVI 119) ya no sigue estando dentro del mundo de la representación.

La problemática que se puede ver en este punto es que no queda claro cómo no podría estarlo si sigue siendo regida por el “sentido interno” que el propio autor afirma que está mediada por la forma de conocimiento temporal, por la intuición del propio ser interno. Schopenhauer vio la dificultad de este asunto en particular y lo vuelve a retomar en el capítulo 18 de WWV II, o sea, en el segundo tomo de su obra magna, el cual fue publicado veinticinco años después del primero. Este es un dato filosóficamente importante, pues, aunque el autor no lo indique explícitamente, el capítulo 18 más que ser un complemento al § 18 de WWV I, pareciera ser más bien una sutil modificación o corrección del mismo, o sea, un *tránsito conceptual* que vuelve a retomar la dificultad que implica equiparar la cosa en sí kantiana —o, como ya se dijo, de tintes kantianos— a la voluntad humana (Wagner 1960 66). Si en GS la voluntad aparece como causa del objeto inmediato, siendo el sujeto cognoscente el principal caracterizado, luego en WWV I la voluntad será la objetivada —es decir, intelectualizada—, siendo lo más cercano a la cosa en sí y, de hecho, afirmándose luego que es una manera de conocer la cosa en sí. En WWV II esto no parece ser tan claro y se habla más bien de la forma más aproximada de acercarse a la cosa en sí. En efecto, pareciera ser que Schopenhauer, más cauto ahora, admite la imposibilidad de conocer realmente a la cosa en sí, o sea, su cognoscibilidad, lo cual se ve afirmado en variados pasajes (WWV II 214 y ss., 311, 738), pero no por ello está dispuesto a dejar de caracterizar la voluntad como el reverso de la representación, como la “respuesta al enigma” de la existencia.

Si se retorna a la inadmisibilidad de la posibilidad de conocer la cosa en sí luego de este gran excursus donde se caracterizaba a la voluntad, efectivamente, como un modo de ser o de manifestarse que tiene esta enigmática cosa en sí, parece que tampoco se logra explicar el hecho de que Schopenhauer conserve su metafísica de la voluntad. ¿Por qué sucede esto?, ¿cuál sería el motivo para que Schopenhauer, a pesar, de admitir que la voluntad no es la cosa en sí y, además, admitir la imposibilidad de conocerla, siga equiparando a la voluntad con esta?

Hay quienes han postulado que esto se debe a que el autor presenta desde un comienzo dos formas de intuición, una mediada por el conocimiento empírico, conocimiento que aparecería en la “conciencia empírica” [*empirisches Bewußtsein*], y otro que sería un conocimiento enigmático del sujeto cuando se aleja de estas formas del conocimiento empírico, lo cual denomina “conciencia mejor” [*besseres Bewußtsein*]. Esta es la lectura que hace, por ejemplo, Baquedano (2011 109 y ss.), en donde, según esta interpretación, Schopenhauer habría “logrado tomar” una conciencia distinta a la del conocimiento discursivo o empírico —positivo— mediado por el principio de razón suficiente y esto lo habría llevado a postular

que la cosa en sí es lo que está “más allá” de la razón, con lo cual podría denominarse voluntad. Este *logro*, sin embargo, es cuestionable si es que no se explicita cómo es que realmente Schopenhauer hizo este tránsito y esperaba que el lector se convenciera de que así lo logró sin explicar el modo en que se logra adquirir esta “mejor conciencia”.

Parecería que este logro está más cercano a un pensamiento mágico o un misticismo religioso que de la filosofía kantiana de la cual el filósofo de Frankfurt se denomina heredero. Asimismo, pareciera que la explicación dada por Baquedano se desmorona cuando es el propio Schopenhauer quien desecha este concepto de “conciencia mejor” incluso antes de publicar su tesis doctoral de 1813, con lo cual el concepto mismo parece no haber satisfecho al propio autor, quien probablemente notó el tinte místico del mismo y se apartó, al menos en cuanto al vocablo, de esta concepción de la filosofía. En efecto, el término “conciencia mejor” ya no aparece ni en *WWVI* ni en ninguna de sus obras posteriores, siendo transformado a, justamente, “voluntad de vivir”¹¹.

Otra de las posibles lecturas tiene su origen en la metodología empirista y fisicalista de Schopenhauer, el cual parece estar mucho más cercano a los empiristas como Berkeley de lo que hasta ahora probablemente se ha discutido. Esta hipótesis es postulada por Guyer (1999) y sugiere que si bien Schopenhauer utilizó lo que este autor denomina “conceptos trascendentales” —como aquel de la cosa en sí, el de la representación, los fenómenos, etc.— no utilizó, empero, “argumentos trascendentales” y, de hecho, más allá de los vocablos, aquí habría más bien un modo de hacer filosofía completamente distinta a la hecha por Kant, un modo materialista e incluso “fenomenológico” (*id.* 94).

Esta lectura, si se logra conectar con la lectura de la cosa en sí que Allison (2004 21 y s.) postula como parte de las posiciones filosóficas que este denomina “realismo trascendental” a la hora de ver que, efectivamente, habría una entidad enigmática, una “X” en sentido ontológico y no meramente como límite epistemológico, detrás del mundo de los fenómenos. Allison (*id. et passim*) hace un gran esfuerzo para dar cuenta de cómo ciertas interpretaciones modernas de la filosofía kantiana son formas de idealismo donde aún se aboga por la teoría —implausible, según el autor— de los dos mundos (el inteligible y el sensible; nómeno como cosa en sí y fenómeno como representación en un sentido que aboga por la existencia de dos realidades o entidades distintas), lo cual da paso a una fracción que intentaría, por una parte, salvar a Kant de sí mismo, salvaguardando una parte específica de su filosofía en detrimento de otra y, por otra parte, otros que

¹¹ Véase Ruiz (2007 437 y ss.) para una lectura más detallada de la eliminación de esta distinción entre conciencia empírica y mejor en el joven Schopenhauer, así como su devenir en “voluntad de vivir”.

interpretan a Kant como un idealista, pero no como un filósofo que propone un idealismo trascendental propiamente, tal como Allison mismo defiende.

Si se tiene en cuenta el punto recién mencionado, se podría argumentar, volviendo a Guyer (1999 94 y ss.), que el intento schopenhaueriano por develar a la cosa en sí como voluntad y corregir así a Kant para salvarlo de sí mismo sería, efectivamente, hacer “filosofía trascendental sin argumentos trascendentales” (*id.*), lo cual lo acercaría a la denominación de “realista trascendental” hecha por Allison (2004). Con esto se lograría explicar ciertas ambigüedades al menos que parecen existir en la metafísica de la voluntad del sistema schopenhaueriano.

Según Guyer (1999 126) podría ser que estas ambigüedades se deban a que Schopenhauer nunca entendió del todo la distinción entre el tratamiento trascendental y empírico de los fenómenos, así como tampoco la refutación del idealismo que intentó llevar a cabo Kant. Esto podría verse reflejado asimismo al leer con detención el § 19 de GS, donde Schopenhauer argumenta, de un modo que se podría denominar al menos en parte como “pre-kantiano” o “no kantiano”, el hecho según el cual Kant no habría refutado sino *potenciado* el idealismo de Berkeley, convirtiéndolo en trascendental (32), lo cual es ciertamente criticable desde un punto de vista que haga justicia al intento kantiano por desenmarcarse y superar el idealismo dogmático o subjetivista de Berkeley (Beiser 2002 17 y ss). La lectura hecha por Schopenhauer parece acercarse bastante a la teoría de los dos mundos tan criticada desde el punto de vista de Guyer (cfr. Banham *et al.* 2012 315). Podría argüirse, de hecho, que Schopenhauer sí hace esta lectura y se aleja de Kant, aunque sigue utilizando su vocabulario, pues solo de esta manera tendría sentido que la cosa en sí actuara de un modo diferente y desde otro “ámbito” en el mundo de las representaciones, postulándose la posibilidad de un conocimiento de ella en un modo positivo como si se tratara de una entidad distinta a las representaciones que el sujeto conoce¹².

Es de notar que este alejamiento de la filosofía de Kant no es negado por el filósofo de Frankfurt, quien acusa a Kant de haber “intelectualizado” el conocimiento intuitivo (*id.* 314) y por eso “ha partido caminos” frente a la filosofía kantiana (*WWV* II 219), pues mientras que para Kant el conocimiento para ser tal debe estar conformado por intuiciones y por conceptos, es decir, habiendo una conjunción entre entendimiento y sensibilidad, dando paso a su postulación según la cual conceptos sin intuiciones son ciegos e intuiciones sin conceptos son vacíos (*KrV* A 50 / B 74), Schopenhauer no estará de acuerdo con Kant en

¹² Se debe tomar en cuenta que el vocablo “trascendental” es usado aquí de modos diversos al postulado por Kant, dado que se está siguiendo e intentado hacer ver el punto de Guyer (1999), por lo que es ahí donde se justifica este uso libre de “trascendental”. Esto se explica en parte porque aquí se está intentando mostrar el punto de esta libertad de la terminología kantiana que hizo Schopenhauer en su filosofía.

que haya intuiciones sin conceptos que sean solamente ciegas, pero sí en que los conceptos sin intuiciones son vacíos. Para él, las intuiciones sin conceptos forman un tipo de conocimiento que denomina “sentir” [*Gefühl*] o “conocimiento intuitivo” [*intuitive Anschauung*] (WWV I 61-63). Con ello se denotaría esta percepción schopenhaueriana de que el intento de Kant se vio minado por su temor a postular un tipo de conocimiento que estuviera más allá o no mediado por el entendimiento, crítica que hace en reiteradas ocasiones, sobre todo en el apéndice crítico de la filosofía kantiana (WWV I 491 y ss.). Aquí también se hace explícita la distinción ya aludida más arriba entre metodologías, las cuales el filósofo pesimista considera como opuestas pero complementaria con la de Kant:

Una diferencia esencial entre el método de Kant y el que yo sigo estriba en que él parte del conocimiento mediato y reflexivo, mientras que por el contrario yo parto del conocimiento inmediato e intuitivo. Él se asemeja a quien mide la altura de una torre por su sombra y yo en cambio al que toma directamente la medida. Por eso para él la filosofía es una ciencia *desde*¹³ conceptos y para mí una ciencia *en*¹⁴ conceptos sacada del conocimiento intuitivo, la única fuente de toda evidencia, si bien sea captada y fijada en conceptos universales (Schopenhauer 2019 756 / WWV I 537).

Este cambio metodológico no solamente aleja la filosofía schopenhaueriana de la kantiana, sino que se lo asemeja más al idealismo dogmático berkeleyano que sostiene la realidad independiente y suprasensible de un mundo distinto al fenoménico, la cual puede denominarse aquí una posición que cabe dentro de un realismo trascendental en el cual se primaría el conocimiento intuitivo como algo distinto al conocimiento ideal o por conceptos, postulándose una ontología o metafísica mística según la cual habría otro mundo, a saber, el de la voluntad, el cual difiere esencialmente del mundo de las representaciones¹⁵. Ahora bien, es imposible que la breve extensión de este artículo pueda hacerse cargo de todas las implicaciones que este cambio metodológico trajo consigo en el sistema schopenhaueriano, por lo que debe conformarse con mostrar las diferencias —al parecer, insalvables— entre idealismo trascendental y el idealismo con tintes de realismo trascendental ya explicados de la filosofía de Schopenhauer. Este punto aparece como el crucial de explicitar de una manera más satisfactoria. Para lograr este acometido, se debe analizar qué es la cosa en sí en el idealismo trascendental y cómo no se aviene con las lecturas de Schopenhauer, quien parece ocupar vocablos kantianos, pero no pareciera ser, de hecho, ni heredero ni continuador del proyecto crítico, quedando más bien esto como un mero recurso retórico de la

¹³ *Aus.*

¹⁴ *In.*

¹⁵ En el apartado siguiente se ahondará y explicará esto con más detalle.

filosofía schopenhaueriana, probablemente, debido a la admiración del filósofo pesimista por Kant, del cual se hablará con más detalle a continuación.

La cosa en sí kantiana. Algunas consideraciones dentro de la oposición entre idealismo y realismo trascendental de Allison

La lectura schopenhaueriana de la cosa en sí ha sido criticada desde la publicación de los escritos de este filósofo como inviable dentro de las discusiones del idealismo trascendental¹⁶. Lo que aquí se intentará sostener es que Kant vio en el uso regulativo y no constitutivo de la cosa en sí su función, lo cual le hizo afirmar la imposibilidad de poseer un conocimiento positivo de esta, limitándola a un concepto límite o limitativo [*Grenzbegriff*] frente al mundo fenoménico¹⁷. El punto más claro respecto a la distinción del tratamiento de la cosa en sí como entidad existente aparte del fenómeno o como considerada distinta al fenómeno es dada por el ya mencionado Allison (2004 50 y ss.), quien postula una defensa del idealismo trascendental haciendo el punto de que considerar a la cosa en sí fuera del sujeto no es considerarla fuera de un “modo trascendental”, sino de un “modo empírico”, por lo que postular que Kant se habría esforzado por mostrar que tal cosa en sí es una entidad suprasensible es interpretarlo en un sentido idealista pre-kantiano, lo cual cabría más bien dentro de una interpretación realista trascendental. Teniendo esto en consideración, el punto de Allison hace notar lo que antes ya ha sido tratado respecto a las consideraciones schopenhauerianas de la cosa en sí, pues este filósofo intentó corregir a Kant siguiendo un idealismo de corte berkeliano pre-kantiano.

La distinción entre fenómeno y cosa en sí en la *KrV* se da en un contexto donde Kant intentó más bien postular y darle sustentabilidad a la objetividad del conocimiento empírico, el cual no sería mera apariencia sino una cosa distinta, aparecida al sujeto, pero bajo la manera de conocer del sujeto según las categorías del entendimiento y las formas de la sensibilidad (espacio y tiempo). Solamente así surge el conocimiento discursivo, es decir, el conocimiento como

¹⁶ Del Estal (2018 127 y ss.).

¹⁷ En este apartado se han dejado de lado innumerables asuntos dentro de esta discusión kantiana frente a ciertas ambigüedades que sí son posiblemente válidas como puntos críticos en el tratamiento de la cosa en sí de la *KrV*, tales como la distinción entre reflexión trascendental y empírica, la aporía del conocimiento de sí o autoconocimiento, el carácter empírico e inteligible del sujeto, la diferencia entre cosa en sí y noumeno, etc. Un estudio pormenorizado y más amplio del tratamiento de la cosa en sí, ciertamente tendría que hacerse cargo de estos asuntos. Basta aquí mencionarlos en tanto el objetivo es distinguir la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí del tratamiento de este mismo concepto en Kant. En cualquier caso, se debe indicar que, en general, los tratamientos clásicos de la cosa en sí kantiana se encuentran hechos por Adickes (1924) y Prauss (1974). Respecto a una bibliografía más detallada y la discusión más pormenorizada de la cosa en sí considerada como causa del fenómeno o como una relación lógico-semántica, puede verse en el ya mencionado Allison (2004 50-73).

conocimiento, según la unión del entendimiento a través de conceptos y la sensibilidad a través de la intuición de aquello aparecido o fenoménico. En la visión de Kant, la posibilidad de un conocimiento objetivo solo es posible si consideramos fenómenos a los objetos:

Si los fenómenos fuesen cosas en sí mismas, nadie podría establecer, a partir de la sucesión de las representaciones, cómo se combina en el objeto la variedad de las mismas, ya que sólo tenemos que habérmolas con nuestras representaciones. Cómo sean las cosas en sí mismas [...] es algo que se halla completamente fuera de nuestra esfera de conocimiento (A 190 / B 235).

Para comprender este distingo entre la imposibilidad de conocer las cosas en sí mismas y no creer que se trata de la postulación de un mundo inteligible distinto del cual se aparece al sujeto, es necesario tener en cuenta la distinción que hace Kant entre un tratamiento empírico y trascendental de los objetos de la intuición, cosa que el filósofo de Königsberg explica de manera explícita en su obra divulgadora de 1783 titulada *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* [*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*]¹⁸:

Pues este idealismo que yo he llamado así no se refería a la existencia de las cosas (la duda acerca de la cual constituye propiamente el idealismo en el sentido tradicional), pues nunca se me ocurrió ponerla en duda; sino que se refiere solamente a la representación sensible de las cosas, a la cual pertenecen, por sobre todo, el espacio y el tiempo; y de éstos, y por tanto, en general, de todos los *fenómenos*, he mostrado simplemente que no son cosas (sino sólo modos de representación), ni tampoco determinaciones que pertenezcan a las cosas mismas (Ak. IV 293).

En ese mismo pasaje, Kant explica que la palabra “trascendental” hace la distinción entre hablar de nuestra *facultad de conocer* y no de nuestro conocimiento de las cosas, lo cual correspondería más bien a un conocimiento empírico de los objetos (*id.*), es decir, el objetivo del idealismo trascendental se trataría más bien de *cómo* es que conocemos las cosas —lo cual se resume en la pregunta principal del texto de cómo es que son posibles los juicios sintéticos *a priori*—y no de la *naturaleza* de las cosas conocidas, lo cual sería una discusión completamente distinta. Esto queda también estipulado al inicio de la *KrV*, donde Kant aclara que llama trascendental “a todo conocimiento que se ocupa, no tanto de los objetos”, sino más bien “de nuestro modo de conocerlos, en cuanto que tal modo ha de ser

¹⁸ Se abrevia *Prolegomena* (Ak. IV).

posible *a priori*” (A 12 / B 26). Asimismo, en *Prolegomena* se aclara que el intento de tomar las cosas en sí como sustancias no corresponde a las categorías, las cuales solo tratan de contenidos empíricos, sino de las “ideas de la razón”, las cuales son de origen subjetivo y tienen “un afán totalizador” que es, en cualquier caso, “ilegítimo” en tanto se trataría de un conocimiento suprasensible no comprobable, lo que daría paso a la denominada “ilusión trascendental” (Ak. IV 362-365).

Al respecto de esta “ilusión trascendental”, ha habido algunos intérpretes como Grier (2001), la cual considera que la ilusión trascendental no sería ilegítima distanciándose así de la lectura de Allison, que rastrean el problema hasta la disertación inaugural de 1770¹⁹, un texto del históricamente denominado Kant “pre-crítico”, en donde se hace el distinguo entre fenómenos y noumenos. No es del todo claro, en cualquier caso, si se trataría de una distinción entre dos formas de conocer un mismo objeto (distinción epistemológica) o dos objetos distintos (distinción ontológica). Pero, según Grier indica (*id.* 56), aunque *prima facie* no hay claridad de si esta distinción se trata de una ontológica —interpretación hecha, por ejemplo, por Guyer (1987)— o de una epistemológica —defendida por la misma Grier—, lo que sí parece claro es que en la *KrV* ya no habría posibilidad de confusión al respecto, pues el escrito se aleja explícitamente del idealismo dogmático que trataba del conocimiento racional de sustancias suprasensibles, conocimiento tratado por el ya mencionado “idealismo dogmático” de, por ejemplo, Berkeley. Así, la distinción entre fenómeno y noumeno en la *KrV* se daría de un modo distinto al descrito en la *Dissertatio*.

La tentación de preocuparse acerca de la existencia de las cosas en sí mismas desaparece una vez que se reconoce que Kant no está ocupado en primera instancia con una clase de entidades distinta que, a diferencia de los fenómenos, estaría supuestamente “ahí” aun cuando no tengan seres finitos que los conozca. Según Allison (2004 55), se puede añadir que esta malinterpretación “fenomenalista” de la cosa en sí cercana al idealismo de Berkeley desaparece si se opone el realismo trascendental al idealismo trascendental, en donde nuevamente se debe entender estas cosas en el sentido en que el sujeto puede considerar las cosas *en él* y no fuera *de él*, o sea, no de un modo empírico. Aquí se trataría de las *consideraciones* de las cosas como son percibidas por el sujeto y no se daría discusión alguna, en principio, respecto a la existencia objetiva de estas cosas, la cual ya sería una “discusión empírica” y no “trascendental” (*id.*).

El punto es que considerar las cosas como aparecen a la sensibilidad en relación con la mente sería considerarlas como aparecen en nosotros [*in uns*] y no fuera de nosotros [*außer uns*], es decir, serían las *condiciones de sensibilidad* las que se

¹⁹ Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible [*De Mundi Sensibilis atque Intelligibilis Forma et Principiis*], se abrevia *Dissertatio* (Ak. II 185-420).

tratan de una manera distinta a la empírica, mientras que considerar las cosas como son en sí mismas es considerarlas en un sentido empírico, es decir, como son fuera de nosotros, no considerando estas condiciones de sensibilidad ya mencionadas. El error de las interpretaciones tildadas dentro del “realismo trascendental” sería ignorar que las cosas pueden considerarse desde estos dos puntos sin postular que se trataría de dos entidades distintas, o de la existencia de una cosa en sí como una entidad distinta a la cosa como aparecida en nuestra sensibilidad. Este habría sido también el error del tratamiento de la cosa en sí de Schopenhauer.

Otro punto en consideración y a modo de apoyo a la visión y defensa del idealismo que hace Allison, es el que podría llamarse el “argumento filológico” de la cosa en sí, el cual fue investigado y hecho ver por Prauss (1974 13-23, 42-43). El punto crucial es que la cosa en sí o en sí misma [*an sich selbst*] son versiones elípticas de la versión canónica “cosa considerada como en sí misma” [*Ding an sich selbst betrachtet*], donde se debe enfatizar la función adverbial del “sí mismo” [*sich selbst*], el cual estaría indicando el modo en el que se está caracterizando a una cosa y no se referiría al tipo de cosa (esencia o naturaleza de esa “cosa”, cosa en sí entendida como sustancia), lo cual sería más bien el modo en que existe, no en el que está siendo considerada. Lo que sucede es que Kant habría utilizado más veces la versión abreviada “cosa en sí” y no “cosa considerada en sí misma” por un asunto de comodidad y estilo de escritura, y de ahí habría partido, al menos en parte, la malinterpretación de este concepto.

Hasta aquí podría decirse que considerar las cosas en sí como existencias aparte de los fenómenos —algo así como entidades suprasensibles— es lo que debe evitarse si se considera el punto que intenta hacer Kant en la *KrV* considerado como proyecto crítico y no dogmático del idealismo que históricamente le precedía. El punto de vista del idealismo dogmático, el cual aquí ha sido denominado “realismo trascendental”, tendría asimismo el inconveniente de convertirse en aporético toda vez que, a pesar de admitir la posibilidad de que se trate de dos entidades distintas a las que se alude cuando Kant habla de fenómeno y cosa en sí, no explicaría cómo y dónde estarían estas cosas suprasensibles ni cuáles serían sus intuiciones correspondientes para considerarlas como un conocimiento comprobable. Para poder concebir las cosas como aparecen en nosotros —de modo trascendental—, es necesario distinguir el carácter con el que estas cosas se revelan en tanto fenómenos —sus propiedades espaciotemporales—, distinguiéndolas del carácter de esas mismas cosas que uno piensa que poseen cuando son consideradas como en sí mismas, independientemente de las condiciones bajo las cuales se nos aparecen, pero esto no daría paso a considerar un tipo de entidad distinto al cual tratamos como fenómenos, lo cual, como no puede probarse bajo ningún medio intuitivo del conocimiento discursivo, podría dar paso a las ambigüedades como las antes descritas en el sistema schopenhaueriano, así como un

posible tratamiento místico de la metafísica, lo cual es precisamente lo que combate el idealismo trascendental de Kant.

La cosa en sí como voluntad: circularidad en la ética pesimista schopenhaueriana

Hechas estas consideraciones de la cosa en sí en Kant y en Schopenhauer, una de las consecuencias que sería posible vislumbrar es el quiebre del sistema ético schopenhaueriano de la renuncia de sí y del pesimismo de la voluntad al no encontrar cabida su interpretación de la cosa en sí sin caer en el misticismo y las ambigüedades, sea desde el punto de vista de su propia interpretación del idealismo trascendental, sea de las interpretaciones canónicas de la discusión kantiana misma que lo tildarían de “realista trascendental”. La metodología de Schopenhauer y su visión pre-crítica del idealismo, visión que ahora podría denominarse “fenomenalista”, da paso a tener que cuestionar su afirmación de que él ha sido el heredero directo y culminador del idealismo trascendental kantiano, lo que podría explicar su ética diametralmente opuesta a la kantiana.

Si la afirmación de Schopenhauer respecto a que el esencial descubrimiento de su sistema es que el mundo es esencialmente voluntad de vivir no puede ser probado epistemológicamente por las razones ya dichas y explicadas, entonces, dada la caracterización que hizo de su obra respecto a la complementación de cada libro en *WWV*, la cual solo podría ser considerada como un sistema completo según se vea en su conjunto, tendría que poderse confirmar la hipótesis de que su ética de la renuncia a la voluntad de vivir en el libro cuarto de su obra también posee la aporía epistemológica mencionada. En su historia de la filosofía moderna, Kenny (2007 250) ha sido quien resume el problema justamente apuntando a las consecuencias éticas del proyecto schopenhaueriano, que es donde más énfasis se le ha dado a su filosofía pesimista, así como más influencia ha generado durante la segunda mitad del siglo XIX, indicando que la renuncia voluntaria a la existencia, la cual es preferible según el autor dado el inherente sufrimiento a la existencia, no podría ser realmente voluntaria si es que la voluntad es la cosa en sí caracterizada en los términos schopenhauerianos, pues no estando subordinada al mundo empírico ni al principio de razón suficiente (*WWV* I 338), no podría explicarse cómo es que la renuncia sería un querer libre del sujeto y no un acto de esta voluntad cósmica misma objetivada en el cuerpo del sujeto. La completa renuncia voluntaria a la vida sería así una *contradictio in adiecto*²⁰, pues si la voluntad es realmente la libre y no el sujeto racional o intelectual que

²⁰ Kenny escribe literalmente “*contradiction in terms*” (2007 250).

la posee, no podría haber renuncia voluntaria a esta voluntad de vivir, sino que simplemente cabría la posibilidad de una voluntad irracional y necesaria que, en último término, decidiría por uno si quiere o no seguir existiendo.

Al respecto, hay quienes han querido ver en este asunto de la renuncia de la voluntad de vivir simplemente un pesimismo subjetivo y de tintes psicológicos del filósofo completamente distinguible de su sistema intelectual. Este ha sido el punto del filósofo neokantiano Kuno Fischer (1897), por ejemplo, cuya visión es que el pesimismo es más bien una actitud personal del autor o incluso una patología y no una posición filosófica como tal. Un hincapié similar, pero con otro objetivo lo ha hecho mucho más recientemente Magee (2009 13-14), quien intenta salvar a Schopenhauer de sí mismo o, más bien, el sistema filosófico que él considera intelectualmente válido del “pesimismo patológico” del autor, apelando a la indiferencia de que su filosofía, especialmente su ética, sea o no pesimista. Sin embargo, autores como Cartwright (2010 4, 11, 534) han considerado correctamente que es justamente el pesimismo uno de los asuntos más relevantes y con los que más fuerza quiere Schopenhauer dejar en claro que se identifica su filosofía, especialmente su ética de la renuncia a la voluntad de vivir. En efecto, la hipótesis de Cartwright parece verse confirmada con la discusión que se dio respecto a la actitud pesimista u optimista que debía tomar el filósofo en la recepción directamente posterior a la obra, asunto que ha sido tratado con detalle, aunque no de un modo demasiado profundo, por Beiser (2016 1-66), quien da cuenta de la recepción de la obra por neokantianos y otros pesimistas intérpretes de Schopenhauer como Hartmann, Mainländer, entre otros.

No es del todo relevante aquí la discusión respecto a la naturaleza patológica o filosófica del pesimismo, lo cual ya ha sido discutido en variadas ocasiones por los comentaristas recién mencionados. Parece ser, más bien, que, si la hipótesis filosófica de Schopenhauer respecto a que la cosa en sí es voluntad de vivir no es heredera del idealismo trascendental de Kant, entonces parece existir una aporía que tiene consecuencias claras para su sistema ético, en tanto pueden manifestarse dudas razonables de que pueda equipararse a esta voluntad de vivir, en primer lugar, con la voluntad y, en segundo lugar, con un sufrimiento inherente a toda existencia. Dicho de otro modo, si a la luz del idealismo trascendental se pueden dar argumentos razonables para no encontrar cabida a una interpretación positiva de la cosa en sí como una entidad distinta o suprasensible respecto al fenómeno, así como tampoco parecen haber razones convincentes para que pueda aparecer como voluntad de vivir sin que medien las formas de conocimiento espaciotemporales, entonces no se explica, en primer lugar, el motivo por el cual el sistema schopenhaueriano sería heredero directo del kantiano ni, en segundo lugar, cómo es posible salvarse esta interpretación sin caer en contradicciones y ambigüedades. Asimismo, el pesimismo ético que postula Schopenhauer al afirmar un esencial sufrimiento a la existencia y la preferencia del no-ser frente

al ser, se vería seriamente comprometida cuando se examina la ética schopenhaueriana desde este punto de vista, en tanto se puede comprobar, en primer lugar, la invalidez argumentativa para extrapolar el sufrimiento humano a todo lo que existe, así como la *contradictio in adiecto* que suscita afirmar la cosa en sí kantiana como voluntad de vivir que, además, debiese ser negada por el sujeto. Una investigación más pormenorizada tendría que hacerse cargo primeramente del carácter descriptivo de la ética schopenhaueriana, así como de si su pesimismo ético se deriva o no de razones filosóficas o de otra índole.

Conclusión

En este artículo se ha intentado analizar la interpretación schopenhaueriana de la cosa en sí como voluntad a la luz de su afirmación de que su sistema es heredero directo y único del idealismo trascendental de Kant. Haciendo un análisis regresivo desde los argumentos para sostener esta afirmación que se hace el propio Schopenhauer, se ha intentado hacer ver que la metodología de su filosofía es diametralmente opuesta a la seguida por Kant en su proyecto crítico, lo que explicaría que las consecuencias del sistema schopenhaueriano sean colindantes con el misticismo y con el desarrollo de una metafísica pre-crítica o “a-crítica” de la voluntad que aparece como ambigua y en algunos puntos como directamente contradictoria de sí misma, donde lo importante a tener en cuenta es que se trataría de una lectura derechamente schopenhaueriana o no kantiana, aunque ciertamente sí con vocablos kantianos. Siguiendo este análisis regresivo, se ha considerado algunos tratamientos clásicos de la cosa en sí en la discusión kantiana, en donde se ha intentado hacer ver que la distinción entre fenómeno, cosa en sí y noúmeno puede explicarse haciendo una oposición entre idealismo y realismo trascendental, pues aquí el idealismo kantiano tendría la ventaja de no caer en una aporía respecto al tratamiento de la cosa en sí, así como tampoco en una mistificación en contraste con las interpretaciones de corte idealista berkeliano o de realismo trascendental, que es donde se podría encasillar mejor la interpretación de la cosa en sí hecha por Schopenhauer. Finalmente, se han dejado algunos lineamientos respecto a una posible *contradictio in adiecto* que podría darse en el sistema ético pesimista schopenhaueriano de su metafísica de la voluntad, teniendo en cuenta la sistematicidad de su filosofía, en donde una debilidad argumentativa epistemológica puede implicar una crítica directa a su sistema ético pesimista de la renuncia a la voluntad de vivir.



Bibliografía

- Adickes, Erich. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Berlin: Pan Verlag Rolf Heise, 1924.
- Allison, Henry. *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven: Yale University Press, 2004.
- Baquedano, Sandra. "¿Cómo logra Schopenhauer tomar conciencia de la voluntad en cuanto cosa en sí?", *Revista de filosofía* 67 (2011): 109 - 121.
- Beiser, Frederick. *German Idealism. The Struggle Against Subjectivism 1781 - 1801*. Cambridge MA: Harvard University Press, 2002.
- Beiser, Frederick. *Weltschmerz. Pessimism in German Philosophy 1860-1900*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Cartwright, David. *Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Del Estal, Héctor. "Ornithorhynchus paradoxus: la recepción de la filosofía de Arthur Schopenhauer entre 1818 y 1848", *Revista Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* 35 I (2018): 127-156.
- Eisler, Rudolf. *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Erster Band. Berlin: Ernst Siegfried Mittler und Sohn, 1910.
- Fischer, Kuno. *Der Philosoph des Pessimismus: Ein Charakterproblem*. Heidelberg: Winter, 1897.
- Grier, Michelle. *Kant's Transcendental Illusion*. New York: Cambridge University Press, 2001.
- Grimm, Jakob. *Deutsches Wörterbuch. Deutsches Wörterbuch XII. Band, 2. Abtheilung = Band 26*. München: Deutscher Taschenbuch-Verlag, 1939. Existe versión en línea en: <https://woerterbuchnetz.de/>
- Guyer, Paul. *Kant and the Claims of Knowledge*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Guyer, Paul. "Schopenhauer, Kant, and the Methods of Philosophy". *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, ed. Christopher Janaway. Cambridge: Cambridge University Press, 1999: 93 - 137.
- Jacobi, Friedrich. *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*. Breslau: Gottlieb Löwe, 1787.
- Kant, Immanuel. *Kant's gesammelte Schriften*. Herausgegeben von der Preussischen bzw. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften. Berlin, 1902 y ss. (Ak.).
- Kant, Immanuel. *Kritik der reinen Vernunft*, Herausgegeben von Wilhelm Weischedel (= Werke in sechs Bänden, Band II). Wiesbaden: Insel-Verlag, 1956. (KrV).
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Madrid: Taurus, 2016.
- Kant, Immanuel. *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia* (edición bilingüe). Madrid: Istmo Ediciones, 1999. (Ak. IV, 255-383).
- Kenny, Anthony. *A New History of Western Philosophy. Volume 4: Philosophy in the Modern World*. Oxford: Clarendon Press, 2007.
- Maimon, Salomon. *Versuch über die Transcendentalphilosophie*. Berlin: Christian Friedrich Voss und Sohn, 1790.
- Prauss, Gerold. *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier, 1974.
- Ruiz, Encarnación. "El concepto de "conciencia mejor" en Schopenhauer", *Pensamiento Revista de Investigación e Información Filosófica* 63: 437-462.
- Schopenhauer, Arthur. *Sämtliche Werke in sechs Bände*, hrsg. von Julius Frauenstädt. Leipzig, Brockhaus Verlag, 1919. (SW).
- Schopenhauer, Arthur. *El mundo como voluntad y representación* (tomos 1 y 2). Madrid: Alianza editorial, 2010. (WMW).
- Schopenhauer, Arthur. *Sobre la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Alianza editorial, 2019. (SG).
- Schulze, Gottlob. *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung des Skepticismus gegen die Anmassungen der Vernunftkritik*. Publicado sin lugar y anónimo, 1792.
- Wagner, Gustav. *Schopenhauer - Register*. Stuttgart-Bad Cannstatt: Frommann Verlag, 1960.

