

RESEÑAS

HOYOS, Luis Eduardo. *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII.* Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores y Universidad Nacional de Colombia, 2001, 396p.

El Escepticismo y la Filosofía Trascendental representa una valiosa contribución para la comprensión del pensamiento de Kant y el surgimiento del denominado 'idealismo alemán', en aquel agitado período que se extiende entre finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX. Se trata de una obra muy bien documentada, cuyas interpretaciones se basan en fuentes bibliográficas de primera mano, muchas de las cuales no han sido traducidas aún al castellano; a ello se suma una adecuada revisión crítica de la bibliografía especializada sobre el tema.

El profesor Hoyos estudia con acierto las raíces de los movimientos escépticos e irracionales de la Ilustración tardía alemana, con el objetivo de reconstruir las tensiones filosóficas generadas por la recepción crítica de la filosofía trascendental kantiana y la gran acogida del escepticismo de Hume en Alemania. De la primera se destaca una y otra vez su carácter aporético, al igual que la intención kantiana de proveer una fundamentación universal y necesaria del conocimiento empírico. Por su parte, el escepticismo de corte humeano anima el cuestionamiento de todo intento por establecer las bases del conocimiento sobre los presupuestos del llamado 'representacionalismo moderno'.

Según se desprende de lo anterior, esta obra resulta de gran interés para los estudiosos de la filosofía moderna en general y del pensamiento kantiano en particular. Los lectores también encontrarán en ella valiosas reflexiones en torno a algunos debates de la filosofía actual, muchos de los cuales se nutren —de uno u otro modo— del legado kantiano. Por una parte, el libro permite darle una mirada a las controversias suscitadas en torno al *status* de la racionalidad en el contexto del pensamiento ilustrado. Por otra parte, la obra muestra con claridad ciertas conexiones entre las discusiones de la época y algunos tópicos que todavía intervienen en las propuestas filosóficas del presente: basta con mencionar las críticas de Wilfrid Sellars al 'mito de lo dado', la concepción de la verdad como 'coherencia' —defendida por Donald Davidson y atacada por John McDowell— y los debates acerca de los llamados 'argumentos trascendentales', desarrollados en el ámbito de la filosofía analítica por pensadores como Barry Stroud y Peter F. Strawson.

Los objetivos del libro son desarrollados con un estilo claro y fluido, el cual le permite al autor articular la reconstrucción **histórico-filosófica** con el análisis **sistemático** de las distintas concepciones. Gracias a este último enfoque, la obra asume generalmente

una postura crítica frente a los autores estudiados, aunque también deja ver sus simpatías por algunos rasgos del escepticismo filosófico. En consecuencia, la perspectiva hermenéutica adoptada difiere de aquellas interpretaciones que suelen ver en las **filosofías de la identidad** la 'superación' de la filosofía trascendental kantiana. Aunque problemática, esta perspectiva de análisis permite analizar el 'potencial probatorio' de la filosofía trascendental kantiana, al igual que los méritos del escepticismo filosófico, el cual ha sido valorado frecuentemente sólo como un **tránsito** hacia las filosofías idealistas post-kantianas.

Los cuatro estudios que conforman este libro pueden leerse con cierta independencia, pues en cada uno de ellos se desarrollan posiciones y temáticas diversas. No obstante, se recomienda la lectura conjunta de los mismos, pues ello favorece la comprensión global de los múltiples matices que reviste la recepción escéptica de la filosofía kantiana y la postulación de nuevas alternativas de racionalidad diferentes a la ofrecida por el modelo trascendental. A continuación, destacaremos algunos de los elementos más llamativos de cada estudio, aunque ello implicará—inevitablemente— la omisión de puntos importantes.

I

El primer estudio presenta una aproximación a la filosofía de Karl Leonhard Reinhold (1758-1823), tomando como punto de partida dos de los principales motivos que jalonaron su pensamiento y que terminarían por adquirir gran relevancia en el debate filosófico de la época: la confianza en el poder esclarecedor de la razón y el reconocimiento de la necesidad de un fundamento primero del conocimiento. Ambos motivos se desarrollan a todo lo largo del pensamiento reinholdiano, en una constante relación de **tensión** con la filosofía trascendental kantiana. Pese a que el pensamiento de Reinhold no representa propiamente una filosofía escéptica, el profesor Hoyos justifica su inclusión por varias razones: por una parte, la 'filosofía elemental' (*Elementarphilosophie*) constituye el foco de algunas de las principales críticas que esgrimirá el escepticismo —y particularmente el de Schulze— en contra del modelo trascendental. Por otra parte, el proyecto fundacionalista de Reinhold es pertinente para la cuestión del escepticismo, pues éste intenta dotar a la filosofía crítica de un mayor 'potencial probatorio', capaz de responder definitivamente a la filosofía de Hume.

En un primer momento, el profesor Hoyos analiza el proyecto ilustrador de Reinhold, adoptando como hilo conductor el debate acerca de la relación entre religión y moral. La recepción reinholdiana de la filosofía crítica estuvo profundamente marcada por la convicción según la cual Kant habría logrado conciliar razón y fe, al subordinar los dictados de la **religión** a las exigencias de la **moral racional**. Con ello, Reinhold pensaba que la filosofía kantiana permitiría dirimir muchos de los conflictos que habían recorrido la historia de la metafísica, entre ellos, la discusión acerca de la existencia de Dios. Las distintas posturas que se debatían en torno al teísmo podrían **conciliarse** si se adoptaba un punto de vista trascendental, en el cual se mostrara que ninguna de las posiciones en conflicto podría recibir un asentimiento definitivo, en tanto que no habría soluciones que pudieran aspirar a

una validación cognitiva. Tal era —según Reinhold— el legado de Kant: haber trasladado las cuestiones de la fe a la **reflexión subjetiva**, con el fin de mostrar que éstas obedecían a **motivos o intereses** de la razón, ninguno de los cuales podría reclamar un fundamento de validez objetiva. A este respecto, el profesor Hoyos señala —de manera un tanto provocadora— las limitaciones de la propuesta kantiana y de su recepción dogmática por parte de Reinhold: “Que la búsqueda de la conciliación de dos polos opuestos en una contienda responda, casi por definición, a un espíritu racional, no significa, sin embargo, que lo defendido desde cada uno de los polos en cuestión sea racional. Tal es, en principio, el caso de la religión: no hay, y quizás no puede haber, una justificación racional plena para reconocer su importancia y la importancia de sus motivos” (p. 45).

Esta cuestión —recurrente en el tercer estudio— es desechada rápidamente por el autor, quien prefiere concentrar su atención en un **aspecto metodológico** de la filosofía trascendental y en los rendimientos teóricos del mismo a manos de Reinhold: nos referimos a la perspectiva meta-teórica que caracteriza a la filosofía crítica y que consiste básicamente en que se ocupa, no de los objetos, sino del **modo** (Art) de conocer tales objetos (*KrV*, A 11 = B 25). El filósofo fundamentalista se sirve de este método para intentar dotar a la filosofía trascendental de un mayor **potencial argumentativo**, consistente en hacer de ésta un sistema sin supuestos y edificado axiomáticamente, a partir de un único principio auto-evidente: el llamado ‘principio’ o ‘proposición de la conciencia’ (*Satz des Bewußtseins*) (p. 57 s). Basado en dicho principio, Reinhold pretende ofrecer una validación universal (*Allgemeingeltung*) de aquello que Kant habría descubierto, aunque sin lograr la aprobación unánime de la comunidad filosófica. Las principales razones del aparente fracaso de Kant se pueden resumir en dos puntos: éste habría supuesto la existencia de los juicios sintéticos **a priori** y habría partido de un concepto de experiencia que un filósofo como Hume no tendría por qué conceder. Por tales motivos, debía emprenderse —según Reinhold— una nueva fundamentación del legado kantiano, en la cual se procediera **progresivamente** desde un primer principio absolutamente cierto, el cual dotaría de validez a todas las proposiciones subsiguientes.

El gran mérito del proyecto de Reinhold reside en haber destacado algunas dificultades inherentes al método demostrativo empleado por Kant: el cargo de circularidad —aducido con cierta frecuencia en contra de las llamadas ‘pruebas trascendentales’— y las deficiencias del método **analítico o regresivo**, empleado por Kant en *Prolegómenos* y en algunos pasajes de la primera Crítica. Así mismo, el profesor Hoyos muestra convincentemente que la propuesta reinholdiana estaría expuesta a las mismas objeciones que éste esgrime en contra de Kant, a tal punto que su proyecto de dotar de mayor potencial probatorio a la filosofía trascendental podría venirse a abajo.

Una lectura atenta revela la raíz del fracaso de Reinhold: su pretensión de establecer una filosofía basada en un **principio general y único** le deja sin recursos para derivar esquemas conceptuales **más determinados**, como los defendidos por la filosofía trascendental kantiana. Dicho de otro modo, Reinhold se limita a ofrecer un análisis de las condiciones más básicas de la representación, mas no logra demostrar por qué espacio y tiempo serían

las formas de la sensibilidad, o bien, por qué la tabla de las categorías expresaría **todos** los modos en que opera el entendimiento humano (p. 75). Las consecuencias que se siguen de ello son interesantes: por una parte, los esfuerzos de Reinhold por adoptar un método más certero fracasan, pues su propia derivación termina tomando a préstamo muchos elementos de la filosofía crítica. Por otra parte, la derivación propuesta revela algunos vicios lógicos de no pequeña importancia: se puede constatar, entre otras cosas, cierta 'circularidad' en la demostración y un paso ilegítimo del género a la especie, es decir, de lo universal a lo particular.

Aunque los detalles de la argumentación no vienen al caso, conviene llamar la atención sobre un asunto que despierta ciertas dudas: la tesis según la cual el principio de la conciencia no constituye un punto de partida idóneo para demostrar la legitimidad de algunas estructuras conceptuales más determinadas, como es el caso de espacio y tiempo. En un principio, la afirmación precedente resulta plausible, pues es difícil ver con claridad cómo podrían derivarse **estructuras determinadas** como espacio y tiempo a partir de un concepto tan **general** como el de representación. No obstante, el profesor Hoyos añade en su apoyo un argumento poco convincente: según dice, bien podría mostrarse que el ser conciente "es un acto que tiene lugar con tan pocas restricciones y condiciones", que éste bien podría ocurrir sin la concurrencia del esquema espacio-temporal y categorial propuesto por la filosofía crítica. Para ilustrar tal posibilidad propone el ejemplo del sueño (p. 76), sin ofrecer mayores aclaraciones al respecto. Considero que el célebre ensayo de Lewis White Beck: *Did the Sage of Königsberg Have no Dreams?* merecería ser tomado más en serio por el autor, pues en él se ofrecen poderosos argumentos a favor de la **necesaria aplicación** de las categorías en los sueños.¹ Por lo que respecta a espacio y tiempo, pueden hacerse algunas breves acotaciones: nuestros sueños son ordenados **sucesivamente**. Además, la gran mayoría de nuestras imágenes oníricas son confeccionadas en **tres dimensiones** y según relaciones de **simultaneidad**. Siendo así, parece evidente que los **modos** de representación operantes en el sueño sólo son posibles gracias a tiempo y espacio, los cuales **limitan** la actividad de la imaginación reproductiva. A favor de tal aseveración podrían citarse las propiedades que Kant atribuye a las formas de la intuición: el tiempo permite ordenar sucesivamente y posee una dimensión única; el espacio, por su parte, posee tres dimensiones y permite ordenar las representaciones de acuerdo con relaciones de coexistencia. Es posible mostrar que Kant se ocupó de tales cuestiones en sus *Reflexiones póstumas*, en las cuales señala recurrentemente la dependencia de las ilusiones respecto a tiempo y espacio. Si tales consideraciones son correctas, debe concluirse entonces que la apelación al sueño no permite defender la tesis propuesta.

1 En el Estudio II reaparece la misma cuestión, pero es desechada rápidamente (p. 187 s).

II

El segundo estudio versa sobre el 'escepticismo razonado' de Gottlob Ernst Schulze (Aenesidemus) (1761-1833). Pese a que muchos de sus contemporáneos llegaron a ver en él a "uno de los más agudos contradictores de Kant" (p. 108), la historia tradicional del idealismo alemán se ha encargado de sepultarlo parcialmente en el olvido, pues en ella ha dominado el interés por destacar la 'superación' de la filosofía trascendental por parte de las filosofías especulativas post-kantianas. Tal vez el mayor mérito del profesor Hoyos resida justamente en oponerse a esta visión 'lineal' del pensamiento moderno, al intentar destacar los elementos propiamente **críticos** que están en la base del escepticismo de Schulze. Dicha mirada es afín a la reciente valoración del escepticismo entre los estudiosos de la Modernidad filosófica y en el contexto de las discusiones epistemológicas del mundo anglosajón. No obstante, la postura del profesor Hoyos se distingue especialmente porque intenta focalizar la atención en el aspecto 'destructivo' del escepticismo, sin caer en la tentación de subordinarlo a otras tendencias filosóficas. De esa manera, pretende demostrar que el valor del pensador escéptico consiste en su señalamiento de los límites de la argumentación filosófica, siempre que ésta se propone encontrar un fundamento seguro del conocimiento y la objetividad (p. 113 s).

Esta valoración positiva se desarrolla en dos momentos. En una primera parte, el profesor Hoyos expone las características del 'escepticismo razonado' de Schulze y deriva a partir de allí una defensa del mismo. A diferencia del escepticismo antiguo, el de Schulze no exhibe opiniones contrarias, ni busca alcanzar un estado de tranquilidad anímica (*ataraxia*). En cierto modo, Schulze se ubica más cerca de Hume o Descartes, pues sus dudas revisten únicamente un carácter teórico, a tal punto que le concede cierta validez a los juicios de la vida diaria. Que esta postura sea o no consistente es un asunto que no es estudiado con suficiente detalle (p. 129). Por lo pronto, el profesor Hoyos busca validar el escepticismo de Schulze mediante un estudio de las acusaciones esgrimidas en su contra. Ello le permite sostener la tesis según la cual el escepticismo razonado no sería acreedor al cargo de 'dogmatismo', pues en él se proponen razones por las cuales se duda de algo. A ello se suma el hecho de que su modelo escéptico no cae en afirmaciones radicales como "nada se puede saber en absoluto", cuyo **sinsentido** ha sido destacado en repetidas ocasiones. Antes bien, las dudas de Schulze cobran validez porque, en lugar de negar ciertos criterios básicos de racionalidad, se limitan a cuestionar aspectos específicos de la teoría del conocimiento, tal como ésta es desarrollada por la filosofía trascendental de raigambre kantiana. Otro tanto ocurre con algunos prejuicios que han llevado al descrédito del escepticismo. Contra las acusaciones de ser contrario a los fines de la razón o 'anti-progresista', la exposición del profesor Hoyos muestra los argumentos con que el propio Schulze pretendía instalar su proyecto filosófico en el movimiento ilustrado. De tal pretensión se destaca la pugna contra el dogmatismo, quien se arroga el derecho a aparecer como genuino representante de la razón: "(...) la filosofía especulativa quiere tranquilizar al espíritu con la presunta certeza en relación con conocimientos hiperfísicos o trascendentales. El escepticismo, por el contrario, es activador, inquietante, invita al espíritu a despertar y a

sacudir la modorra pastoril a la que lo lleva el sentimiento de estar en posesión de la verdad” (p. 138).

La actitud escéptica perfila, de esta manera, una concepción en la cual la razón aparece como algo falible y contingente. Semejante constatación —opuesta a muchas de las recientes críticas en contra de la excesiva confianza ilustrada en la razón— le permite a Schulze rechazar el modelo filosófico-trascendental, el cual aparece entonces como un fracasado intento por investigar los orígenes del conocimiento y su validez objetiva. Enemigo de las atribuciones ‘suprahistóricas’ de la filosofía trascendental kantiana, Schulze denunciará, uno a uno, los aparentes fallos de dicha propuesta, aun cuando los verdaderos alcances de su escepticismo susciten todavía algunas discusiones entre los intérpretes.

Si bien es cierto que gran parte de las denuncias de Schulze se dirigen en contra de la filosofía trascendental, esta última es vista casi siempre a través de la ‘filosofía elemental’ de Reinhold. Los principales ataques se orientan hacia la ya mencionada ‘proposición de la conciencia’, la cual es considerada por Schulze, no como un ‘principio primero’, sino como una proposición carente de estricta universalidad. Tal acusación se basa en otras observaciones no menos importantes: el filósofo escéptico considera que se trata de una proposición ‘arbitraria’, poco ‘evidente’ y producida por ‘abstracción’. Aunque estas apreciaciones son relevantes por sí mismas, el lector contemporáneo podría estar más interesado en aquellas críticas que todavía hoy son materia de discusión filosófica: nos referimos a los límites y alcances de la estrategia argumentativa propuesta por la filosofía elemental. En este orden de ideas, Schulze pretende mostrar que el instrumental conceptual con que cuenta Reinhold es insuficiente para proporcionar un **fundamento real** del conocimiento, pues su proyecto fundacionalista abusa del principio de razón —o causalidad—, especialmente cuando intenta tematizar la referencia de las representaciones a sujeto y objeto. En el primer caso, la filosofía elemental sería responsable de haber postulado ilegítimamente una hipotética ‘facultad de representación’ (*Vorstellungsvermögen*) a partir de un razonamiento causal incierto. Otro tanto ocurriría en el caso de la referencia objetiva: antes que limitarse a pensar el objeto como algo **inmanente** a la conciencia, la filosofía de Reinhold estaría atrapada —implícitamente— en la aporía de la cosa en sí, asunto central de los Estudios III y IV. En este punto, el profesor Hoyos es partidario de la crítica de Schulze, sobre la base del carácter indispensable de la cosa en sí en relación con el problema de la objetividad del conocimiento humano: “Ciertamente, con todo, si la filosofía quiere dejar de ser un discurso vacío, debe dar cuenta del problema de la referencia de nuestras representaciones a un objeto exterior a ellas y diferente de ellas *qua talis*. Y tal problema no se diferencia, salvo en las palabras, del problema de dar cuenta, epistemológicamente, de una realidad en sí, esto es, independiente de la representación” (p. 156).

Este argumento resulta difícil de comprender, dado que el profesor Hoyos avala los presupuestos **realistas trascendentales** en que se basan las críticas de Schulze, sin ofrecer explicaciones convincentes al respecto. Un reparo análogo podría formularse a los análisis subsiguientes, los cuales destacan el valor de la mirada escéptica de la filosofía trascendental en su versión kantiana. De acuerdo con la interpretación de Schulze, Kant debería

considerarse como un 'dogmático soterrado', pues éste no habría extraído las consecuencias escépticas del punto de vista crítico. Entre tales consecuencias se destaca la imposibilidad de demostrar la referencia de las estructuras de representación a objetos reales. Al igual que ocurría respecto a Reinhold, la principal línea argumentativa de Schulze se teje sobre la base de un presupuesto realista trascendental: como es bien sabido, Kant desarrolla una concepción del objeto fundada en el poder unificador de la conciencia, de acuerdo con el cual la distinción entre lo objetivo y lo subjetivo dependería de criterios inmanentes a la conciencia. Schulze hace caso omiso de esta concepción, pues considera que la filosofía crítica tendría que demostrar la referencia de las representaciones a **cosas reales, independientes o exteriores** a la representación. Según anota el profesor Hoyos, la exigencia de Schulze se apoya en su concepción de la verdad como adecuación y en la opinión según la cual "la conexión interna de representaciones, como la que se sigue de los indicadores subjetivos de objetividad en la filosofía crítica, está dotada a lo sumo de necesidad lógica, esto es, de la necesidad que es normalmente conferida a los juicios analíticos" (p. 182).

Los argumentos mencionados parecen poco concluyentes. En su afán por destacar los alcances de las críticas de Schulze, el profesor Hoyos termina siendo bastante blando con los presupuestos metafísicos que le subyacen. Por una parte, la extraña comparación de los criterios subjetivos de objetividad con una mera 'necesidad lógica', atribuible a la de los juicios analíticos, no es sustentada en ningún lugar. Algo similar ocurre con la concepción de la verdad defendida por Schulze y atribuida a Kant (especialmente: p. 125). Si bien es cierto que ambos pensadores defienden la concepción de la verdad como correspondencia, no es del todo cierto que Kant la asuma bajo presupuestos realistas trascendentales. De ser así, la **Analítica trascendental** no podría denominarse una 'lógica de la verdad', tal como lo pretende Kant. Dicha lógica se refiere al material dado por la sensibilidad **a priori** y en ningún caso supone la posibilidad de contrastar las representaciones con una realidad en sí, según afirma el profesor Hoyos.

Estos puntos de desavenencia ameritarían un mayor análisis de la noción de verdad como adecuación y su recepción en el marco de una filosofía trascendental. Por lo pronto, la exigencia planteada por Schulze a la filosofía crítica —y avalada por el profesor Hoyos— no parece ser otra cosa que una cuestión carente de sentido. Interrogarse por una relación de la representación con algo independiente o no relacionado con ella es una cuestión absurda, pues ello implica pedirle a la filosofía trascendental que abandone su agnosticismo crítico e ingrese en los límites de lo ininteligible. Dicho de otro modo: ello sería como exigir la validación de un vínculo con algo que se sustrae a las condiciones cognitivas del sujeto, apelando para tal fin a las mismas condiciones cognitivas. En tal punto, la exigencia del escéptico es dogmática —pese a los múltiples esfuerzos del autor por mostrar lo contrario—, pues **afirma la necesidad** de referir las representaciones a una realidad en sí, aunque él mismo **ignore** si acaso pudiera o 'tuviera que' encontrarse algo 'detrás' de las representaciones.²

2 Esta línea crítica es similar a la defendida por Maimon, objeto del Estudio IV, quien optará por concederle una función 'regulativa' a la cosa en sí.

Los aspectos positivos de la solución propuesta por Schulze parecen poco alentadores. Ante el aparente fracaso del 'representacionalismo' en su pretensión de demostrar la referencia objetiva de las representaciones, el filósofo escéptico postula una concepción de la intuición basada en un **realismo directo**. Semejante propuesta resulta insatisfactoria por varias razones. En primer término, el estudio no demuestra en ningún caso cómo tendría lugar un **acceso directo** a las cosas, en el cual no se presentara ninguna 'modificación' de carácter subjetivo. En segundo término, tal hipótesis deja sin explicar lo que ocurriría en el caso de las ilusiones. Según señala el profesor Hoyos, Schulze sostiene que el principal criterio para diferenciar entre lo real y lo imaginario es intersubjetivo, de tal modo que la apelación a los demás hombres constituiría la clave para saber si lo que percibimos se refiere o no a objetos reales. Semejante criterio parece olvidar que el argumento de la ilusión pone en duda la existencia del mundo externo, lo cual incluye, obviamente, la existencia de otras mentes. En consecuencia, tendría que probarse primero la existencia de otras mentes, antes de poder recurrir a ellas como criterio de distinción válido.

Resultan quizá más llamativas las críticas de Schulze a un último rasgo metodológico de la filosofía trascendental, pese a que éste también comparte, en cierto modo, el presupuesto realista señalado anteriormente. Nos referimos al paso ilegítimo del 'tiene que ser pensado' (*Gedacht-werden-muß*) al 'es' (*ist*). De acuerdo con Schulze, Kant habría cometido el error de justificar el **origen subjetivo** de nuestro esquema conceptual a partir de la **necesidad de concebir** o **pensar** las representaciones de una manera específica. En este punto, los señalamientos de Schulze prefiguran un elemento que será explotado por Strawson en el siglo XX: la problemática identificación kantiana de lo **a priori** con lo **subjetivo**. Un buen ejemplo de los problemas que ello trae consigo se encuentran explícitos en la **Exposición metafísica** de espacio y tiempo, en la cual se argumenta a favor del carácter subjetivo de tales estructuras sobre la siguiente base: "Kant demuestra en la **Estética trascendental**, en efecto, que hay cierta indispensabilidad o necesidad en el pensamiento (o representación) del espacio y el tiempo: podemos representarnos, o pensar, espacio sin objetos, pero no objetos sin espacio. De esta **concebibilidad** Kant pretende extraer con seguridad que espacio y tiempo son a priori, lo cual debe significar: son subjetivos, tienen asiento en la mente. Pero esa conclusión no se sigue. Todo lo que Kant demuestra aquí es la **concebibilidad** de espacio y tiempo sin objetos, esto es, si se quiere, la **prioridad lógica** de aquéllos respecto de éstos; pero nada más" (p. 163).

El valor de esta objeción se centra en el señalamiento del cuestionable compromiso ontológico del idealismo trascendental. Quien se pronuncia respecto al *status* 'ideal' de espacio y tiempo da un salto ilegítimo, pues lo que el argumento muestra es cierta dependencia de los cuerpos respecto al espacio, aunque deje sin decidir si su carácter es real o ideal.

III

Bajo el amplio título de **Escepticismo e Irracionalismo**, el tercer estudio ofrece una aproximación a la llamada *Glaubensphilosophie* ('filosofía de la creencia'), cuyos mayores

representantes son Johann Georg Hamann (1730-1788) y Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819). A diferencia de los estudios precedentes, en este apartado el autor se enfrenta a una gran variedad de temas, no siempre relacionados con el escepticismo. No obstante, una lectura atenta permite detectar la confluencia de dos intereses dominantes en la exposición del autor: de un lado, este apartado ofrece una interesante discusión en torno a la pretensión filosófica de ofrecer una base racional para la creencia religiosa. Para tal efecto, el profesor Hoyos analiza —al igual que lo hiciera en el primer estudio— los rendimientos del concepto kantiano de ‘creencia racional’, con el fin de decidir si dicha noción representa o no un avance efectivo respecto a las concepciones de Hamann y Jacobi sobre la creencia (§§ 2-3), y frente a las críticas de Schulze en contra de la pretensión kantiana de validar (objetivamente) los postulados de la razón práctica —Dios e inmortalidad del alma— (§4). De otro lado, este estudio debe considerarse como una tentativa por medir los aportes efectivos de la filosofía de la creencia en la formulación de una concepción alternativa de la racionalidad, inspirada en el concepto humeano de ‘creencia’ (*belief*).

En el §2 se estudian las contribuciones de Hamann al desarrollo de las corrientes ‘irracionalistas’ —o mejor: anti-racionalistas—, las cuales se caracterizan por su defensa de dos convicciones fundamentales: el reconocimiento de una base no justificada —ni justificable— del conocimiento y la conciencia del carácter inescrutable de la realidad. Ambos aspectos marcan un distanciamiento tajante frente al pensamiento conceptual y discursivo, representado en la filosofía kantiana y en la racionalidad científica. Por este motivo, Hamann formula una concepción alternativa del saber, en la cual se exaltan los poderes creadores del espíritu humano y se defiende un realismo directo —semejante al de Schulze—, al tiempo que se busca garantizar un contacto directo con la divinidad. Los detalles de esta concepción gnoseológica son expuestos de manera bastante escueta por el autor, pues su interés se centra en desarrollar los elementos propiamente críticos de la postura de Hamann, cuyas indicaciones permitirían establecer los límites del método trascendental (p. 247). De este último vale destacar el hecho según el cual Kant habría ‘hipostatizado’ la razón, cayendo en lo que Hamann denomina un ‘purismo de la razón’. De acuerdo con Hamann, Kant sería responsable de haber concebido una razón aislada de la tradición y sus creencias, separada de la experiencia y la inducción cotidianas y, lo que es más importante: del lenguaje. Todas estas acusaciones cobran un nuevo interés en el contexto de la filosofía actual, si se tiene presente el énfasis que ha puesto la hermenéutica de H.-G. Gadamer en las tradiciones o la filosofía del lenguaje en la primacía de este último en las investigaciones acerca de lo mental. En estrecha relación con este último punto, Hamann acusa a Kant de haber intentado estudiar la razón **con independencia** del lenguaje y, lo que es peor aún, de haber abusado del lenguaje abstracto en su exposición de los fundamentos del conocimiento humano. Tales críticas parecen ser acogidas favorablemente por el profesor Hoyos, aunque su exposición da pie para plantear algunas observaciones. Quizá el punto más importante sea el siguiente: si bien es cierto que el método trascendental no comienza sus indagaciones a partir del análisis de la proposición o del significado —como sería el caso en una filosofía del lenguaje propiamente dicha—, ello no significa, sin más, que Kant considere los elementos del conocimiento humano como si estuvieran **separados** del

lenguaje. En tal sentido, resultaría importante estudiar más a fondo la importancia que la filosofía crítica le concede al juicio (*Urteil*) en la explicación del pensamiento humano (*KrV*, A 69 = B 94, B 141-142), o bien, el papel central de la célebre máxima kantiana: “los pensamientos sin contenido son vacíos; las intuiciones sin conceptos son ciegas” (*KrV*, A 51 = B 75), explotada recientemente por John McDowell. En este contexto, las críticas de Hamann podrían ganar mayor fuerza.

El §3 estudia el irracionalismo defendido por F. H. Jacobi. Al igual que su amigo Hamann, Jacobi procura establecer los límites de la racionalidad —representada por Spinoza y Kant—, aunque prefiere poner el énfasis en los reducidos alcances explicativos del principio de razón suficiente. La motivación principal de esta crítica es de índole práctica: el abuso de dicho recurso explicativo bien podría conducir a la supresión de la **libertad** y la **personalidad**. Por tal razón, Jacobi propone otro modelo de comprensión —opuesto al del entendimiento— al cual denomina ‘luz del corazón’. Por esta vía, Jacobi pretende encontrarle una salida a lo que bautiza con el novedoso concepto de ‘nihilismo’; según él, las filosofías kantiana y fichteana podrían ser culpables de ‘nihilismo’, pues ambas no pasarían de ser simples construcciones teóricas sin contenido (p. 253). Esta problemática acusación —en cierto modo presente en los análisis de Hamann— se teje sobre dos ejes: la célebre crítica a la aporía de la **cosa en sí** kantiana —considerada desde la perspectiva del ‘noumenalismo causal’— y el llamado a erigir el **sentimiento** como el medio a través del cual la filosofía podría referirse a lo real. El primer elemento es analizado por el profesor Hoyos con cierto detalle: su exposición busca mostrar que la doctrina kantiana de la cosa en sí no está exenta de algunas incoherencias, pese a los recientes intentos de Gerold Prauss y Henry E. Allison, quienes han defendido la llamada teoría del ‘doble aspecto’, interpretación según la cual la diferencia entre cosa en sí y fenómeno no sería una distinción entre **entidades** distintas, sino entre **perspectivas** o **modos** de considerar los objetos. A esto el profesor Hoyos objeta —a mi modo de ver convincentemente— que semejante postura deja sin resolver la pregunta por el *estatus* de lo ‘dado’ en el contexto de la filosofía trascendental. Si el contenido empírico es pensado como proveniente de una ‘afección’ sensible, ha de ofrecerse entonces una explicación inteligible de lo ‘dado’ en el conocimiento humano, lo cual parece estar bastante lejos del ‘noumenalismo causal’.

Este punto se le concede a Jacobi. Algo distinto ocurre con su propuesta (positiva) de dotar de **contenido** al conocimiento humano y brindarle acceso a la idea de libertad y a lo incondicionado, pues el ya mencionado concepto de ‘sentimiento’ —llamado a resolver dicha cuestión— no pasa de ser el resultado de la limitación de la racionalidad discursiva y de la aplicación de la noción humana de ‘creencia’ al ámbito suprasensible. Según lo revela la pormenorizada exposición del autor, esta alternativa está atravesada por múltiples dificultades, pues Jacobi no logra justificar de manera plausible el uso (místico) que hace de la noción humana de creencia (*belief*), la cual está exenta de cualquier tipo de connotaciones religiosas. En consecuencia, la filosofía de Jacobi difícilmente puede eludir el epíteto de ‘enemiga de la razón’, pese a su intento por redefinir la razón como ‘capacidad de captar lo suprasensible’. En cierto modo, el profesor Hoyos alcanza aquí una conclusión que ya

había anticipado respecto a Hamann: los resultados de la alternativa propuesta por Jacobi sólo pueden valorarse en un **sentido negativo**, pues la definición de la razón como facultad de captar lo suprasensible bien podría tomarse como una cuestión de nombre y los múltiples intentos por argumentar a favor de un acceso directo a lo incondicionado nunca llegan a ser inteligibles:

¿Cómo caracterizar de un modo inteligible el instrumento epistemológico por medio del cual accedemos a eso real y verdadero? Y la respuesta parece ser siempre la misma: el único acercamiento posible a dicho instrumento es negativo. **No** podemos estar satisfechos con una explicación causal, o fundada en el instrumental lógico del entendimiento, de la acción humana y de la personalidad. Constatamos en nosotros la **resistencia** contra dicha forma de explicación, **sentimos** la carencia de algo más. Pero no podemos articular por medio del lenguaje del entendimiento ese sentimiento (p. 274).

IV

El libro finaliza con un estudio consagrado a la recepción escéptica del idealismo trascendental kantiano a manos de Salomon Maimon (1754-1800). El profesor Hoyos busca mostrar que el valor de la filosofía maimoniana reside en que ésta permite apreciar las aporías inherentes al pensamiento kantiano (p. 287). Tales dificultades se reflejan en su proyecto de ofrecer un 'sistema de coalición' (*Koalitionssystem*), en el que confluyen elementos propios de la filosofía trascendental kantiana, el racionalismo especulativo —spinozista y leibniziano— y el escepticismo humeano. Aunque el lector desprevenido puede considerar tales 'alianzas' como algo teóricamente inconsistente, la interpretación propuesta busca mostrar que el objetivo de las mismas es sacar a relucir las **insuficiencias** de la filosofía trascendental. Maimon opina que Kant no habría logrado explicar la relación entre categorías e intuiciones, lo cual sólo podría resolverse al adoptar una postura en que no se 'separasen' radicalmente sensibilidad y entendimiento. Igualmente, la filosofía crítica sería deudora de una concepción problemática de la **experiencia**, pues en ella se daría por sentado —tal como lo denunciara en su momento Reinhold— que la misma estaría estructurada por leyes y conceptos **a priori**. Ambos factores pretende resolverlos Maimon a partir de los elementos que le ofrecen el racionalismo y el escepticismo respectivamente.

La reconstrucción propuesta por el profesor Hoyos evidencia los principales momentos de la filosofía teórica de Maimon, sacando a relucir los motivos teóricos que hacen necesaria la **oscilación** entre uno y otro modelo teórico. "La oscilación mencionada es ella misma una imposibilidad de tomar una decisión con respecto a las tareas que la filosofía trascendental se ha propuesto resolver" (p. 289).

La primera parte aborda la interpretación maimoniana de la filosofía trascendental. En términos generales, Maimon define la filosofía trascendental como un punto de vista teórico que se ocupa de las condiciones **a priori** de un pensamiento real u objetivo. Con ello, el

escéptico entiende el objeto como 'objeto intencional' o 'inmanente a la conciencia', lo cual se traduce a su vez en la pretensión de eludir el ya citado 'noumenalismo causal'. El núcleo de la crítica maimoniana podría sintetizarse en pocas palabras: el concepto de una realidad trascendente que sirviera como **causa** de la afección es considerado como **ininteligible** e **innecesario** para la filosofía: 'ininteligible', porque el problema de lo 'dado' trasciende los límites de una concepción del objeto como algo inmanente a la conciencia (p. 295), e 'innecesario', ya que la filosofía trascendental no tendría por qué ocuparse de las 'causas' que **producen** las estructuras de la objetividad, sino, únicamente, de las 'condiciones' que le permiten a la conciencia establecer la objetividad (p. 299).

La perspectiva adoptada trae consecuencias teóricas importantes: en primer término, Maimon se ve en la necesidad de proponer criterios que permitan identificar, en el interior de la conciencia, cuáles son las representaciones objetivas, pues éstas ya no son pensadas en relación con algo real **dado**. En segundo término, Maimon debe desarrollar una concepción de la verdad y del conocimiento que pueda prescindir de la presuposición de algo real subyacente a la representación. Tal alternativa, una de las más sugestivas y problemáticas del pensamiento de Maimon, conduce a la formulación de dos concepciones novedosas: una **visión coherentista** de la verdad —semejante en algunos aspectos a la propuesta por Donald Davidson— y una **perspectiva constructivista** sobre el conocimiento. En el primer caso, el autor señala con acierto el mérito de Maimon al denunciar el **dualismo** subyacente a la concepción tradicional de la verdad como correspondencia. Según se aclara posteriormente, dicha dualidad estaría expresada por la relación de 'copia' entre representación y objeto, la cual resultaría afín a los presupuestos del representacionalismo moderno, el cual descansa —según se sabe— sobre un realismo no verificable.

El aspecto más llamativo de la propuesta de Maimon tiene que ver con la cuestión *quid juris*. Según anota el profesor Hoyos, la filosofía trascendental podría ser acusada 'justamente' de no haber logrado conciliar los esquemas generales (abstractos) —sobre los que descansa— con la realidad concreta e individual, debido a la separación radical que en ella se establece entre sensibilidad y entendimiento. La razón de ello parece ser simple: al describir sensibilidad y entendimiento como facultades heterogéneas, resulta imposible establecer un principio de homogeneidad entre los términos involucrados en la relación. Como es bien sabido, la solución de dicha cuestión constituye el propósito de la **Deducción trascendental** y el **Esquematismo trascendental** kantianos. Sin embargo, Maimon cree —en una opinión que parece compartir el autor— que dicha cuestión estaría fuera del alcance de la filosofía trascendental, en cuanto dicho problema descansaría sobre la base de un dualismo imposible de reconciliar. En este punto, la conclusión a que llega el profesor Hoyos parece un tanto prematura. En ella se omite un aspecto tan importante como el análisis de la imaginación productiva, facultad llamada a mediar entre sensibilidad y entendimiento. Una postura como la de Maimon tendría que responder —en auténtico espíritu kantiano— por la legitimidad de dicha facultad cognoscitiva. Por otra parte, se echa de menos un tratamiento de la distinción kantiana entre sensibilidad y entendimiento, pues ésta era considerada por el filósofo crítico como una de las claves para destacar la contribución positiva de aquélla en

el conocimiento humano, separándose así de la calificación de la sensibilidad como fuente de **oscuridad y confusión**. Sobre este particular podría resultar de interés la célebre polémica de Kant con Eberhard, en la cual se denuncia la pretensión —leibniz-wolffiana— de establecer una **diferencia de grado —y no genérica—** entre sensibilidad y entendimiento.

Santiago Echeverri
Instituto de Filosofía
Universidad de Antioquia

SOTO RIVERA, Rubén. *Lo Uno y la Díada indefinida en Plotino. El kairós como el momentum de la procesión plotiniana*. Humacao: Ediciones del Museo Casa Roig, 2001.

1. Este libro del profesor Rubén Soto es su tesis de maestría, posteriormente ampliada y perfeccionada. El tema eje del libro es el *kairós* en la filosofía neoplatónica de Plotino. Pero, para llegar a esta estación final del libro, el autor hace un viaje por varias estaciones intermedias, todas ellas importantes para la comprensión final. La primera estación está trabajada discontinuamente, pero aparece a lo largo de todo el libro: se trata de algunas tesis decisivas de los pitagóricos que luego Platón y Plotino retoman. La segunda estación es la filosofía esotérica de Platón. La tercera estación es la filosofía de Numenio de Apamea, y la estación final es, como dije, la *kairoteología* de Plotino, que recoge todo lo anterior en su amplia metafísica.

2. La investigación del profesor Rubén Soto tiene su punto de partida en el hecho de la existencia de una doctrina esotérica de Platón, la cual ha sido atestiguada por varios estudiosos. La doctrina platónica más conocida de Platón es su famosa teoría de las Ideas; la otra interpretación es menos conocida, es la teoría de los Principios Supremos. Se trata de dos principios que se determinan recíprocamente y que son lo Uno y la Díada Indefinida: “La dialéctica tiende hacia una intuición de un único principio soberano: el Bien en sí, pero el esoterismo platónico escinde el principado en dos co-principios, idénticos *prima facie* en dignidad y poder”. El propio Aristóteles nos puso en la pista de este Platón pitagorizante, pues lo Uno sería la causa del Bien, mientras que el mal tiene como causa la Díada Indefinida. Dichos dos principios platónicos son contrarios.

3. De acuerdo con A. Wedberg, para Platón los Números Ideales son Ideas (Idea de unidad, dualidad, trinidad, cuaternidad), en cambio, los números en cuanto objetos matemáticos son seres **Intermedios**. Los Números Ideales son entidades más simples que los Intermedios, pero se componen de lo Uno y la Díada Indefinida. Los Números Ideales presuponen la relación de anterioridad y posterioridad. Dichos Números son Formas, e iguales, hasta cierto punto, a las Ideas: “En la gran cadena del ser, las abstractas matemáticas