

SALOMON MAIMON Y LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL

JORGE ARMANDO REYES ESCOBAR

(Universidad Nacional Autónoma de México, México)

ABSTRACT.

The text examines Solomon Maimon's critique of Kant's transcendental philosophy. This critique is broken down into two questions: On the one hand, Maimon questions whether there is objective experience, understood as a connection of representations on the basis of a priori rules (*quid facti?*). On the other hand, the question about the validity of law, the justification, of synthetic a priori judgments as conditions of possibility necessary to think objectivity and of our judgments of experience (*quid juris?*). Taken together, these questions have contributed to form the image of Maimon as a skeptic who is against the very project of a transcendental philosophy. In contrast, the article tries to suggest that Maimon is not completely against transcendental philosophy, but against the specific way in which Kant formulates it. Maimon argues that the distinction between understanding and sensibility cannot be conceived as a distinction between consciousness and what lies outside of consciousness, so by his doctrine of "differentials" (whereby sensibility can be understood as the process of determination that makes a concept intelligible) he attempts to posit a transcendental philosophy for which the *quid iuris* question is interpreted as the question about the way in which the world arises out of a complete and total determining activity of thought.

KEY WORDS:

skepticism, differentials, transcendental, fiction.

RESUMEN.

El texto examina la crítica de Salomón Maimón a la filosofía trascendental de Kant. Esta crítica se desglosa en dos cuestiones: Por un lado, Maimón se pregunta si existe la experiencia objetiva, entendida como conexión de representaciones sobre la base de reglas a priori (¿quid facti?). Por otro lado, la pregunta sobre la validez del derecho, la justificación, de los juicios sintéticos a priori como condiciones de posibilidad necesarias para pensar la objetividad y de nuestros juicios de experiencia (¿quid juris?). En conjunto, estas cuestiones han contribuido a formar la imagen de Maimón como un escéptico contrario al proyecto mismo de una filosofía trascendental. Por el contrario, el artículo trata de sugerir que Maimón no está completamente en contra de la filosofía trascendental, sino en contra de la forma específica en que Kant la formula. Maimón sostiene que la distinción entre entendimiento y sensibilidad no puede concebirse como una distinción entre la conciencia y lo que está fuera de la conciencia, por lo que mediante su doctrina de los «diferenciales» (por la que la sensibilidad puede entenderse como el proceso de determinación que hace inteligible un concepto) intenta plantear una filosofía trascendental para la que la cuestión *quid iuris* se interpreta como la cuestión acerca del modo en que el mundo surge de una actividad determinante completa y total del pensamiento.

PALABRAS CLAVE:

escepticismo, diferenciales, trascendentales, ficción.

Introducción

El propósito es examinar una manera distinta de interpretar el lugar que desempeña Maimon en el tránsito de la filosofía trascendental de Kant a los idealismos de Fichte, Schelling y Hegel. En particular, se argüirá que su posición no se agota en ser un escepticismo dirigido contra la filosofía trascendental, sino que es un intento de ofrecer una versión distinta de esta última. En primer lugar, se reconstruyen las características generales de la interpretación contemporánea dominante de la obra de Maimon, la cual lo sitúa dentro del panorama general del escepticismo postkantiano. En segundo lugar, se tratará de explicar de qué manera esta interpretación ha hecho caso omiso de la manera en la cual el propio Maimon comprendía el sentido de su trabajo dentro del proyecto general kantiano

de elaborar una filosofía trascendental con el fin de poner a la metafísica en el camino seguro de una ciencia. Esta afinidad, sin embargo, obliga a Maimon a poner distancia de la manera en la cual la filosofía trascendental de Kant se apoya en una reconstrucción de la estructura cognitiva humana, y es en ese distanciamiento donde se sitúan sus argumentos escépticos. En tercer lugar, se presentarán las razones por las cuales el escepticismo no es la última palabra en la obra de Maimon debido a que, si se propone elaborar un tipo de filosofía trascendental, entonces tiene que explicar cuál es la forma de la cognición. En este punto se desarrollará su uso del método de las ficciones, en particular la que representa la noción de entendimiento infinito. Por último, se expondrá el papel que desempeñan los diferenciales en esta propuesta de filosofía trascendental centrada en torno al entendimiento infinito.

1. Maimon y el escepticismo postkantiano

En los últimos treinta años, las investigaciones sobre el pensamiento de Solomon Maimon han aumentado de manera significativa, lo cual no tendría que ser motivo de sorpresa si se tiene en cuenta el respeto con el que sus contemporáneos recibieron su obra. En una carta a Herz, la cual gira en torno al *Ensayo sobre la filosofía trascendental* (1790), Kant reconoció que “ninguno de mis críticos me ha comprendido tan bien a mí y a la pregunta central” (Stepanenko 2024: 605). Fichte, por su parte, se refirió a Maimon en su correspondencia con Reinhold en los siguientes términos: “Mi respeto por el talento de Maimon no conoce límites. Creo firmemente que él ha trastocado por completo la filosofía de Kant tal y como ha sido entendida hasta ahora, incluyéndolo a usted, *y estoy preparado para probarlo.*” (Fichte 1988: 383-384). Es verdad que la fuerza de tales pronunciamientos por parte de dos de los principales exponentes de la filosofía clásica alemana no pasó del todo inadvertida por la historia de las ideas, y de ello dan testimonio, por ejemplo, los trabajos pioneros de Martial Gueroult, *La philosophie transcendante de Salomon Maimon* (1929); Samuel Atlas, *From critical to speculative idealism. The philosophy of Solomon Maimon* (1964); y Samuel Hugo Bergman, *The philosophy of Solomon Maimon* (1967). Sin embargo, hacían falta investigaciones que no sólo se ocuparan de explicar las tesis y conceptos básicos de la obra del lituano, sino que, además, hicieran hincapié en el papel específico que él desempeñó tanto en la recepción de la filosofía crítica de Kant como en la formación de los sistemas del idealismo alemán; en especial,

si se considera que, si bien ésta es el punto de partida imprescindible para el desarrollo de estos últimos, no hay una línea directa que, ya sea en términos de continuidad o radicalización, permita hablar de un tránsito continuo del proyecto crítico a las filosofías de Fichte, Schelling y Hegel. Es decir, hay que esclarecer cómo tuvo que intervenir más de una plataforma giratoria que llevara a sostener que los idealismos de los autores mencionados mantenían el espíritu de la filosofía de Kant, a pesar de violar su letra. Dentro de esta tarea exegética de reconstruir el mapa de las bifurcaciones y giros responsables de semejante transformación, ha prosperado en décadas recientes la interpretación del pensamiento de Maimon.

En términos generales, la tendencia que muestra este esfuerzo se distingue por colocarlo, junto con Jacobi y Schulze, en el territorio del escepticismo poskantiano. A pesar de que no puede hablarse de un movimiento homogéneo en el que cada uno de sus exponentes estuviera al tanto del trabajo de los demás y compartieran un mismo conjunto de tesis¹, parece que sí podría identificarse una actitud compartida consistente en la puesta en cuestión tanto del propósito básico de la *Crítica* de Kant como del camino de su realización. La primera duda concierne a la posibilidad de que la razón sea capaz de encontrar el fundamento último de su propio actuar. Esta actitud supone haberse percatado de que la empresa crítica va más allá de un simple teoría del conocimiento encaminada a la justificación de nuestras representaciones mentales acerca del mundo externo, aunque en efecto incluye la faceta de una epistemología elaborada a la manera de una teoría lógica, la cual “en sí misma no le conciernen las cuestiones del estatuto cognitivo de las representaciones. En cambio, se centra en las premisas de las proposiciones científicas y en las premisas de las proposiciones *a priori* acerca de objetos.” (Henrich 2008: 151-152) Esta forma de proceder, cuya manifestación más clara se encuentra en los *Prolegómenos*, sería crítica² en la medida en la cual traza un límite al pensamiento a partir del cual se circunscribe que en el ámbito de la filosofía sólo pueden pretender validez las afirmaciones que determinan las condiciones mediante las cuales es posible pensar los objetos *a priori* (que es justo la tarea de una lógica trascendental). No obstante, en segundo lugar, el escepticismo que nos concierne es consciente de que “el sistema kantiano es obviamente más que una argumentación trascendental. Los conceptos de libertad

¹ Como lo recuerda Jean-Baptiste Scherrer en su introducción a la traducción francesa del *Ensayo sobre la filosofía trascendental*: “Al momento en el que Maimon concibe el *Ensayo*, los desarrollos de Jacobi, de Reinhold o de Hamann no le son conocidos.” (Scherrer 1989: 16)

² Cfr. Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, 1998, A57.

y autoconciencia son fundamentales. Es claro que una teoría que a la vez que analiza estos conceptos y los emplea como herramientas del análisis no parece ser sólo de índole lógica.” (Henrich 2008: 153) Esta observación apunta a que el hecho mismo de que la lógica trascendental haga hincapié en la posibilidad (es decir, las condiciones a priori que hacen posible el conocimiento de objetos) en lugar de ceñirse a explicar el objeto singular que aparece aquí y ahora empuja necesariamente al pensamiento a preguntarse por la totalidad, entendida no de manera primordial cómo la totalidad de objetos que aparecen, sino en el sentido de la totalidad de presuposiciones que subyacen y vinculan todo aquello que aparece, y a la cual Kant se refiere por medio de la metáfora orgánica de “un cuerpo organizado”. (Kant 1998: B xxiii) entenderse como el primer paso para dar cuenta de la estructura total de las facultades cognitivas humanas.

La capacidad de la razón para dar cuenta de esta estructura es justo lo que el escepticismo postkantiano habría puesto en tela de juicio. Esta característica se pone de relieve particularmente en el trabajo de Jacobi, quien cuestiona el uso que hace la *Crítica* del concepto ilustrado de razón –entendido como un proceso de dependencia inferencial– debido a que, a su juicio, termina por minar lo que ésta considera su fundamento: la libertad. En particular, lo que Jacobi pone en duda es la manera en la cual Kant afirma que el ser humano *conoce* el ámbito fenoménico y *debe* actuar conforme a la ley moral, pues, a su juicio, Kant no puede justificar las razones en las cuales se basa tal separación. Si se adopta la noción ilustrada de conocimiento, entonces la moralidad es incognoscible. En contraste, si se adopta la idea de libertad, entonces el conocimiento sería relativo y no podría pretender validez debido a que la afirmación de la libertad humana se basaría en el desconocimiento de las causas últimas que determinan nuestro comportamiento. Es necesario insistir en que este tipo de escepticismo no trata de poner en duda a la razón. La pregunta no es “¿existe o no la razón?”, sino “¿cómo puede la razón conocer la necesidad de su propia estructura si su carácter libre no puede ser limitado por determinaciones fijas?” Una duda de esta índole se encontraría también en el trabajo de Gottlob Schulze:

“Schulze no cuestiona el andamiaje conceptual básico que nos sirve para estructurar nuestra experiencia común, sino la pretensión filosófica de demostrar la absoluta necesidad y unicidad de este andamiaje. Y con ello lo que está en juego es la posibilidad misma de la teoría del conocimiento, al menos como la entiende una determinada manera de filosofar: la trascendental.” (Hoyos 2008: 228)

Si su estructura es cognoscible porque representa el punto de vista que corresponde necesariamente a seres finitos como nosotros, entonces la razón no es libre en un sentido estricto, pues depende de condiciones que no puede modificar. En tal escenario, la razón práctica sería un residuo: todo aquello que aún no hemos sido capaces de explicar en términos de fenómenos. En cambio, si se afirma la libertad de la razón, los límites que hemos puesto al conocimiento –desde el cual se explican y evalúan los límites de la razón– parecen ser una asunción acrítica y dogmática de las condiciones imperantes.

¿Cómo se sitúa Maimon en este panorama? De manera similar a Jacobi y Schulze, él habría puesto en tela de juicio la capacidad del proyecto crítico de justificar las distinciones necesarias para que el modo trascendental de filosofar eche a andar, pero, a diferencia de ellos, sus objeciones se habrían dirigido no tanto a la incapacidad estructural de la razón para fundamentarse a sí misma como al medio a través del cual Kant trató de llevar a cabo tal propósito: la experiencia. En una primera aproximación, semejante posición puede parecer por demás extraña. ¿Qué significa poner en tela de juicio la experiencia? ¿Acaso Maimon está pensando en un solipsismo conforme al cual sólo puede hablarse de las representaciones mentales? No. La respuesta va en una dirección distinta, pues cobra sentido en el seno de la distinción kantiana entre juicios de percepción y juicios de experiencia. Puede hablarse de experiencia de un modo general para referirse al conjunto de percepciones que se reúnen en la conciencia empírica de un sujeto individual, pero en sentido kantiano estricto sólo cabe hablar de experiencia para referirse al campo normativo en el cual el fenómeno se constituye como la síntesis *a priori* de intuiciones y conceptos: “para la experiencia no es suficiente, como comúnmente se imagina, comparar percepciones y conectarlas en una conciencia por medio del juzgar; con ello no surge ninguna validez universal y necesidad del juicio, sólo gracias a las cuales puede éste ser objetivamente válido y ser experiencia.” (Kant 1999: 300/135) Sobre el trasfondo de este concepto de experiencia, Maimon habría podido conceder que el proyecto crítico de Kant no pretende trazar un límite fáctico entre el ámbito del conocimiento empírico, por un lado, y todo lo que se encuentra más allá de éste, por otro, sino que habría intentado fundar tal límite con base en un saber negativo que encuentra legitimidad en la estructura misma de la experiencia en la medida en la cual sus límites, lejos de reflejar un defecto fáctico de nuestro aparato cognitivo, señalan la privación de un derecho: no puede haber experiencia sin la cooperación de sensibilidad y entendimiento.

En contraste, Maimon sigue el naturalismo metodológico de Hume para sostener que todo, incluyendo el origen, la función y límites de nuestro entendimiento, puede explicarse con base en los métodos de las ciencias naturales y en las descripciones empíricas de las situaciones en las que suelen tener éxito nuestras pretensiones de conocimiento. A su juicio, si se adopta esta asunción, es notorio que al intentar justificar exclusivamente con base en razones una creencia en una cuestión de hecho (*matter of fact*) se transgreden de manera subrepticia, aunque innegable, los límites del naturalismo, pues se da por descontado que la creencia se sostiene porque se infiere de la supuesta necesidad y universalidad de un principio *a priori* que, a su vez, no puede constatare por ninguna descripción de los contenidos de nuestra experiencia, ni por ningún método de comprobación de las ciencias naturales. Esto último no significa, empero, que no sea posible dar una *explicación* de nuestras creencias. Éstas pueden explicarse sin problema alguno si describimos cómo nuestra imaginación tiende a asociar ideas y si se hace una narración de cómo estas tendencias han formado a lo largo de la historia de nuestra especie una urdimbre de hábitos que desempeña el papel de límite imprescindible para formar, relacionar y criticar creencias. Lo que se pone en duda –y en esto consistiría supuestamente la especificidad de su desafío escéptico– es la posibilidad misma de *justificar* las creencias, entendiendo por justificación el proceso de inferir las razones por las cuales puede considerarse como verdadero un contenido particular y contingente a partir de un principio universal y necesario.

En particular, el núcleo del escepticismo de Maimon se encontraría en su afirmación de que el intento kantiano de elaborar una filosofía trascendental que fundamente la cuestión *quid iuris* – esto es, la cuestión acerca de la validez de *derecho*, la justificación, de los juicios sintéticos *a priori* en tanto condiciones de posibilidad necesarias para pensar la objetividad de nuestros juicios de experiencia– es radicalmente incapaz de contestar a la pregunta *quid facti*: ¿cuáles son las situaciones en las que *de hecho* se cumplen las condiciones estipuladas por la filosofía crítica? El sentido de esta interrogante pone en entredicho la posibilidad de que la *Crítica* salga adelante de la empresa que ella misma se ha impuesto en la deducción trascendental de las categorías: probar que los conceptos puros del entendimiento “necesariamente se aplican a *toda* y a *cualquier* experiencia que podamos tener.” (Guyer 2010: 121) En el *Ensayo* Maimon expresa este cuestionamiento de la siguiente manera:

Me ocupo ahora de la pregunta *quid facti*. Kant menciona esto brevemente, pero considero que es una cuestión de gran importancia para la deducción de las categorías. El significado de la cuestión es el siguiente: ¿cómo sabemos a partir de nuestra percepción que *b* venga a continuación de *a* es una sucesión necesaria, mientras que la sucesión de la misma *b* a *c* (lo cual es igualmente posible) es sólo accidental. Kant señala (y lo hace de manera correcta) que la respuesta a la pregunta depende exclusivamente de nuestro poder de discernimiento [*Beurteilungskraft*] y, además, que no hay reglas dadas para semejante tarea. Pero si dejamos que la *quid iuris* dependa exclusivamente del discernimiento entonces no tenemos nada sólido en lo cual apoyarnos al momento de determinar la realidad de las categorías y su completa enumeración.” (Maimon 2004a: 70/44)

A juicio de Maimon, aun si se concediera que los juicios sintéticos *a priori* son necesarios para poder dar cuenta de nuestra experiencia, entendida como un campo constituido por condiciones que rigen la conexión universal y necesaria de nuestras representaciones, éstos no podrían justificar de qué manera determinan las experiencias concretas debido a que el procedimiento mediante el cual se obtienen y formulan supone y establece una separación insalvable entre intuiciones y conceptos, sensibilidad y entendimiento:

“Esta segunda posibilidad para el escepticismo postkantiano implica aceptar como válido el argumento de Kant de que los principios sintéticos *a priori* -o categoriales- hacen posible la experiencia, y al mismo tiempo encontrar razones para dudar de que realmente tengamos experiencia, por tanto razones para dudar de que las categorías puedan aplicarse justificadamente a los objetos de percepción. En el uso de Maimón -que se inspira en el de Kant, pero no es idéntico a él-, la cuestión de si realmente tenemos experiencia es la *questio quid facti*” (Franks 2005: 176)

Con base en este escenario, ¿cuál sería la propuesta de Maimon? Su respuesta consistiría en entender el conocimiento humano a la luz del concepto spinozista de imaginación; es decir, como una manera imperfecta de dar cuenta del orden y conexión de las cosas, pero que, incluso en su carácter sesgado, expresa ya el movimiento de diferenciación interna de una totalidad relacional. Y así como en Spinoza el conocimiento es un proceso a lo largo del cual lo que en un principio aparece aislado y subsistente por sí mismo va mostrando que sus determinaciones esenciales sólo pueden comprenderse en el movimiento total de las causas, Maimon consideraría que el carácter discursivo de nuestro pensamiento es sólo el primer momento en el desarrollo de un movimiento más amplio:

Kant afirma que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades completamente separadas. Por otro lado, yo sostengo que, aunque ellas deben ser representadas en nosotros como dos facultades distintas, deben ser pensadas como una y la misma fuerza por un pensamiento infinito [*unendliche denkenden Wesen*]. Siendo que la sensibilidad no es más que un entendimiento incompleto.” (Maimon 2004a: 182/103)

Así como Jacobi consideró necesario que el conocimiento y la acción presupusiera un elemento incondicionado que sólo podría provenir de la revelación (*Offenbarung*), y no de la razón, Maimon habría intentado concebir la unidad de la experiencia por medio de su propia versión del salto mortal más allá de los límites de la razón discursiva, “Maimón, en una referencia inequívoca a Jacobi, describe su Ensayo como un *salto mortale* diferente. Si Jacobi recomienda un salto descendente desde las alturas de una razón ‘vacía’ hacia lo dado de la experiencia, Maimón pide un salto ascendente hacia la mente infinita de Dios.” (Rosenstock 2014: 291-292)

Con base en esta descripción, la importancia de la posición escéptica de Maimon en la génesis del idealismo alemán se limitaría a ofrecer un ejemplo de las dificultades estructurales que encuentra la filosofía trascendental al momento de pensar la constitución de lo finito, manifiesto en el fenómeno, sin antes haber esclarecido la raíz común de los elementos heterogéneos que concurren en tal constitución, una clarificación cuya necesidad se encuentra a la base de la exigencia del idealismo alemán de comprender la diversidad de lo finito en el seno de lo absoluto. Sin embargo, no habría en la obra de Maimon un desarrollo conceptual capaz de explicar cómo se produce el tránsito de lo finito al pensamiento infinito, de ahí que, al parecer, habría que compartir el juicio de Henrich respecto a Maimon (y Schulze): “compartieron la opinión de que Kant no había [...] alcanzado el fundamento del conocimiento [...] Maimon intentó profundizar en la pregunta de qué es un argumento trascendental, pero fracasó en el intento, como lo han hecho muchos otros desde entonces.” (Henrich 2008: 147 y 152)

2. Maimon y la filosofía trascendental

¿Es posible sugerir una interpretación distinta del sentido global del pensamiento de Maimon? La posibilidad de dar una respuesta afirmativa a esta pregunta requiere desmontar el prejuicio exegético de que Maimon es un spinozista, una

caracterización que en muy buena medida es deudora del juicio que expresara Kant en su correspondencia con Herz acerca del autor del *Ensayo*: “las ideas del Sr. Maimon son, de hecho, espinozistas” (Stepanenko 2024: 605) ¿Qué le hace a Kant suponer tal cosa? La respuesta exige considerar su interpretación del intelecto infinito de Maimon:

“la sensibilidad y el entendimiento no son específicamente distintos, sino que aquella, en cuanto conocimiento del mundo, le compete al entendimiento, simplemente con la diferencia de grado de conciencia, que en el primer tipo de representación es uno infinitamente pequeño, mientras que en el segundo es de una determinada magnitud (finita) y que la síntesis *a priori* tendría únicamente validez objetiva porque el entendimiento divino, del cual el nuestro sería solo parte, o como él lo expresa, sería uno mismo con el nuestro, aunque solamente de manera limitada, es decir, él mismo sería el creador de las formas y de la posibilidad de las cosas del mundo (en sí mismas).” (*Ibidem*)

La glosa de Kant es muy próxima al texto del *Ensayo*, pero ¿cómo llega al conclusión de que Maimon es un spinozista? En buena medida, la respuesta depende de las opciones que Kant tenía a mano para explicar la noción de entendimiento divino. Por un lado, como insinúa Beiser, esta última podría pensarse de manera análoga al *intellectus archetypus*, una idea regulativa que establece la meta de todo conocimiento (Cfr. Beiser 2002: 257-258). Por otro lado, podía interpretarla a la luz de la concepción spinozista de la mente humana; es decir, como “una parte del entendimiento infinito de Dios; y, por ende, cuando decimos que el alma humana percibe esto o aquello, no decimos otra cosa sino que Dios [...] tiene estao aquella idea.” (Spinoza 1987: II, p. 11, cor.). Debido a que Maimon no parece admitir ideas regulativas en el sentido kantiano, todo apuntaba a que la segunda opción era la correcta.

Sin embargo, cuando se observa con detenimiento la manera en la cual Maimon hace explícitas sus afinidades teóricas, se pone de manifiesto que, si bien hay afinidad con Spinoza, él considera a Kant su verdadero interlocutor. Esta posición queda clara cuando sopesa dos maneras distintas de entender la triada mundo – alma – dios:

“Tenemos aquí (si se me permite la expresión) una trinidad: Dios, el yo mundo y el alma humana. Es decir, si por mundo entendemos simplemente el mundo intelectual, es decir, la suma total de todos los objetos posibles que pueden producirse a partir de todas las relaciones posibles pensadas por un entendimiento; y si por alma entendemos un entendimiento (facultad

de pensar) que se relaciona con este mundo, de modo que todas estas relaciones posibles pueden ser pensadas por él; y si por Dios entendemos un entendimiento que piensa realmente todas estas relaciones (no sé qué otra cosa debería pensar por *ens realissimum*), entonces estas tres cosas son la misma cosa. Pero si por mundo entendemos meramente el mundo de los sentidos, algo que puede ser intuido por nuestra facultad de intuición y según sus leyes, y pensado según las leyes del pensamiento (aunque a través de una progresión in infinitum); y si por alma entendemos esta facultad en cuanto determinada mediante una intuición real; si por Dios entendemos un entendimiento infinito que realmente se relaciona con todo lo posible a través del pensamiento, entonces son ciertamente tres cosas diferentes. Pero como la segunda manera de considerar la cuestión no se deriva de nuestra facultad absoluta de cognición [*absoluten Erkenntnisvermögen*], sino sólo de su limitación, entonces es la primera manera la que es verdadera y no la segunda. Este es, pues, el punto en el que pueden unirse materialistas, idealistas, leibnizianos, spinozianos y, sí, incluso teístas y ateos (si tan sólo estos señores se entendieran, en lugar de azuzar maliciosamente a la chusma unos contra otros). ¡Ciertamente, es un *focus imaginarius* - ! Hasta qué punto estoy de acuerdo con Kant en esto, lo dejo al juicio del propio Kant, así como al juicio de todo lector pensante.” (Maimon 2004a: 208/110)

En el segundo caso, los componentes de la triada se conciben como si fueran elementos separados y, por ende, susceptibles de entenderse de manera independiente uno del otro. En contraste, la primera posibilidad comprende al mundo, al alma y a dios como distintos aspectos de un proceso de relaciones: el mundo equivale a todas las relaciones posibles concebibles por el entendimiento; el alma, la capacidad de tomar a estas relaciones como objeto del pensamiento; y, dios, el entendimiento de la totalidad de tales relaciones. En ese caso, no hay diferencia cualitativa entre uno y otro porque son modos distintos en los cuales se expresa la composición del mundo como un todo inteligible que, sin embargo, aparece siempre de forma diferenciada, a la manera de un contenido finito que no se agota en la perspectiva individual que lo piensa, sino que, en la medida en la cual lo que se aprehende es una relación y no un objeto, la única justificación de ésta (mediante la cual es posible saber que lo que se capta es lo esencial y no un sesgo subjetivo) es la totalidad de relaciones concebibles. ¿Es esta una posición spinozista? Sí, pero como lo indica Maimon: es tan spinozista como lo es leibniziana o hobbesiana (para dar un ejemplo de posición materialista). Más que borrar fronteras teóricas, creo que el sentido de este gesto apunta al objetivo principal del pensamiento de Maimon: lo importante no es señalar que lo que hay

—y es susceptible de conocimiento— se conciba o no en términos de la totalidad de un proceso relacional. Más bien, lo importante es la función que ésta desempeña y la manera en la que se construye a partir de lo que Maimon denomina facultad absoluta de cognición. Y precisamente en ese punto a quien invoca es a Kant, no a Spinoza. ¿Por qué?

La respuesta que pretende ensayar el presente texto sugiere que el esclarecimiento de la mencionada facultad absoluta de cognición, la cual se revela como una totalidad relacional, no es una posición que Maimon desarrolle en oposición a la filosofía trascendental de Kant, sino que es el resultado de su propia asunción de la filosofía trascendental. Esta hipótesis se basa en dos supuestos: en primer lugar, que, a diferencia de la línea exegética descrita en la sección anterior, la cual asume que Maimon se distancia por completo del proyecto kantiano, hay razones para sostener que él adopta el propósito de la filosofía trascendental. En segundo lugar, en ese sentido, Maimon no rechaza de tajo a la filosofía trascendental, sino que considera que pone en tela de juicio que la explicación kantiana de nuestra estructura cognitiva sea el camino más adecuado para satisfacer los objetivos de una filosofía trascendental.

Para examinar ambos puntos es necesario detenerse, aunque sea brevemente, en la cuestión acerca del estatuto de la filosofía trascendental. Quisiera sugerir la hipótesis de que, en el caso del periodo que nos ocupa, tal interrogante se refiere a tres aspectos íntimamente vinculados: la encomienda de asumir un legado, la asunción del pensamiento como terreno inmanente en el que ha de cumplirse tal encomienda y el recurso a una estrategia experimental con el fin de delimitar el terreno de tal modo que pueda responderse a la encomienda inicial. En primer lugar, una tarea ¿cómo es posible la metafísica como ciencia? El punto que hay que observar es que la *Crítica* desempeña principalmente el papel de una propedéutica: “Su objetivo primordial [del proyecto de Kant] no es proporcionar una teoría del conocimiento y la justificación, o una nueva forma de metafísica general, sino mostrar que, y cómo, la metafísica es posible como ciencia.” (Schmid 2022: p. 45). No es lo mismo afirmar que la *Crítica* hace de la filosofía una teoría del conocimiento que afirmar que, en tanto propedéutica, la *Crítica* tiene que desarrollar una teoría de la cognición; en la primera formulación, la metafísica desaparece del horizonte filosófico mientras que en la segunda, se prepara el terreno para preguntarse de qué modo la metafísica es posible como ciencia.

En segundo lugar, para la filosofía trascendental el terreno en el cual se lleva a cabo esta demanda no puede ser otro más que el del pensamiento mismo, pues no

hay un observatorio privilegiado desde el cual se podría tener una visión prístina de la relación entre los conceptos de la metafísica y sus objetos; en contraste, la única perspectiva de la cual dispone la filosofía trascendental es la misma que su asunto: el uso de conceptos. En esa medida, “el concepto deja de pensarse como concepto de algo (*etwas*) –que es lo que constituye al prejuicio racionalista– y a partir de ahora se piensa como concepto racional; es decir, *como una forma en la cual la razón se conoce a sí misma*.” (Castillo 1999: 25).

En tercer lugar, ¿cómo puede el pensamiento examinarse a sí mismo sin incurrir en un círculo vicioso? Es decir, si no hay más terreno que el del uso de conceptos, ¿cómo evitar que el examen de los conceptos se convierta en una constatación que termine por darlos como válidos con base en su mera presencia? Estas preguntas son de primer orden porque mientras permanezcan sin una respuesta satisfactoria la filosofía no podrá asegurarse del punto de partida desde el cual cuestiona y elabora conceptos. Para cumplir con tal tarea, Kant recurre a la analogía con el proceder de las ciencias:

“comprendieron que la razón sólo ve lo que ella misma produce conforme a su diseño, que sus juicios deben proceder con base en principios acordes a leyes constantes y ha de obligar a la naturaleza a responder sus preguntas, en lugar de dejar que ésta guíe sus movimientos [...] Para recibir la enseñanza de la naturaleza, la razón debe aproximarse a ella con sus principios en una mano, los cuales son los únicos que permiten que los fenómenos concordantes cuenten como leyes, y en la otra los experimentos concebidos a partir de éstas.”
(Kant 1998: Bxiii)

La analogía no se limita a tener por dadas y ciertas a las ciencias naturales. Más bien, se las puede tomar como modelos por la forma de su investigación, la cual se basa en leyes y principios que producen conocimiento objetivo. Si se sigue la analogía con el método de las ciencias naturales, poner a la metafísica en el camino seguro de una ciencia es, en verdad, un ejercicio de fundamentación, pero en este contexto fundamentar no significa encontrar una tesis indubitable, sino esclarecer cuál es el punto de vista que condiciona el tipo de preguntas que nosotros, seres finitos, le dirigimos al mundo. Ese punto de vista es el punto de vista humano: “cuando con Galileo se desfonda el *cosmos* antiguo, la cuestión del orden del discurso deviene el problema filosófico por excelencia [...] El orden de las razones no es forzosamente el orden de las cosas, el filósofo no puede entrar en el discurso sin antes preguntarse cómo debe de hablar” (Laudou 2003: 103-104). La analogía con las ciencias naturales no tiene como finalidad copiarle a éstas

sus contenidos, sino esclarecer cómo se constituye el orden del discurso: a partir de los cuestionamientos que no puede dejar de plantearse un ser finito dada la manera en la cual se le aparece el mundo.

La hipótesis que se pretende plantear es que, si los tres puntos recién descritos son característicos de la filosofía trascendental, entonces el pensamiento de Maimon puede comprenderse como una variante de ésta; una variante dentro de la cual el escepticismo desempeña un papel circunscrito y específico, pero que nunca pretende desfondar el objetivo fundamental de una filosofía trascendental: poner a la metafísica en el camino seguro de una ciencia: “Afirmo que *la Crítica de la razón pura* es irrefutable en cuanto a su resultado contra los dogmáticos, y que, por tanto, la pregunta: ¿es posible la metafísica (en el sentido en que la entiende el señor Kant, a saber, como ciencia de las cosas en sí mismas) debe responderse con un No.” (Maimon 2017: 2)

¿Significa esa negativa un rechazo total de la metafísica? No. Más bien, a juicio de Maimon, aquélla indica la necesidad de que ésta sea puesta en el camino de una ciencia. Esa es la tarea de la filosofía trascendental:

“Así pues, la pregunta es: ¿cómo es posible la filosofía, como conocimiento puro a priori? El gran Kant planteó esta cuestión en su *Crítica de la razón pura*, y él mismo la respondió mostrando que la filosofía debe ser trascendental si quiere ser útil, es decir, debe poder referirse *a priori* a los objetos en general, y por eso se llama filosofía trascendental. Es, pues, una ciencia que se refiere a objetos determinados por condiciones *a priori*, no por condiciones particulares de la experiencia *a posteriori*” (Maimon 2004a : 3/6)

Lo que Maimon objeta es la manera en la cual Kant lleva a cabo el proyecto de una filosofía trascendental. Para este último, el examen que la razón hace de sí misma toma como punto de partida e hilo conductor nuestra experiencia (Cfr. Kant 1998: B1), pero no en un sentido empírico, pues su propósito es preguntarse por el fundamento de validez de esta experiencia. La estructura *a priori* de ésta es discursiva, es decir, a diferencia de un pensamiento divino capaz de crear los objetos de su cognición, el conocimiento humano se encuentra necesariamente mediado. Sin embargo, la mediación no debe entenderse como la intervención de representaciones que harían las veces de intermediarios entre la mente y el mundo; más bien, la mediación se refiere a la intervención de dos facultades cognitivas: la sensibilidad, la cual recibe pasivamente información de objetos particulares, y el entendimiento, el cual subsume espontáneamente lo dado bajo conceptos universales. En resumen, “Kant plantea la hipótesis de que esas

estructuras cognitivas consisten en tipos heterogéneos de representaciones *a priori* (ésta es la tesis de la ‘Heterogeneidad’), y que esas representaciones *a priori* deben cooperar en cualquier cognición para que ésta pueda calificarse como tal (éste es el requisito de la ‘Cooperación’).” (Schmid 2022: 43). Ahora bien, hay que tener en cuenta que esta hipótesis, más que tratarse de una teoría del conocimiento, está principalmente puesta al servicio del objetivo de la filosofía trascendental: delimitar las condiciones bajo las cuales un ser finito puede conocer *a priori* objetos:

“De esta deducción de nuestra facultad de conocer *a priori* en la primera parte de la metafísica, surge un resultado muy extraño, y que parece muy desventajoso para todo el propósito con el que se ocupa la segunda parte de la metafísica, a saber, que con esta facultad nunca podemos ir más allá de los límites de la experiencia posible, que es, sin embargo, precisamente la ocupación más esencial de esta ciencia.” (Kant 1998: Bxix)

A juicio de Maimon, el problema consiste en que la limitación que resulta del proceder kantiano –la incapacidad de ir más allá de los límites de la experiencia posible– no sólo no es la única conclusión posible de la filosofía trascendental, sino que, además, es una perspectiva trunca de las potencialidades del conocimiento humano. Esto se debe a que Kant traza lo trascendental por medio de la delimitación de las condiciones que actualmente son constitutivas del sujeto de conocimiento; en cambio, lo que quiere hacer Maimon es especificar las condiciones posibles bajo las cuales se produce el conocimiento humano. Podría tratar de explicarse esta diferencia mediante la siguiente imagen: es como si en la preparación de una obra de teatro Kant se preguntara qué puede hacer el actor –su elasticidad, su memoria, su capacidad de improvisación, etc.– mientras que Maimon se preguntara por las condiciones del escenario –sus dimensiones, su iluminación, su acústica, etc.–. Ambos se preguntan por la forma, no por el contenido (el tema de la obra o su autor), pero el enfoque del segundo es más dúctil y flexible que la del primero porque aunque las condiciones del escenario no sean las idóneas siempre se les puede sacar más partido que si se espera que el actor satisfaga todos los requisitos que se esperan de él.

Esto obliga a replantear la polémica de Maimon en torno a la cuestión *quid facti*, pues Maimon no trata de poner en tela de juicio que haya un mundo externo al que se le puedan aplicar nuestros conceptos, sino la presunción de que la experiencia tenga que entenderse como un proceso normativo en términos kantianos (es decir, a partir de las tesis de la heterogeneidad y de la colaboración).

Lo que Maimon pone en duda es el intento de elaborar una filosofía trascendental cuya fundamentación de la cuestión *quid iuris* – esto es, la cuestión acerca de la validez *de derecho*, la justificación, de los juicios sintéticos *a priori* en tanto condiciones de posibilidad necesarias para pensar la objetividad de nuestros juicios de experiencia– conteste satisfactoriamente a la pregunta *quid facti*: ¿cuáles son las situaciones en las que *de hecho* se cumplen las condiciones estipuladas por la filosofía crítica? Esta interrogante pone en entredicho la posibilidad de que la *Crítica* salga adelante de la empresa que ella misma se ha impuesto en la deducción trascendental de las categorías: probar que los conceptos puros del entendimiento “necesariamente se aplican a *toda* y a *cualquier* experiencia que podamos tener.” (Guyer 2010: 121) Maimon expresa este juicio de la siguiente manera:

Me ocupo ahora de la pregunta *quid facti*. Kant menciona esto brevemente, pero considero que es una cuestión de gran importancia para la deducción de las categorías. El significado de la cuestión es el siguiente: ¿cómo sabemos a partir de nuestra percepción que *b* venga a continuación de *a* es una sucesión necesaria, mientras que la sucesión de la misma *b* a *c* (lo cual es igualmente posible) es sólo accidental. Kant señala (y lo hace de manera correcta) que la respuesta a la pregunta depende exclusivamente de nuestro poder de discernimiento [*Beurteilungskraft*] y, además, que no hay reglas dadas para semejante tarea. Pero si dejamos que la *quid iuris* dependa exclusivamente del discernimiento entonces no tenemos nada sólido en lo cual apoyarnos al momento de determinar la realidad de las categorías y su completa enumeración.” (Maimon 2004a: 70/44)

A su juicio, la filosofía trascendental kantiana es posible, pero no es necesaria. Es decir, es capaz de elaborar normas y conceptos que *de derecho* están justificados, siempre y cuando se reconstruya el conjunto de nuestros conocimientos como si dependiera de un entramado de reglas, pero no tiene forma de mostrar cómo *de hecho* tales normas y conceptos circunscriben necesariamente las posibilidades de la experiencia. Si Kant no puede mostrar de qué modo nuestra experiencia efectiva se constituye especificándose, entonces no tiene razones suficientes y necesarias para justificar que su concepción de la discursividad es una explicación válida de la estructura del pensamiento humano, pues “puede haber mostrado que la experiencia coherente presupone la aplicación de categorías conceptuales, pero no ha mostrado que, de hecho, tengamos tal experiencia de conocimiento”. (Socher, 2006: 89)

3. El Método de Ficciones

¿Cuál es la alternativa que plantea la filosofía trascendental de Maimon? La respuesta es su combinación de escepticismo empírico y dogmatismo racional. El primer componente corresponde a la duda desarrollada en la sección previa concerniente a la pretensión kantiana de mostrar que de hecho nuestra experiencia ocurre conforme a principios *a priori*. ¿Pero esta conclusión escéptica no nos deja en una situación en la cual sería imposible hacer explícito el marco normativo dentro del cual opera el pensamiento? Para Maimon la respuesta a esta interrogante tiene que ser afirmativa, pues, en efecto, en lo que concierne a la experiencia y a la posibilidad de su conocimiento, hay un abismo entre las cuestiones de derecho y las cuestiones de hecho, pero este reconocimiento constituye un obstáculo para la metafísica si y sólo si se interpreta el punto de vista humano expresado en la noción kantiana de discursividad como la última palabra acerca de cómo trabaja la cognición humana. Para Maimon, circunscribir el espacio dentro del cual es válido calificar cierto contenido como fenómeno, un saber negativo que nos da a conocer la privación de un derecho –que no es válido preguntarse qué son las cosas en sí misma más allá de las condiciones de nuestra sensibilidad–, es una tarea que bien puede mostrar nuestra constitución como sujetos de conocimiento, pero que no explica satisfactoriamente cómo trabaja el conocimiento. Un ejemplo puede servir para esclarecer esta sugerencia: si necesito calcular si puedo colocar muebles nuevos en una habitación basándome únicamente en mi perspectiva visual es muy probable que me equivoque debido a que, desde mi punto de vista, un espacio puede parecer demasiado pequeño o más grande de lo que realmente es. Pero si utilizo una proyección isométrica, como la que se emplea en el diseño industrial, en la cual no hay un punto de fuga permitiendo así representar los diferentes perfiles de un mismo objeto al mismo tiempo, entonces puedo tener una visualización precisa del espacio y saber qué muebles puedo colocar y cuáles no. La proyección isométrica no modifica mi capacidad visual, pero es una herramienta que al situar en un plano bidimensional a un objeto tridimensional me permite tener una representación total de este último, y es con base en esta última que tendría que juzgar mi capacidad de conocer qué muebles caben en la habitación. Siguiendo con el ejemplo, el escepticismo empírico de Maimon señalaría las limitaciones de nuestra perspectiva visual, pero no para concluir que no podemos conocer las dimensiones de la habitación, sino para recordarnos que este conocimiento es posible si adoptamos el punto de vista total que ofrece

la perspectiva isométrica. Esta última equivaldría a transitar al dogmatismo racional, el cual exige desplegar todas las coordenadas dentro de las cuales la forma del fenómeno puede manifestarse sin perder su particularidad (como en una perspectiva isométrica): “Maimón sostiene que las afirmaciones sobre la verdad de los juicios metafísicos sólo pueden justificarse mediante una cognición completa de todos los objetos o apariencias [...] Una metafísica verdadera sólo se alcanza a través de la culminación de todas las ciencias y sus cogniciones de los objetos.” (Schmid 2022: 108-109) El pensamiento infinito no requiere de un criterio que justifique si las pretensiones de verdad realmente están justificadas en la medida en la que representan correctamente las propiedades intrínsecas de objetos del mundo externo porque, para empezar, el objeto no es algo opuesto y externo al pensamiento, sino “un concepto límite entre el pensamiento puro y la intuición mediante el cual ambos se encuentran vinculados de manera legítima”. (Maimon 2004a: 192/108) Es decir, el objeto es su concepto, sus reglas de formación, y en tanto éstas se transformen, se articulen en interacciones cada vez más densas y definidas, será legítimo aseverar que conocemos real y plenamente el objeto. Esta cognoscibilidad plena presentación sistemática (*Darstellung*) de las leyes de composición del objeto (leyes a las cuales Maimon denomina “diferenciales”) es el pensamiento infinito.

¿Cuál es el estatuto de este “pensamiento infinito”? Es una ficción (*Fikzion*, *Erdichtung*): “una operación de la imaginación [*Einbildungskraft*] por medio de la cual se produce una unidad necesaria no objetiva en la diversidad de un objeto.” (Maimon 1791: 36) El método de la ficción tiene como propósito ofrecer una alternativa a la tesis kantiana de la heterogeneidad. Mientras ésta pretende mostrar la estructura del conocimiento por medio de la diferencia de funciones dentro propia de nuestra capacidad cognitiva, el recurso a la ficción propone que aquélla sólo es comprensible en el seno de la homogeneidad formada por la totalidad de perfiles posibles del objeto. Es dentro de esta homogeneidad que se establecen las limitaciones de las apariencias, las cuales no se explican ya como limitaciones inherentes del aparato cognitivo humano, sino como presentaciones parciales de esta totalidad necesariamente anticipada. En esa medida, podría decirse que Kant está en lo cierto cuando en la carta a Herz describe que la posición de Maimon se caracteriza por la afirmación de que nuestro entendimiento es parte del entendimiento divino, pero se equivoca al interpretar su significado, pues no se trata de un retorno precrítico a una posición spinozista, sino de un planteamiento para el cual los contenidos de la mente humana son una expresión finita de la

totalidad de relaciones conceptuales que determinan lo que una cosa es. Sólo en este sentido puede decirse que “[el intelecto infinito] hace surgir su objeto mismo. La suposición de la plenitud gradual de la espontaneidad del pensamiento conduce automáticamente a esta idea, puesto que el máximo de esta espontaneidad ya está incluido en la gradualidad.” (Elon 2021: 131) Así, el intelecto infinito es más que “un compromiso pragmático con vistas al progreso científico”. (Franks 2000: 109) debido a que tiene un carácter constitutivo, en el sentido de describir la teleología intrínseca del pensamiento, a la cual Dilthey (en referencia a Maimon y al papel decisivo que habría desempeñado como puente entre Leibniz, por un lado, y Fichte y Schelling, por otro) denomina “el principio de las actividades no-conscientes del intelecto”. (Dilthey citado por Bergman 1967: 239). Preguntarse por el conocimiento del objeto es indagar en el conocimiento que toma de sí “una espontaneidad autoafectándose” (Grosos 1996: 26) el asunto mismo de la filosofía.

4. Los Diferenciales: Replantando la Noción de Sensibilidad

Si se adopta la ficción del entendimiento infinito, entonces será claro que podemos justificar nuestras pretensiones de conocimiento siempre y cuando no se tome como punto de partida la representación que nos hacemos de nuestra propia conciencia finita. Para explicar este cuestionamiento de Maimon será necesario introducir otra ficción: la doctrina de los diferenciales. El problema es el siguiente: puede prescindirse de una concepción pasiva de la mente y de su relación con el mundo basada en el modelo de una conciencia que representa a los objetos del mundo externo a la manera de un espejo para adoptar, en cambio, un modelo activo del conocimiento en el cual la conciencia ordena contenidos perceptivos haciendo posible su inteligibilidad como contenidos de la experiencia y, sin embargo, permanecer en una perspectiva no trascendental debido a que las relaciones entre conceptos siguen pensándose en términos puramente psicológicos. Maimon plantea esta objeción a partir de la manera en la cual Kant presenta la función que desempeñan tiempo y espacio en tanto formas puras de la sensibilidad que determinan relaciones entre cosas materiales (el cuaderno que veo, los ruidos de los perros ladrando en la calle, el tacto rugoso de mi barba, etc.). Hemos visto ya el primer cuestionamiento a esta función: ¿cómo tiempo y espacio pueden valer para lo que no es pensamiento? Si no asumiéramos esta aplicación de las formas de nuestro pensamiento a un contenido dado, y consideráramos a los objetos sólo a partir de las reglas del entendimiento, entonces no habría garantía de que lo que

consideramos conocimiento no es más que el juego de nuestros conceptos que no corresponde en modo alguno a la manera en la cual el mundo realmente es.

La respuesta de Maimon ante este tipo de respuesta a su objeción consiste en precisar que su sistema no pretende negar la sensibilidad, sino la manera de entenderla como una facultad distinta al entendimiento que recibe pasivamente un contenido que se encuentra fuera de la conciencia. Este tema es el punto central de la discusión, no el tema de la conciencia y su lugar como punto de referencia básico de la filosofía moderna, sino la manera en la cual el lenguaje filosófico es capaz de dar cuenta del papel central que desempeña, y el cual Maimon nunca puso en tela de juicio: “La función más universal (y, por ende, la más indeterminada) de la facultad de conocimiento, en la cual se fundamentan todas sus expresiones, es la conciencia en general” (Maimon 2004b: 15/25-26), un punto en el que Asmuth añade el siguiente matiz: “[para Maimon] el bien delimitado ámbito de los juicios metafísicos se amplía y se substituye por el concepto fundamental de ‘conciencia’” (Asmuth 2019: 33). Maimon no quiere deshacerse de la cuestión *quid iuris*, sino de contestarla de manera distinta a Kant. A juicio de aquél, si se entiende la pregunta *quid iuris* como la pregunta acerca de cómo es posible justificar las reglas mediante las cuales las formas universales del entendimiento entran en contacto con la diversidad dada en la intuición, entonces estamos ante una pregunta insoluble; por tal motivo, a juicio de nuestro autor, es necesario superar la concepción de conciencia de que nuestro punto de vista finito considera natural y evidente, la cual supone que, ya sea como receptáculo pasivo o instancia activa, siempre está en relación con un afuera. Como lo resume Buzaglo:

Para entender mejor el poder del sistema de Maimon deberíamos replantear la disputa entre él y Kant en términos de las nociones de conciencia y fuera de la conciencia. La diferencia entre Kant y Maimon concierne a la coherencia de la frase ‘fuera de la conciencia’”. (Buzaglo 2002: 117)

En cambio, si la interrogante *quid iuris* se interpreta como la pregunta acerca “de cómo (respecto a su materia) surge el mundo a partir de una inteligencia” (Maimon 2004a: 62/37), entonces sí es posible dar una respuesta satisfactoria, la cual consistiría en mostrar que hay un “intelecto originario productivo que produce objetos por medio de relaciones de pensamiento”. (Voss 2014: 40)

A juicio de Maimon, si esta sugerencia se encuentra chocante inadmisibles porque seguimos adoptando el punto de vista que tiene el sentido común respecto a la conciencia, el cual la piensa como “algo” que está en relación con un elemento externo. Pero ¿acaso podría ser de otra manera? Consideremos dos ejemplos.

En el primero de ellos yo observo tres manzanas. No importa cómo las llame, cómo las ordeno o qué propiedades les atribuya, siempre serán tres manzanas, las cuales, como contenido, las concebiré como algo externo a mi pensamiento. Pasemos ahora al segundo ejemplo: cuando le coloco el termómetro a una persona y éste marca 39,4 grados Celsius puedo decir que esa persona tiene fiebre, puedo decir sentir su frente significativamente más caliente de lo habitual, pero no veo 39,4 unidades de algo encimadas en la frente de esa persona. En este caso, la temperatura, los grados Celsius, se refieren a la unidad de temperatura en el sistema métrico de unidades que se establece como puntos de referencia los polos de ebullición y congelación del agua; es decir, son el resultado de una escala y sólo dentro de ella producen determinaciones (en este caso, la determinación que indica si alguien tiene fiebre o no). A diferencia del ejemplo anterior, no se tiene la representación de algo –las manzanas– para después aplicarle un concepto que lo haga inteligible, sino que la inteligibilidad que hace posible que la conciencia determine algo como su contenido sólo surge como resultado de su propia actividad. Maimon ofrece el ejemplo de la velocidad:

en un movimiento acelerado la velocidad precedente no desaparece, sino que se une siempre a la siguiente, de donde surge una velocidad cada vez mayor; así también la primera representación sensible no desaparece, sino que se une siempre a las siguientes, hasta que se alcanza el grado necesario para la conciencia. Esto no sucede por la comparación de estas ideas sensuales y por la visión de su unidad. (Maimon 2004a: 31/22-23)

Esto es, cuando se emplea el concepto de velocidad no se aplica sobre un contenido externo cuya disparidad es, primero, representada por la conciencia para, en un segundo momento, ser unificada por el concepto, sino que aquello que la conciencia ordinaria percibe como algo fuera de ella (el cambio de velocidad, la cual se hace mayor) es una diferenciación interna del concepto. Estas diferenciaciones de grado internas a un concepto es lo que Maimon denomina diferenciales: “La afinidad entre el entendimiento y la materia sólo puede entenderse después de que la materia ha sido convertida a las leyes del entendimiento. Maimon denomina a esas leyes diferenciales”. (Bergman 1967: 59)

Así, la sensibilidad puede entenderse como el proceso de determinación que hace inteligible a un concepto. Para continuar con el ejemplo de Maimon, el entendimiento puede aprehender con claridad que la velocidad es una magnitud vectorial que, en el tiempo, indica la dirección y sentido del movimiento de un cuerpo, pero esta determinación general por sí sola no explica qué sea el aumento

de velocidad de un automóvil; no porque sea necesario representarse una cosa externa –el automóvil– sino porque hablar de mayor o menor velocidad siempre requerirá introducir determinaciones dentro de las relaciones del concepto de velocidad (las relaciones entre espacio, tiempo y dirección). La sensibilidad proporciona los diferenciales, pero no los “capta” ni “percibe” porque no son cosas, no son el elemento por medio del cual Maimon sustituye a los objetos, sino relaciones conceptuales dentro de las cuales se produce el carácter cualitativo de nuestra experiencia (cualitativo, y no meramente cuantitativo, pues no vemos un auto y después percibimos que está en movimiento, sino que al verlo podemos ser conscientes de que es un auto que va a mayor velocidad que los otros). En resumen, podría decirse que los diferenciales son lo que constituye la naturaleza permanente de la sensibilidad, son su legalidad interna, y en esa medida permiten responder a la cuestión *quid iuris*:

“Esa manera de considerarlo [refiriéndose a los diferenciales] es también útil para resolver la cuestión *quid iuris* porque los conceptos puros del entendimiento o categorías nunca se relacionan directamente con las intuiciones, sino sólo con sus elementos, y éstos son ideas de la razón concernientes a la manera en la que surgen todas las intuiciones”. (Maimon 2004a: 355/193)

Si los diferenciales no se presentan ante nuestra conciencia, entonces no podemos entender la sensibilidad a partir de los estados de conciencia a los que tenemos acceso privilegiado por medio de la introspección. Para Maimon si bien es correcto afirmar que la determinación particular de un concepto no puede provenir del concepto mismo no autoriza a afirmar que esa determinación no es un proceso enteramente conceptual porque requiere de un elemento externo a la conciencia. En cambio, para él, una genuina filosofía trascendental no puede limitarse a mostrar que la subsunción de las intuiciones bajo conceptos puros es válida independientemente de la experiencia porque su objetivo no tiene que ver tanto con la *legalidad* de una subsunción como con la *inteligibilidad* de la relación entre los conceptos *a priori*.

Referencias

- Asmuth, Christopher (2019). “Salomon Maimon und die Transzendentalphilosophie ganz grundsätzlich”, *Discipline Filosofiche*, año XXIX, núm. 1.

- Beiser, Frederick (2002). *German idealism. The struggle against subjectivism. 1781-1801*, Harvard University Press, Cambridge.
- Bergman Samuel (1967). *The philosophy of Solomon Maimon*, Magnes Press / The Hebrew University, Jerusalén.
- Buzaglo, Meir (2022). *Solomon Maimon. Monism, skepticism, and mathematics*, University of Pittsburgh Press.
- Castillo, Monique (1999). "Le kantisme et la question de l'autofondation de la philosophie", en J.-Ch. Godard (ed.), *Le transcendantal et le spéculatif dans l'idéalisme allemand*, Vrin, París, pp. 21-33.
- Elon, Daniel (2021). *Die Philosophie Salomon Maimons zwischen Spinoza und Kant Akosmismus und Intellektkonzeption*, Felix Meiner, Hamburgo.
- Fichte, Johann Gottlieb (1988). *Fichte. Early Philosophical Writings*. Cornell University Press, Ithaca.
- Franks, Paul (2000). "All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon", en Karl Ameriks (ed.), *The Cambridge companion to German idealism*, Cambridge University Press, Cambridge.
- (2005). *All or Nothing: systematicity, transcendental arguments, and skepticism in German Idealism*, Harvard University Press, Cambridge.
- (2007). "From Quine to Hegel: naturalism, anti-realism and Maimon's question *quid facti*", en Espen Hammer (ed.), *German idealism. Contemporary perspectives*, Routledge, Nueva York.
- Grosos, Philippe (1996). *Système et subjectivité. L'enjeu de la question du système. Fichte, Hegel, Schelling*, Vrin, París.
- Guyer, Paul (2010). "The deduction of categories", en Paul Guyer (ed.), *The Cambridge companion to Kant's critique of pure reason*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Henrich, Dieter (2008). *Between Kant and Hegel. Lectures on German idealism*, Harvard University Press, Cambridge.
- Hoyos, Luis Eduardo (2008). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Ensayos sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Universidad Nacional de Colombia / Siglo del Hombre, Bogotá.
- Kant Immanuel (1998). *Kritik der reinen Vernunft*, Felix Meiner, Hamburgo.
- (1999). *Prolegómenos a toda metafísica futura que haya de poder presentarse como ciencia*, Istmo. Madrid (la edición bilingüe

incluye la paginación de la edición original de 1790, la cual en las citas aparece primero).

Laudou, Christophe (2003). *L'esprit des systems. L'idéalisme allemand et la question du savoir absolu*, L'Harmattan, París.

Maimon, Salomon (2004a). *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Felix Meiner, Hamburgo (la edición incluye la paginación de la edición original de 1790, la cual en las citas aparece primero).

----- (2004b) *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Universität Tübingen, Tübinga (la edición incluye la paginación de la edición original de 1794, la cual en las citas aparece primero).

----- (2017). “Respuesta do Sr. Maimon ao escrito anterior (Berlinisches Journal für Aufklärung, 1790, Bd. IX/1, 52-80)”, *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, núm. 14, pp. 1-9.

----- (1791). *Philosophisches Wörterbuch*, Unger, Berlín.

Rosenstock, Bruce (2014). “God . . . has sent me to Germany”: Salomon Maimon, Friedrich Jacobi, and the Spinoza quarrel”, *The Southern Journal of Philosophy*, vol. 52, núm. 3, pp. 287-315.

Scherer, Jean-Baptiste (1989). “Presentation”, en Solomon Maimon, *Essai sur la philosophie transcendental*, Vrin, París, pp. 9-25.

Schmid, Jelscha (2022). *The methods of metaphilosophy. Kant, Maimon, and Schelling on how to philosophize about philosophy*, Vittorio Klostermann, Fráncfort del Meno.

Socher, Abraham (2006). *The radical enlightenment of Solomon Maimon. Judaism, heresy, and philosophy*, Stanford University Press, Stanford.

Spinoza, Baruch (1987). *Ética demostrada según el orden geométrico*, Alianza, Madrid.

Stepanenko, Pedro (2024). “Correspondencia entre Kant, Maimon y Herz del 7 de abril al 26 de mayo de 1789”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 8, núm. 2, 2024, pp. 600-608.

Vieillard-Baron, Jean-Louis (1999). *Hegel et l'idéalisme allemand*, Vrin, París.

Voss, Daniela (2014). “Reading Maimon”, en Tilottama Rajan y Daniel Whistler (eds.), *The Palgrave Handbook of German idealism and poststructuralism*, Palgrave, Londres.