

LA DISCUSIÓN DE SALOMON MAIMON CON EL INTENTO DE VINCULACIÓN DE SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA* DE IMMANUEL KANT

HUGO EDUARDO HERRERA

This paper analyzes Salomon Maimon's commentary on Kant's attempt to link sensibility and understanding. In the *Critique of Pure Reason*, Kant marks out two faculties of knowledge, which must be united in order to make objective knowledge possible. Maimon doubts that the connection is feasible. After discussing Kant's starting point, the paper analyzes Maimon's arguments, laying out the systematic difficulties which would affect the intent of Kantian unification.

Keywords: transcendental idealism, *questio quid juris*, discursivity, heterogeneity between concepts and intuition.

En este artículo se analiza el comentario de Maimon al intento kantiano de vincular sensibilidad y entendimiento. En la *Crítica de la razón pura*, Kant distingue dos facultades de conocimiento, que deben ser unidas para que el conocimiento objetivo sea posible. Maimon cuestiona que la vinculación sea realizable. Luego de exponer el punto de partida kantiano, se analizan los argumentos maimonianos, planteando dificultades sistemáticas que afectarían al intento de vinculación kantiano.

Palabras clave: idealismo trascendental, pregunta *quid juris*, discursividad, heterogeneidad de intuiciones y conceptos.

Recepción: 26 agosto 2009. Aceptación: 29 octubre 2009.

Uno de los temas que más ha preocupado a los intérpretes de la *Crítica de la razón pura* (en adelante *KrV*) de Kant es el de la vinculación entre sensibilidad y entendimiento, las dos fuentes del conocimiento que aquél identifica y distingue. Luego de distinguirlas, cabe preguntar por su vinculación, la que no es obvia ni

tampoco simple. Salomon Maimon¹ se ocupa detenidamente con este asunto. Concluye, a partir de un desmenuzamiento detallado de la obra kantiana, que la vinculación entre ambas fuentes de conocimiento *no tendría lugar* y que *no habría cómo explicar de qué manera ella tiene lugar*. Ambas cuestiones son distintas, y Maimon las llama, acercándose a Kant, cuestión fáctica a la primera y cuestión jurídica a la segunda. Esta distinción se aprecia claramente en el siguiente texto, donde Maimon opina sobre lo que ocurriría en la *KrV*: “O el hecho en sí es falso (de que usamos la forma de los juicios hipotéticos respecto de objetos empíricos) y los ejemplos aludidos descansan en el *engaño de la imaginación*, como he mos-

1. Los comentarios de Maimon a la vinculación entre entendimiento y sensibilidad fueron recibidos de excelente modo por Kant. “Ninguno de mis oponentes me ha entendido a mi y a la cuestión central [de la *KrV*] tan bien [...], como el Sr. Maimon”; I. KANT, *Akademieausgabe* (en adelante AA), XI, p. 49. Fichte sostendrá que gracias a Maimon, la filosofía kantiana “es derribada desde su base”; J. G. FICHTE, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (en adelante: GA; ed. R. LAUTH y H. JACOB), Frommann-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1962 ss., III/2, p. 282. No obstante los comentarios favorables sobre su obra, cuya calidad ha sido ampliamente reconocida por la literatura especializada —cfr. F. C. BEISER, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte* (Harvard University Press, Cambridge/Londres 1987) 286; E. KLAPP, *Die Kausalität bei Salomon Maimon* (Verlag Anton Hain, Meisenheim a. Glan, 1968) 2; V. VERRA, *Nachwort*, en S. MAIMON, *Gesammelte Werke* (Olms, Hildesheim y otros, 2003) 3ª ed., VII, 685 ss.; S. ATLAS, *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon* (Martinus Nijhoff, La Haya, 1964) 1 ss.; M. BUZAGLO, *Solomon Maimon. Monism, Skepticism, and Mathematics* (University of Pittsburg Press, Pittsburg, 2002) IX, 1 ss.; M. HORKHEIMER, *Gesammelte Schriften* (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990) X, 81—, el pensamiento de Maimon pasó, tras su muerte, prácticamente al olvido. El primer trabajo en el que se la aborda exclusivamente es una tesis doctoral del año 1889, escrita por Moeltzner; cfr. A. MOELTZNER, *Salomon Maimons erkenntnistheoretische Verbesserungsversuche der Kantischen Philosophie* (tesis doctoral, Greifswald, 1889). Luego son dignos de mención los trabajos de Kuntze —cfr. F. KUNTZE, *Die Philosophie Salomon Maimons* (Carl Winter, Heidelberg, 1912), Bergman (cfr. S. H. BERGMAN, *The Philosophy of Solomon Maimon* (The Magnes Press, Jerusalén, 1967), Guérout (cfr. M. GUÉROULT, *La philosophie transcendentale de Salomon Maimon* (Alcan, París, 1929)— y Atlas —cfr. S. ATLAS, *op. cit.*—. La escasa recepción se ha mantenido, al punto que hace sólo unos años Florian Ehrensperger, uno de los editores de la edición crítica de sus obras, podía decir: “la investigación sobre Maimon está recién en sus comienzos”; F. EHRENSPERGER, *Einleitung*, en S. MAIMON, *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (Meiner, Hamburg, 2004) XLVII.

trado varias veces, y las *categorías* no tienen entonces ningún *uso*, o es en sí verdadero y entonces no hay *fundamento cognoscible* alguno y las *categorías* permanecen, luego de su cansadora *deducción* y *esquematismo*, tal como antes, meras formas que no pueden determinar ningún *objeto*².

Maimon no pretende simplemente afirmar un hecho, sino responder satisfactoriamente a la cuestión jurídica, a saber, por la legitimidad, la justificación o el fundamento de la aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento sobre la sensibilidad, mostrar de qué manera se vuelven conceptos dotados de realidad objetiva, vale decir, determinantes de objetos y no son únicamente conceptos arbitrariamente pensables. En este sentido, los planteamientos de Maimon resultan de especial interés para una interpretación de la *KrV* que no se limite a asumir el *factum* de la aplicación de conceptos puros del entendimiento sobre la sensibilidad, sino que se interroge por su posibilidad.

1. LA DISTINCIÓN KANTIANA DE SENSIBILIDAD Y ENTENDIMIENTO EN EL TEXTO DE LA *KrV*

Existen diversos pasajes de la *KrV* que aluden a una separación de fuentes de conocimiento, a saber, la sensibilidad y el entendimiento y que determinarían el carácter “conceptual”, “no intuitivo” o “discursivo” de nuestro conocimiento³. Henry E. Allison señala que el conocimiento es para Kant discursivo, en tanto “requiere de ambos, conceptos e intuición *sensible*. Sin los primeros no habría pensamiento y en consecuencia tampoco cognición, sin la última no habría nada en que pensar⁴. Vale decir, no habría para Kant en el conocimiento humano algo así como una intuición intelectual. Ambas facultades de conocimiento se mantienen distin-

2. S. MAIMON, *Gesammelte Werke*, ed. por V. VERRA (Olms, Hildesheim y otros, 2003) 3ª ed., en adelante GW, V, p. 250.

3. *KrV* A 68/B 93.

4. H. E. ALLISON, *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense* (Yale University Press, New Haven/Londres, 2004) 13.

tas: la intuición es sensible y el entendimiento produce sólo conceptos.

En B 74-6, dice Kant:

“Nuestro conocimiento surge de dos fuentes primeras de la mente, de las cuales la primera es recibir las representaciones (la receptividad de las impresiones), la segunda la capacidad de conocer mediante esas representaciones un objeto (espontaneidad de los conceptos); mediante la primera nos es dado un objeto, mediante la segunda este es pensado en relación con aquella representación (como mera determinación de la mente). Intuiciones y conceptos constituyen entonces los elementos de todo nuestro conocimiento, de tal modo que ni conceptos sin intuición que les corresponda de algún modo, ni intuiciones sin conceptos pueden proveer de un conocimiento [...]. Ninguna de estas propiedades debe ser preferida a la otra. Sin sensibilidad no nos sería dado ningún objeto, y sin entendimiento no sería pensado ninguno. Pensamientos sin contenido son vacíos, intuiciones sin conceptos son ciegas. [...] Ambas capacidades o aptitudes no pueden tampoco intercambiar sus funciones. El entendimiento no es capaz de intuir y los sentidos no de pensar. Sólo mediante su combinación puede surgir conocimiento”.

De este pasaje se infiere que entendimiento y sensibilidad son dos fuentes distintas, que deben concurrir para que tenga lugar el conocimiento, y que cada una de ellas cumple un papel *específico e inintercambiable* en la realización del conocimiento. Esos papeles parecen ser: recibir representaciones dadas, la sensibilidad⁵, y pensar de manera espontánea conceptos en relación con las representaciones dadas, en el caso del entendimiento. Esta diversidad de papeles aparece nuevamente en otro texto fundamental de la *KrV*, A 67 s./B 92 s., donde Kant distingue al “entendimiento” como “una capacidad de conocimiento no sensible” en el ser humano. Dado que en éste, a juicio de Kant, sólo hay intuición sensible, en-

5. No obstante que, en tanto lo recibido por la sensibilidad lo es según las formas a priori de intuición, no se trata de una *mera* pasividad.

tonces “el entendimiento no es una capacidad de la intuición”, por lo cual:

“el conocimiento de aquél, al menos del entendimiento humano, es un conocimiento mediante conceptos, no intuitivo, sino discursivo. Todas las intuiciones en cuanto sensibles descansan en afecciones, los conceptos por su parte en funciones [...] Los conceptos se fundan entonces en la espontaneidad del pensamiento así como las intuiciones en la receptividad de las impresiones”.

La afirmación de la receptividad de la sensibilidad impone la necesidad de una aclaración. Salomon Maimon entiende que una interpretación sistemática de la *KrV* exige obviar las alusiones de Kant a la sensación como “efecto”⁶ de una presunta “causa”⁷ o de un “fundamento”⁸, pues aceptarlas en su sentido literal implicaría desatender a los supuestos críticos de la filosofía kantiana⁹. Por esa razón Maimon se opone a los intérpretes contemporáneos de Kant y comprende, dentro del marco de su intento de superación de la filosofía kantiana, a la “cosa en sí” como un concepto límite, como una idea por alcanzar antes que como un algo causal fuera de nosotros¹⁰.

Esta interpretación de la *KrV* ha sido puesta en cuestión por una serie de autores que leen esta obra en un sentido “realista”, tomando en forma estricta las afirmaciones de Kant sobre una cosa en sí independiente del sujeto. Esta es la posición, entre otros, de T.

6. *KrV* A 19 s./B 34.

7. *KrV* A 278/B 334; A 372; A 393; A 538/B 566.

8. *KrV* A 277/B 333; A 380; A 613/B 641.

9. En este sentido valdría la famosa cita de Jacobi: “que yo *sin* ese supuesto [de la cosa en sí] no puedo entrar en el sistema [de la *KrV*] y *con* ese supuesto no podría permanecer en él”, F. H. JACOBI, *Werke*, ed. por F. ROTH y F. KÖPPEN (Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1968) vol. 2, p. 304; cfr. al respecto, la objeción de Strawson; P. STRAWSON, *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason* (Routledge, Londres/Nueva York, 2002) 6ª reimpresión, p. 41.

10. Cfr. S. ATLAS, *op. cit.*, pp. 14 ss., 20 ss.; S. MAIMON, *GW II*, p. 203.

Rosefeldt¹¹, L. Allais¹², H. J. Paton¹³ y A. Collins¹⁴. No obstante que la lectura “realista” de la *KrV* puede apoyarse en diversos textos kantianos, ella adolecería de un defecto sistemático, pues contrariaría el principio criticista. Conviene detenerse en este problema, a objeto de determinar con precisión la posición de Maimon y el punto específico en el que se concentra su crítica a Kant, que, como veremos, no es la cosa en sí comprendida causalmente, ya que Maimon cree que esta no sería la concepción kantiana de la cosa en sí.

La pretensión que está a la base de la filosofía crítica es una según la cual sólo resulta cognoscible aquello a lo cual tenemos acceso directo, vale decir, aquello que nos es dado inmediatamente. A partir de eso dado es luego posible mediante análisis, determinar los momentos individuales de eso dado y esclarecer sus condiciones. De esta manera se logra determinar cómo el conocimiento y el objeto de conocimiento son posibles¹⁵. La vía criticista de esclarecimiento consiste así en tomar como base el conocimiento mismo y no salir de él, sino mantenerse en la esfera inmanente al conocimiento. Esas condiciones no se remiten a una trascendencia, pues son simplemente condiciones del conocimiento¹⁶.

11. Cfr. T. ROSEFELDT, *Dinge an sich und sekundäre Qualitäten*, en J. STOLZENBERG (ed.), *Kant in der Gegenwart* (Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 2007) 167-209.

12. Cfr. L. ALLAIS, *Kant's One World. Interpreting 'Transcendental Idealism'*, “The British Journal for the History of Philosophy” 12 (2004) 669 ss.

13. Cfr. H. J. PATON, *Kant's Metaphysic of Experience. A Commentary on the First Half of the Kritik der reinen Vernunft* (Georg Allen & Unwin/The Macmillan Company, Londres/Nueva York, 1961) 3ª ed., vol. II, pp. 442 ss.

14. Cfr. A. COLLINS, *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of Pure Reason* (University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1999) 16 ss.

15. Cfr. E. CASSIRER, *Gesammelte Werke* (Meiner, Hamburgo, 2000 s.) vol. III, p. 619.

16. Cfr. S. MAIMON, GW V, p. 185; E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, vol. IV, pp. 80 ss.; R. KRONER, *Von Kant bis Hegel* (Mohr Siebeck, Tübingen, 2007) vol. I, 56 ss.

Kant señala que en la filosofía trascendental no se trata “tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos”¹⁷. Queda, en cambio, vedado, el recurso a entes o ítems trascendentes al conocimiento mismo para realizar dicho esclarecimiento. La pregunta por las propiedades de un “objeto” “ajeno a todas las condiciones del conocimiento”, carecería, en cambio, de toda respuesta¹⁸ y no puede, en consecuencia, un tal objeto, ser la base de la explicación del conocimiento¹⁹. “Lo que *para* el saber es y significa la ‘objetividad’ debe determinarse y ponderarse partiendo del saber mismo”²⁰.

Desde una posición criticista, el procedimiento de explicación por referencia a una trascendencia se encuentra viciado por principio, pues en él se está pretendiendo, en definitiva, explicar el conocimiento, por remisión a algo que nos resulta a fin de cuentas inaccesible: entes o ítems ajenos, ocultos al conocimiento. En esta explicación, así, en verdad no se estaría realizando propiamente una explicación, sino simplemente suponiéndose algo de lo que no tenemos conocimiento directo. Por eso se la califica de dogmática.

Maimon capta con claridad tempranamente este ideal de conocimiento. En la filosofía crítica “no se puede tratar de eso por lo que un conocimiento es causado, sino que se trata, más bien, de lo que en él está contenido”²¹. A la cosa en sí, entendida como independiente del sujeto, la llama Maimon “algo fingido fuera de la capacidad de conocimiento”²². “Pensar un objeto determinado de la capacidad de conocimiento fuera de la capacidad de conocimiento, contiene [...] una manifiesta contradicción”²³, nos indica Maimon. No se puede sostener como conocido lo que precisamente está

17. *KrV* A 11.

18. *KrV* B 506 ss., nota.

19. Cfr. E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, vol. III, pp. 617 ss.

20. E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, vol. IV, p. 80.

21. S. MAIMON, *GW* VII, p. 67.

22. IDEM, *GW* V, p. 304.

23. IDEM, *GW* V, p. 185.

fuera de la capacidad de conocimiento²⁴. Maimon piensa que en la *KrV* Kant respetaría este ideal criticista y que la cosa en sí no sería comprendida allí de manera causal y trascendente:

“La palabra: dado, la cual el Sr. Kant emplea muy a menudo respecto de la materia de la intuición, significa para él (como también para mí) no algo en nosotros que tenga su causa fuera de nosotros [...], sino meramente una representación cuya manera de surgimiento en nosotros nos es desconocida”²⁵.

La crítica de Maimon a Kant, entonces, no se refiere a la relación del sujeto trascendental con una presunta cosa en sí trascendente, problema que Maimon descarta simplemente como irrelevante para una filosofía crítica, sino a otra cuestión interna al criticismo mismo, en la versión de Kant. Para Maimon el problema fundamental de la filosofía de Kant radica en su discursividad, vale decir, en la diferencia que establece entre la sensibilidad y el entendimiento como fuentes fundamentales del conocimiento. A pesar de que el material de las sensaciones no se pueda deber a una causa externa o cosa en sí causalmente operante, de todos modos permanecen en Kant dos fuentes diferenciables y —hasta donde intentaremos mostrar— para Maimon separables del conocimiento.

En Kant lo sensiblemente dado es comprendido como lo ajeno al entendimiento, vale decir, como aquello de cuyo modo de surgimiento no somos conscientes²⁶. No ser conscientes del modo de surgimiento de lo sensiblemente dado alude a que las reglas del en-

24. La dificultad de la interpretación realista lleva a Fichte a negar que Kant pueda haberla compartido. “Atribuirle este absurdo [de afirmar una cosa en sí independiente del sujeto] a algún ser humano que esté todavía en posesión de su razón es, al menos para mí, imposible. ¿Cómo podría atribuirle esto a Kant? En consecuencia, hasta que Kant no explique expresamente con estas palabras, *que él deriva la sensación de una impresión de la cosa en sí*, o, para emplear su terminología, *que la sensación tenga que explicarse en la filosofía a partir de un objeto trascendental existente en sí fuera de nosotros*, hasta entonces no creeré lo que aquellos comentadores nos dicen de Kant. Pero si él da esta explicación, entonces consideraré a la *Crítica de la razón pura* como obra del más extraño azar antes que como la de una cabeza”; J. G. FICHTE, GA IV, p. 239.

25. S. MAIMON, GW II, p. 203.

26. Cfr. S. MAIMON, GW II, p. 203.

tendimiento no alcanzan a explicarlo. “Lo ‘dado’” —precisa Cassirer en este sentido— “no es aquello en la capacidad de conocimiento que opera en ella desde fuera gracias a una causa absoluta, sino aquello que no es *explicable* a partir de sus propias *leyes* y que no es derivable en su concreta determinación”²⁷.

La intuición sensible, receptiva, remitida a un material sensible dado, se distingue radicalmente de otro tipo de intuición, al cual Kant hace referencia en la *KrV*, la intuición *creadora*. Ambas son intuición, es decir, conocimiento *directo*²⁸. Pero una *crea* su objeto espontáneamente, de tal modo que el objeto se encuentra bajo su absoluto control. La otra, en cambio, queda remitida a un material dado²⁹. Sobre ese material dado, el entendimiento aplicaría sus conceptos puros. Esta distinción viene a reafirmar la separación entre dos fuentes fundamentales de conocimiento, a saber, un entendimiento que piensa mediante conceptos generales y una intuición sensible, esto es, que recibe sensaciones.

En A 271 ss. Kant intenta refutar teorías como la de Leibniz, que pretenden reconducir lo sensible a lo conceptual. Explica allí Kant que la única manera que tenemos de *distinguir* dos objetos sensibles que poseen un concepto en todas sus partes *idéntico*, es mediante su *ubicación* en el espacio, la cual “sin más condiciones hace que la pluralidad y distinción de los objetos como fenómenos no sólo sea por sí sola posible, sino también necesaria”³⁰. “El concepto completo” del objeto es, como tal, en su conceptualidad, sin resto idéntico al de un segundo objeto y, como concepto, por tanto, radicalmente ajeno a la sensibilidad, que pone al mismo concepto *según su propio criterio exclusivamente sensible*, en dos espacios distintos. Se diferencia así sensiblemente lo que conceptualmente es uno. Entendimiento y sensibilidad se muestran aquí, por tanto, como ítems absolutamente distintos, de naturaleza diversa, a tal

27. E. CASSIRER, *Gesammelte Werke*, vol. IV, p. 86.

28. Cfr. *KrV* A 320/B 377.

29. Cfr. *KrV* B 72, B 307.

30. *KrV* A 272.

punto que lo que en uno (el entendimiento) es idéntico, en la otra (sensibilidad) es diferente.

A partir de estos textos se presenta un problema que no acontece ni en un conocimiento puramente receptivo, ni en uno que fuese constitución absoluta, problema que está a la base del sistema kantiano. Para que el conocimiento tenga lugar, debe lograrse una categorización o conceptualización del material recibido en la sensibilidad, de tal suerte que las categorías dejen de ser meros conceptos puramente pensables y pasen a gozar de realidad objetiva, es decir, efectivamente vinculen al material sensible y constituyan objetos de conocimiento. Ya en la carta a Marcus Herz, de 21 de febrero de 1772, Kant tiene presente el problema que da base a su reflexión crítica, a saber, que el ser humano cuenta con conceptos puros, que no puede derivar de la experiencia, y sin embargo esos conceptos no son los de un intelecto creador, sino los de uno finito, que se encuentra con objetos dados a la sensibilidad. “Nuestro entendimiento mediante sus representaciones ni es la causa del objeto [...] ni el objeto es la causa de nuestras representaciones intelectuales”³¹. El problema del conocimiento entonces, admite ser formulado del siguiente modo: ¿cómo pueden los conceptos regular un material sensible en cuyo origen no tenemos parte?

Esta es la cuestión que dará base no solamente a la reflexión crítica kantiana, sino también a la posterior argumentación de Maimon contra la *KrV* de Kant.

2. DUDA SOBRE EL HECHO DE LA CATEGORIZACIÓN EN LA EXPERIENCIA

Maimon pone en duda que exista la mentada categorización de lo sensiblemente dado. Observa que en la experiencia no nos volvemos conscientes de categorización alguna. Así, por ejemplo, nunca llegamos a hacernos conscientes de un objeto en sentido *causal*, es decir, podría negarse, en este caso, el hecho de la categorización. Nunca en los fenómenos nos volveríamos conscientes

31. I. KANT, AA X, 130.

de una relación *necesaria* entre algo temporalmente previo y algo temporalmente posterior. Siempre podríamos pensar lo previo como desvinculado de lo posterior y, por tanto, desvinculado del concepto de causa, lo mismo que lo posterior como desvinculado de lo previo y, así, desvinculado del concepto de efecto. Al respecto, pregunta Maimon:

“¿Qué determina, empero, a la capacidad de juzgar a pensar coincidentemente la sucesión según una regla con la regla del entendimiento misma (de tal modo que si a precede y b sigue, pero no al revés, la capacidad de juzgar piensa luego entre ellos la relación de causa y efecto), y a cada elemento particular de esa sucesión con cada elemento particular de la regla del entendimiento (lo precedente con causa y lo siguiente con efecto)? Aquí sirve como respuesta: nosotros no vemos en verdad el fundamento de esta coincidencia, no estamos, sin embargo, menos convencidos del *factum* mismo”³².

Si son conceptos puros del entendimiento como el de causa los que me permiten volverme consciente de un objeto de experiencia, entonces cabe poner en duda la experiencia misma. “Uno no encuentra por ningún lado en la percepción una sucesión que sea necesariamente según una regla”, escribe Maimon³³. No parece posible aceptar que la categoría de causa llegue a *determinar* lo sensiblemente dado, en tanto que jamás, en lo sensiblemente dado, logro volverme consciente de una vinculación causal, al modo en que la entiende Kant, es decir, como necesaria, ni, en consecuencia, de un objeto causal (causa o efecto) en el sentido kantiano, a saber, como algo necesariamente determinado como objeto por otro. Siempre puede ocurrir, por ende, que se trate de una *mera sucesión*, de una *agregación* temporal, de un acompañamiento de fenómenos y no en realidad de una determinación causal³⁴.

32. S. MAIMON, GW II, p. 54.

33. IDEM, GW II, p. 187.

34. Cfr. S. MAIMON, GW II, pp. 187 ss.

Así se establecería una separación entre dos órdenes. Por un lado, el orden de las categorías del entendimiento, por otro, el de los objetos de la experiencia. Puesto que no nos volvemos conscientes en la experiencia de vinculaciones categoriales, no podemos estar seguros de que los objetos se rijan según los conceptos y no operen, en cambio, de manera puramente empírica. No habría conexión demostrable entre ambos órdenes y la pregunta que Kant se hacía en su carta a Marcus Herz acerca de cómo los conceptos del intelecto podrían determinar a objetos que no eran causados por ellos, sino simplemente recibidos, no tendría respuesta.

Este argumento, sin embargo, sólo atacaría una *determinada* lectura de la *KrV*. Él parece dar cuenta efectivamente de una interpretación *fuerte* de la *KrV*, conforme a la cual los principios del entendimiento deberían ser entendidos como leyes empíricas, por ejemplo leyes empíricas causales, de las cuales nos volveríamos directamente conscientes. En este sentido entendería a Kant Paul Guyer, cuando señala que a partir de los textos de la *KrV* cabría inferir que “somos conscientes de sucesiones objetivas de estados de cosas”³⁵. Vale decir, en la experiencia, respecto de sucesiones concretas, nos volveríamos conscientes de vinculaciones causales. La argumentación maimoniana no tendría validez, en cambio, contra una interpretación distinta a la que propone Guyer, que entiende a los principios del entendimiento en un sentido más *débil*, como principios meramente *trascendentales*, distintos a la pertinencia del juzgar empírico³⁶.

Conforme a esta segunda lectura, las categorías serían reglas trascendentales —no empíricas— de configuración del material sensible; correlativamente, los principios del entendimiento constituirían el marco de lo cognoscible empíricamente, pero, en cuanto tales, quedarían como en el trasfondo y no cabría volverse direc-

35. P. GUYER, *Knowledge, Reason, and Taste. Kant's Response to Hume* (Princeton University Press, Princeton/Oxford, 2008) 144; cfr. A. MELNICK, *Kant's proofs of substance and causation*, en P. GUYER (ed.), *Kant and Modern Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge y otros, 2006) 208 ss.

36. Cfr. P. THIELKE, *Discursivity and Causality: Maimon's Challenge to the Second Analogy*, “Kant-Studien” 92 (2001) 442 ss.

tamente consciente de las categorías que les dan base *en* lo empírico mismo. Maimon no se habría dado cuenta de esta importante diferencia y llegaría a leer a Kant como si éste quisiera inferir la existencia de principios puros del entendimiento a partir de una simple visión de objetos de experiencia. Engstler señala al respecto:

“Maimon supone manifiestamente sin más, que aquello que en la teoría kantiana opera como esquema de los conceptos a priori, puede ser encontrado *como tal* ‘en’ objetos empíricos. Con todas las dificultades que arrojan las indicaciones de Kant sobre el esquematismo de los conceptos puros del entendimiento, de todos modos parece ser claro que para Kant el esquema como ‘determinación *trascendental* del tiempo’ no puede ser sin más ‘legible’ en los objetos”³⁷.

La determinación trascendental del tiempo constituiría de antemano el marco dentro del cual recién puede surgir una consciencia objetiva, pero no se identificaría en la *KrV* de Kant con los juicios empíricos, que se realizan y se vuelven posibles una vez dentro de ese marco trascendental de objetividad. Como indica Thielke respecto de la segunda analogía de la experiencia:

“Kant no argumenta a favor de sus conclusiones sobre la naturaleza de la causalidad comenzando con un reclamo manifiestamente fáctico acerca de conexiones causales particulares; el argumento no presume que nosotros podemos percibir relaciones causales”³⁸.

En A 58-9 plantea Kant:

“Un criterio universal de verdad sería aquel que fuese válido para todos los conocimientos, sin distinción de sus objetos. Pero es claro que, dado que en tal criterio se hace abstracción de todo contenido del conocimiento (de la referencia a su objeto), y

37. A. ENGSTLER, *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons* (Fromman-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1990) 87.

38. P. THIELKE, *op. cit.*, p. 443; cfr. L. W. BECK, *Essays on Kant and Hume* (Yale University Press, New Haven, 1978) 130 ss.

puesto que la verdad concierne precisamente a ese contenido, es enteramente imposible y absurdo preguntar por una señal de la verdad de ese contenido de los conocimientos, y que, por consiguiente, no es posible dar una característica a la vez suficiente y universal, de la verdad. Puesto que más arriba al contenido de un conocimiento lo hemos llamado ya la materia de él, se deberá decir que no se puede pedir ninguna característica universal de la verdad de un conocimiento, según la materia, porque ello es contradictorio en sí mismo”.

No es posible dar con un criterio universal de verdad respecto del conocimiento de objetos de experiencia, pues aquí es menester atender al contenido, que es empírico, o sea, depende de la particularidad de los casos. Vale decir, además de las reglas generales que determinarían a la naturaleza como tal, a saber, los principios del entendimiento puro, se debe atender al contenido empírico de los objetos particulares. El contenido empírico no nos provee, por su parte, el conocimiento de aquellos principios. Ellos son reglas de la naturaleza como tal, que suponemos operando en los casos empíricos, como condiciones de la objetividad de nuestro conocimiento, pero que no conocemos directamente en ellos: lo empírico y lo general permanecen distintos.

Años después, en la *Kritik der Urteilskraft*, Kant es todavía más explícito. Plantea que somos conscientes de las categorías simplemente como principios determinantes de la naturaleza en general. En cambio, de las realizaciones concretas no seríamos directamente conscientes:

“Hay formas tan diversas en la naturaleza y también tantas modificaciones de los conceptos trascendentales generales de la naturaleza, modificaciones que aquellas leyes dadas por el entendimiento puro *a priori* dejan indeterminadas, porque estas leyes sólo conciernen a la posibilidad de una naturaleza en general (como objeto de los sentidos), que tiene que haber, por tanto, para determinarlas, también leyes que si bien pueden ser —en tanto que empíricas— constituyentes para la apreciación de *nuestro* entendimiento, tendrán empero, si hay que llamarlas

leyes (como exige el mismo concepto de una naturaleza), que ser consideradas como necesarias por un principio de la unidad de lo diverso, aunque ese principio nos sea desconocido”³⁹.

Así, por ejemplo, Kant tendrá que afirmar que, si bien sabemos que la naturaleza ha de regirse por un principio general de causalidad, en particular no podemos saber si un determinado objeto es causa de otro objeto determinado o no, sino mediante investigaciones empíricas en las que se *supone* (es decir, no se tiene conocimiento directo del asunto) operando al principio de causalidad en la experiencia. La diversidad de las formas naturales determina la división entre leyes categoriales universales o, más precisamente, principios trascendentales del entendimiento, que rigen a los fenómenos en general, y leyes naturales empíricas, cuyo conocimiento se realiza en la experiencia, suponiendo la categorización en general, mas sin volvernos conscientes de ella en la experiencia misma.

De esta manera, en esta lectura débil de la determinación categorial, la argumentación maimoniana no surtiría efecto. A juicio de Kant sería posible (y necesaria) una determinación categorial de lo sensible, que fijaría el marco de objetividad en general, y, al mismo tiempo, una falta de consciencia directa de categorizaciones en lo empírico mismo, debida a la diversidad de las formas en la naturaleza.

3. DUDAS TRASCENDENTALES

Sin embargo, la verdad es que Maimon parece apuntar también más allá. No se quedaría en esta dimensión empírica, denunciando simplemente la ausencia de una consciencia de necesidad respecto de lo empíricamente dado, pues para Maimon *además*, y ahora en un nivel *trascendental* de duda, no sería posible por principio que las categorías determinen a las intuiciones, más allá de que no podamos conocer empíricamente categorizaciones.

No es posible la categorización en el nivel trascendental, debido a que el material sobre el cual se pretende aplicar las categorías, en

39. I. KANT, AA V, pp. 179 ss.

Kant es heterogéneo respecto de ellas. Maimon pregunta: “¿Cómo, a saber, puede el entendimiento someter, con todo, a su poder (las reglas) algo que no está en su poder (los objetos dados)?”⁴⁰

Respecto de los conceptos de nuestro propio entendimiento poseemos un conocimiento controlado, vale decir, sabemos plenamente su significado e implicancias. Esto no ocurre tratándose de los objetos dados. Como su mismo nombre lo indica, nos son dados, es decir, carecemos de control a su respecto, no sabemos plenamente ni de su significado ni de sus implicancias. Su “esencia” no nos es conocida, por eso se nos aparecen simplemente puestos enfrente, sin posibilidad de penetrar cognoscitivamente en ellos. Esta ausencia de control volvería imposible afirmar luego el fundamento o la razón que justifica la presunta afirmación de que se ajustan, en su aparición, completamente a las reglas del entendimiento. “La razón por la cual sólo podemos hablar de la posibilidad de la experiencia [y no de una experiencia real]” —señala Max Horkheimer— “radica en último término en que los contenidos particulares de nuestra consciencia son simplemente dados y no producidos espontáneamente por nosotros, tal como los conceptos, que somos capaces de construir por nosotros mismos”⁴¹.

Para que pudiésemos tener un control cognoscitivo de los objetos, y afirmar con fundamento que dichos objetos se comportan según nuestros conceptos, debiésemos ser capaces de construirlos completamente a partir de esos conceptos nuestros. Es decir, debiésemos contar con un entendimiento creador o infinito (no obstante las dificultades que la afirmación de tal idea debe enfrentar).

“Si produjésemos lo dado por nosotros mismos y no tuviéramos que esperar por él, tal como ocurre en verdad, entonces se nos volvería posible el estudio de aquellas leyes de la consciencia mediante las cuales todo fenómeno emerge, también

40. S. MAIMON, GW II, p. 63.

41. M. HORKHEIMER, *op. cit.*, vol. X, p. 88.

producir en la ciencia natural saber objetivo válido y aplicable para todo futuro”⁴².

En Kant, en cambio, el conocimiento es discursivo, es decir, como hemos señalado, se constituye a partir de la concurrencia de intuiciones sensibles y conceptos no intuitivos, referidos indirecta o mediatamente a los objetos. Esta discursividad impediría una construcción de los objetos a partir de los conceptos puros del entendimiento, y que los objetos queden, en consecuencia, efectivamente determinados por esos conceptos. Afirmar la discursividad no es sino afirmar la heterogeneidad de la sensibilidad y el entendimiento, de tal manera que lo sensible no puede ser determinado por lo intelectual. Como indica Peter Thielke:

“Al asumir que los datos de las intuiciones son dados al sujeto con independencia de las funciones del entendimiento, ya no puede ser asegurado el puente entre las dos facultades. Maimon reclama que las intuiciones sólo pueden ser exhibidas como estando en una relación determinable con conceptos si son construidas de acuerdo con las reglas, específicamente con esos conceptos —pero esta ‘condición constructiva’ es dejada a un lado por la insistencia de Kant en la discursividad—”⁴³.

Esta imposibilidad, a la que aluden Horkheimer y Thielke, es de tipo *trascendental* y no meramente empírica. Ella alude a las condiciones de posibilidad del conocimiento como tal y no a conocimientos particulares: “*No hay fundamento cognoscible* para la aplicación de categorías sobre intuiciones, desde que estas intuiciones provienen de una fuente radicalmente distinta a la arena del pensamiento”⁴⁴. Vale decir, no es que simplemente no nos volvamos de hecho conscientes de la vinculación categorial en lo dado, es que una vinculación necesaria entre reglas a priori del entendimiento y un material extraño, ajeno a esas reglas, *no podría producirse*, de-

42. *Ibidem*.

43. P. THIELKE, *op. cit.*, p. 463; cfr. F. C. BEISER, *op. cit.*, p. 292; S. ATLAS, *op. cit.*, pp. 74-5.

44. P. THIELKE, *op. cit.*, p. 461, subrayado nuestro.

bido a la heterogeneidad entre unas y otro, en tanto que *no hay fundamento* posible para dicha aplicación.

Hay una segunda razón, relacionada estrechamente con la anterior, que volvería imposible una afirmación justificada de la tal vinculación. Los objetos sensiblemente dados son particulares, las categorías universales. Éstas son formas o conexiones que no sirven para determinar los objetos en su particularidad. Que un objeto sea causalmente determinado como caliente o frío, por ejemplo, no se puede explicar a partir de las meras categorías, debido a su generalidad, lo que el mismo Kant reconoce, según hemos visto⁴⁵. Pero además estos objetos no contienen, por su parte, ningún índice o señal que obligue a pensarlos respectivamente según una determinada categoría. Ninguna de las categorías tiene una referencia en lo sensiblemente dado. Maimon pregunta en *Die Kategorien des Aristoteles*:

“¿Cómo puede el entendimiento, cuya función es sólo pensar *formas o conexiones generales* en relación a *objetos en cuanto tales*, indeterminados, justo mediante esas formas pensar de modos particulares *objetos determinados* (cuyas determinaciones no pueden ser encontradas en esas formas generales)? ¿Qué lo determina a él a pensar estos objetos mediante esta forma y a otro mediante otra forma?”⁴⁶

Kant acude al *tiempo* para responder a estas preguntas y para explicar, en definitiva, cómo es que lo dado puede resultar justificadamente vinculable por medio de los conceptos del entendimiento. Para Kant el tiempo es forma a priori de todos los objetos cognoscibles. Como forma a priori de toda intuición, él garantizaría la aplicabilidad de las categorías sobre lo sensiblemente dado. O sea, Kant le atribuye al tiempo un papel mediador entre los objetos a posteriori y las categorías a priori. En tanto el tiempo es a priori, sería homogéneo con las categorías. Esta homogeneidad permitiría su *esquematización*, es decir, ser determinado catego-

45. Cfr. I. KANT, AA V, pp. 179 ss.

46. S. MAIMON, GW VI, p. 241.

rialmente. Pero el tiempo además es sensible, pues es la forma de toda intuición humana receptiva o sensible. Así, sería también homogéneo con los objetos empíricamente recibidos⁴⁷, todos los cuales son sensibles, pues todo lo dado sensiblemente es dado en el tiempo, que es la forma universal o a priori de la sensibilidad para Kant⁴⁸. Fuera del tiempo (y el espacio) el ser humano no podría recibir algo. Ahora bien, el tiempo en cuanto a priori sería homogéneo con las categorías y se dejaría determinar por medio de ellas de tal suerte que también lo dado en él quedaría categorizado. En cuanto toda intuición humana es sensible, se ajustaría a la forma del tiempo y, de este modo, sería categorizada, en la medida que el tiempo se deja categorizar originariamente⁴⁹.

Sin embargo, para Maimon *tampoco el tiempo* nos ayudaría a superar el abismo entre la sensibilidad y el entendimiento. Maimon pone en cuestión la afirmada homogeneidad entre el tiempo, como forma a priori de la intuición, y las categorías. El tiempo sería “a priori”, pero no “puro”⁵⁰, porque es producto de la sensibilidad, no del entendimiento. O sea, dentro de lo a priori, cabe distinguir, para Maimon, entre aquello cuyo origen radica en el entendimiento —lo a priori y puro—, que es válido para todos los objetos en general, en la medida que el entendimiento contiene las formas de la objetividad como tal, y aquello cuyo origen radica en la sensibilidad —lo a priori no puro—, válido no para todos los objetos en general, sino sólo para “objetos determinados”⁵¹, determinados según su contenido, a saber, el ser dados dentro de las dos formas particulares de intuición humana: tiempo y espacio.

Como representación sensible, el tiempo es *dado intuitivamente*, vale decir, no somos conscientes de su modo de surgimiento⁵². En cuanto no somos conscientes del modo de surgi-

47. Cfr. *KrV* A 138-139/B 177-178.

48. Cfr. *KrV* A 36/B 52.

49. Cfr. *KrV* A 99-100; B 129-131; A 141-147/B 181-187.

50. S. MAIMON, *GW* II, p. 57; cfr. pp. 63 ss.

51. IDEM, *GW* V, p. 175.

52. Cfr. S. MAIMON, *GW* II, pp. 96 ss.

miento del tiempo, eso sensible a priori dado, entonces, no podría ser *garantía* de la *necesidad* de las conexiones de lo que en él simplemente “se ubica”. El *hecho* de la ubicación de algo dentro del marco determinado por esa forma particular de intuición, *no justifica* todavía el empleo de *determinada* categoría en el caso respectivo. Aun cuando se trate de casos temporales, siguen los casos siendo heterogéneos con los conceptos puros del entendimiento, en la medida que el tiempo mismo es heterogéneo con él. Nada garantiza que lo temporal coincida con lo categorial y se constituya efectivamente como objeto necesario. Por eso, por ejemplo, el simple *dato del acompañamiento* temporal, aun cuando se encuentre fundado a priori en la forma del tiempo, no sería garantía de una determinación causal necesaria u objetiva entre los fenómenos que meramente se acompañan. Se podría tratar de una sucesión puramente casual, perteneciente a un orden distinto al de lo objetivo⁵³.

De este modo, el tiempo estaría afectado —a fin de cuentas— por el mismo problema que afecta a lo dado en general. En cuanto la capacidad de conocimiento *no es capaz de explicarse a fondo su contenido según sus reglas*, no es capaz de elucidar lo temporal como correlato de las categorías, no puede, por tanto, operar el tiempo como garantía de la aplicación de éstas sobre lo dado.

Kant repara, sin embargo, en que la vinculación de la sensibilidad y el entendimiento debe ser *supuesta*, como condición de un conocimiento consciente objetivo, pues sin categorización la conciencia humana sería imposible. En su respuesta al manuscrito del *Ensayo sobre la filosofía trascendental*, que Maimon le enviara, Kant reconoce que, debido a las limitaciones propias de nuestro conocimiento, no tenemos acceso a lo en sí. No tenemos intuición intelectual, sino limitada a las condiciones de la sensibilidad, y nuestro entendimiento no es creador, pues está fundamentalmente remitido a esa sensibilidad. Por tanto, carecemos de capacidad para saber cómo la vinculación entre el entendimiento y la sensibilidad es en sí posible: “no podemos explicar más allá cómo es que ocurre

53. IDEM, GW II, p. 54.

que una forma coincida con la otra en un conocimiento posible”⁵⁴. Sin embargo, esa visión no es necesaria, indica Kant, en la medida que el conocimiento consciente sólo puede surgir mediante una determinación conceptual de lo sensible, que le imprima necesidad objetiva. Sin ella seríamos abordados por los fenómenos, de tal manera que todos los “*data* de los sentidos” “no representarían jamás objetos”, “incluso no alcanzarían aquella unidad de la consciencia que es requerida para el conocimiento de mi mismo (como objeto del sentido interno)”⁵⁵. Todo intento de explicar el conocimiento sobre la base de un empirismo consecuente debe hacerse cargo de esta objeción: sin necesidad (impuesta por la subjetividad trascendental sobre lo sensiblemente dado) no hay objeto, sin objeto no surge la consciencia. A este razonamiento lo llama Kant “deducción subjetiva” de las categorías⁵⁶.

El argumento tiene plena validez contra un empirismo radical, sin embargo, no resulta aplicable respecto de una posición que reconoce un principio conceptual a la base de lo sensiblemente dado. Para discutir con esta posición habría que acudir a otro tipo de argumentos. Además, quien afirmase un fundamento conceptual de lo sensible le podrá exigir a Kant que no suponga simplemente la categorización de lo sensible, sino que la pruebe, si insiste en sostener el carácter irreductible de la sensibilidad respecto del entendimiento.

Aquí surge un problema para Kant, pues, mientras se sostenga —como hace él— la heterogeneidad de las fuentes fundamentales del conocimiento, en tanto lo intuitivo no se deje esclarecer completamente mediante los conceptos, y permanezca como algo —a posteriori o a priori— en definitiva dado, esa pregunta por la legitimidad de la vinculación de la sensibilidad por parte del entendimiento en un conocimiento objetivo, esto es, en el cual el entendimiento imponga necesidad con sus conceptos sobre la sensibilidad, queda sin explicación satisfactoria. No se ve dónde —en qué

54. I. KANT, AA XI, p. 51.

55. *Ibidem*, pp. 51 ss.

56. *KrV* A XVII.

instancia—, ni cómo el entendimiento puede someter representaciones que le son ajenas, al modo como unas reglas determinan lo reglado. Dicho de otro modo: puesto que la sensibilidad y el entendimiento son heterogéneos, su agregación en un conocimiento objetivo, o sea, necesario, requiere una síntesis a priori. Esta síntesis a priori exige, de su parte, una instancia en la cual ambos, sensibilidad y entendimiento, queden de antemano reunidos. Sin embargo, aquí surge la pregunta: ¿cuál es esa instancia en la cual se produce a priori la síntesis necesaria entre entendimiento y sensibilidad?

Para Maimon —como se ha mencionado— este problema sólo podría solucionarse en un sentido racionalista, o sea, en la medida que se superase el dualismo del modelo discursivo y exista, en definitiva, *identidad* entre la sensibilidad y el entendimiento. Cuando hablamos de un conocimiento *consciente* de objetos, a saber, de objetos determinados necesariamente por conceptos como sus *reglas*⁵⁷, lo dicho significa que la tal unidad se produce sólo en la medida que lo sensible es ya originariamente conceptual. Los conceptos puros del entendimiento, como reglas, han de vincular lo sensible de modo necesario, para que surja un conocimiento objetivo. Esta clase de vinculación requiere, a juicio de Maimon, de una unidad radical de las fuentes, en la cual lo sensible sea definitivamente conceptual. Si persistiese sensible a-conceptual, sensible, por tanto, ajeno a las reglas del entendimiento, la vinculación de lo sensible por parte de esas reglas del entendimiento no tendría carácter necesario. Esto implicaría que, en último término, no existiría una vinculación por parte de las reglas capaz de constituir objetos. “Puesto” —dice Maimon— “que como hemos mostrado, las intuiciones, aun cuando sean a priori, son empero heterogéneas con los conceptos del entendimiento, entonces de todas maneras no avanzamos nada mediante el supuesto [de tales intuiciones puras]”⁵⁸, el entendimiento no puede reglarlas.

57. Cfr. *KrV* A 113 s., 126 “Entendimiento [...] es descrito como un poder de las reglas [...] porque impone sobre la naturaleza un cierto número de leyes necesarias y universales”; H. J. PATON, *op. cit.*, vol. I, p. 492.

58. S. MAIMON, *GW* II, p. 64.

Si queremos mantenernos fieles a Kant, sin embargo, debemos insistir en dejar incólumes, como se ha visto, los fueros de la sensibilidad frente al entendimiento, en tanto que dimensión ajena en su “origen y contenido” respecto de éste. En este caso, si la sensibilidad, como parece querer Kant, se mantiene separada del entendimiento, entonces nunca habrá propiamente una determinación posible de esa sensibilidad *ajena* al entendimiento por parte de categorías que, en tanto reglas, no tienen cómo vincular de modo necesario lo sensible, precisamente lo ajeno a toda regla, esto es, de un modo tal que logren una determinación objetiva (necesaria) de aquello sensible. Si no hay una instancia superior a priori, en la cual la heterogeneidad se supere radicalmente, sensibilidad y conceptos persistirán como órdenes paralelos.

Dicho de otro modo, si se acepta la explicación kantiana de la constitución de la objetividad a partir de una determinación de la sensibilidad por parte del entendimiento, la unidad entre sensibilidad y entendimiento debe ser necesaria, pues sólo en este caso es posible hablar de una determinación de lo sensible que dé lugar a un conocimiento objetivo (necesario). Sin una tal vinculación, la relación será arbitraria, esto es, lo sensible no quedaría atado a las reglas que son los conceptos, las cuales constituirán simplemente un orden paralelo, carente de realidad objetiva. Pues bien, para que la unidad sea necesaria, o sea, para que se realice, se requiere que ambas fuentes de representaciones sean reconducibles a una unidad originaria, a una instancia en la cual lo diverso se una originariamente. Dado que se trata de representaciones conscientes, la naturaleza de esa unidad originaria ha de ser —piensa Maimon— de carácter intelectual.

4. CONCLUSIÓN

La crítica maimoniana toca un punto débil de la argumentación kantiana de la *KrV*. A partir del modelo discursivo de conocimiento que expone Kant allí, conforme al cual entendimiento y sensibilidad serían fuentes fundamentales heterogéneas de conocimiento, no resultaría posible una vinculación de lo sensible en vir-

tud de la cual las reglas del entendimiento lograsen cumplir satisfactoriamente su función de, precisamente, regular de modo necesario a la sensibilidad. En la medida que Kant persiste en su afirmación de la discursividad del conocimiento humano, queda afectado por el problema de explicar luego cómo reglas conceptuales pueden ejercer su función de reglas y vincular necesariamente una sensibilidad que les es radicalmente ajena.

Maimon intenta una vía de solución al problema, que altera la concepción kantiana de la sensibilidad para que la categorización sea practicable. No ve un camino más cercano al espíritu de la *KrV*, por eso simplemente rompe con ella en este punto. En la salida que busca Maimon, la sensibilidad debe ser reconducible *completamente* al entendimiento, es decir, ella debe poder ser explicada sin residuo a partir de la actividad de aquél. Esto lo intenta de la mano de sus teorías de los diferenciales y del entendimiento infinito. Los diferenciales serían las partes últimas de la materia, las que explicarían sus características específicas y tendrían un carácter intelectual⁵⁹. Ellos deberían su presencia a un entendimiento infinito, que se asemejaría al nuestro, tendría con él empero una diferencia de grado: si el nuestro es parcialmente constituyente, por ejemplo, en las matemáticas, el infinito es radicalmente constituyente. Por eso, lo que para el entendimiento infinito serían meras relaciones de diferenciales, en definitiva conceptuales, a nuestro conocimiento se aparecerían como objetos dados⁶⁰.

Este intento de solución, junto con ser inmune al argumento kantiano de la “deducción subjetiva”, en tanto se aleja del empirismo, deja atrás también la cuestión de la vinculación de la sensibilidad por parte del entendimiento. Sin embargo, si la prueba ha

59. Cfr. S. MAIMON, *GW II*, pp. 27-34, 290-292; S. H. BERGMAN, *op. cit.*, pp. 59-68; 257-271; A. ENGSTLER, *op. cit.*, pp. 47 ss., 125 ss., 137 ss.; S. ZAC, *Salomon Maimon. Critique de Kant* (Les Éditions du Cerf, París, 1988) 155-171; M. BUZAGLO, *op. cit.*, pp. 124-128; S. ATLAS, *op. cit.*, pp. 109-123.

60. Cfr. S. MAIMON, *GW II*, pp. 63-65, 181-183, 194-5, 207, 248-251; S. ATLAS, *op. cit.*, pp. 62-108.; A. ENGSTLER, *op. cit.*, pp. 109 ss., 149 ss., 241 ss.; L. E. HOYOS, *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII* (Ediciones de la Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001) 325 ss., 339.

de quedar completamente rendida, hay que explicar cómo lo sensible es en definitiva conceptual. Para acreditar este carácter conceptual de lo sensible tendríamos que poder explicar por medio de conceptos y *completamente* la sensibilidad, lo mismo que la manera en que ella, desde los conceptos, deviene sensible. Esa es una tarea para la que un entendimiento finito —no creador— como el nuestro no está directamente capacitado. Ni en la ciencia natural, ni en la matemática somos conscientes de ese acto creador de objetos a partir de puros conceptos. Respecto de los objetos naturales el entendimiento finito no puede concebir siquiera cómo se constituyen completamente desde lo conceptual y cómo lo conceptual se vuelve objeto de la naturaleza. Pero incluso cuando somos conscientes de *construcciones* de objetos en la matemática, la esperanza de alcanzar un conocimiento consciente de la creación de objetos se frustra pronto, pues se trata en verdad de construcciones sobre un cierto material, de cuyo respectivo acto constituyente mismo no somos conscientes. Así, por ejemplo, no somos conscientes del acto creador por el cual surge la espacialidad que se encuentra a la base de las construcciones geométricas. Esto determinaría que entre los conceptos geométricos y su construcción no pueda existir coincidencia⁶¹. La solución maimoniana sólo puede sostenerse, entonces, como una hipótesis o idea, sin confirmación definitiva. De esto se habría vuelto consciente el propio Maimon⁶².

Sin embargo, pese a este problema, la crítica de Maimon representa un momento altamente relevante, no sólo para el desarrollo histórico, sino sistemático de la filosofía. La reflexión filosófica de autores tan relevantes como Ernst Cassirer y Martin Heidegger se ha enfocado en reinterpretar los textos kantianos de tal manera que la discursividad sea superada. Heidegger trata de reconducir ambas fuentes fundamentales del conocimiento a una “raíz común”⁶³, a

61. Cfr. S. MAIMON, GW III, p. 188; G. FREUDENTAL, *Definition and Construction. Salomon Maimon's Philosophy of Geometry*, Preprint 317 (Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2006) 118 ss.

62. Cfr. S. MAIMON, GW VII, pp. 163 ss.; F. BEISER, *op. cit.*, pp. 304 ss.; S. ATLAS, *op. cit.*, p. 330.

63. *KrV* A 15/B 29.

saber, la “imaginación trascendental”⁶⁴. Si se reconducen ambas fuentes a dicha raíz común, cabría pensar en una forma de la sensibilidad que fuese la forma a priori de una extensión temporal, la cual podría, por obra de la acción de la tal raíz común, ser originariamente determinada de manera que se conformase una intuición temporal a priori, como una extensión pura, múltiple, originariamente categorizada. Cassirer, por su parte, avanza un paso más, al tratar de mostrar el carácter originariamente conceptual del tiempo. El tiempo, en tanto es un principio a priori de una unidad ordenada de partes, que conforman un todo coherente comprendido en esa unidad, posee un carácter conceptual. No se trata aquí, empero, de un concepto *genérico* obtenido por abstracción de notas presentes en los casos empíricos, sino que de una *regla*, vale decir, de una función de síntesis o unidad, que está a la base de todo objeto cognoscible⁶⁵. En tanto el tiempo es forma de toda intuición sensible, Cassirer estaría sosteniendo el carácter originariamente conceptual de la sensibilidad.

No obstante sus importantes matices, esta línea de interpretación coincide con el punto de partida del propio Maimon, pues se hace cargo del problema de la discursividad, expuesto claramente por aquél, a saber, que ha de existir un punto originario y a priori de unión entre sensibilidad y entendimiento. Sin embargo, sostener interpretaciones como las de Cassirer y Heidegger, que pretenden fidelidad con Kant y no su simple superación, importa hacerse cargo de explicar su compatibilidad con los textos del propio Kant, que abogan por la heterogeneidad de las fuentes del conocimiento (Kant habla, según se ha dicho, de “fuentes fundamentales” con

64. Cfr. M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe 3 (Klostermann, Frankfurt a. M., 1991) 126-203.

65. Cfr. E. CASSIRER, *Gesammelte Werke* III, pp. 572, 574 ss., 583 ss., 598 ss.; *KrV* B 134 ss. El tiempo, a saber, el principio universal de la intuición en Kant, es un “orden en progresión”, que no tiene carácter específicamente intuitivo, sino lógico-conceptual. Por eso, los números en la serie que está a la base del tiempo, se dejan comprender precisamente de manera lógica: “el ‘tres’ no sigue al ‘dos’ tal como el trueno sucede al relámpago”, sino que el “dos se incorpora como una premisa en la determinación del tres”; E. CASSIRER, *Substance and Function* (Dover, Nueva York, 1953) 40.

“origen y contenido” diverso). Además, tanto en el caso de Maimon, como en el de Heidegger y Cassirer, su posición implica someterse a una explicación cuya afirmación fundamental termina siendo un supuesto, del cual, de modo semejante a como ocurre en la explicación de Maimon, no tenemos conocimiento directo, sino que se probaría simplemente a partir de la constatación de la imposibilidad de las demás opciones, que es, a fin de cuentas, la manera de justificar propia de un entendimiento finito⁶⁶.

Hugo Eduardo Herrera
Instituto de Filosofía, Universidad de los Andes
hherrera@uandes.cl

66. Este artículo contiene parte de los resultados del proyecto de investigación FONDECYT 11075027: “La cuestión jurídica y la cuestión fáctica en *Versuch über die Transzendentalphilosophie* de Salomon Maimon”. Quisiera agradecer, por sus observaciones, a Manfred Frank, Tobias Rosefeldt, Rafael Simian y Mario Molina.