

PASIVIDAD SIN REFERENCIA. LA CONTRIBUCIÓN DE SALOMON MAIMON AL DESARROLLO DEL IDEALISMO

HUGO EDUARDO HERRERA

Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile

Universidad de los Andes, Santiago de Chile

RESUMEN: En este artículo se aborda la contribución que realiza Salomon Maimon a la filosofía crítica a propósito de la cuestión de la pasividad o receptividad del conocimiento. Maimon intenta reinterpretar de modo consecuente con el criticismo las nociones de cosa en sí y de lo dado, de manera que ellas no deban referirse a una trascendencia, inalcanzable de modo directo para el conocimiento. En su intento incorpora, en cierto sentido, lo dado en la subjetividad y pretende explicarlo a partir de la acción constituyente del entendimiento. Con ello, desencadena el paso desde la filosofía trascendental kantiana hacia el idealismo de Fichte. Su planteamiento se enfrenta, sin embargo, al posterior problema de explicar cómo la constitución de lo dado desde el entendimiento (infinito) puede volverse compatible con el criticismo que asume.

PALABRAS CLAVE: criticismo, receptividad, referencia, conocimiento puramente conceptual, entendimiento infinito.

Passivity Without Reference. Salomon Maimon's Contribution to the Development of Idealism

ABSTRACT: This article approaches Salomon Maimon's contribution to critical philosophy in terms of the issue of passiveness or receptiveness of knowledge. Maimon tries to reinterpret the notions of the *thing in itself* and of *the given* within the framework of criticism, in such a way that they do not refer to a transcendence that is directly unattainable by knowledge. In this attempt, to a certain extent he incorporates *the given* into subjectivity and tries to explain it on the basis of the action of constitutive understanding. With this, he triggers the passage from transcendental Kantian philosophy to the idealism of Fichte. Nonetheless, his position faces the subsequent problem of explaining how the constitution of *the given* from understanding (infinite) can become compatible with the criticism it takes on.

KEY WORDS: criticism, receptivity, reference, purely conceptual knowledge, infinite understanding.

1. EL IDEAL CRITICISTA Y EL PROBLEMA DE LA RECEPTIVIDAD

La pretensión que estaría en la base de la filosofía crítica es una según la cual sólo resulta cognoscible aquello que se encuentra en la dimensión a la que podemos denominar inmanencia. Esta dimensión comprende aquello a lo que tenemos acceso directo y las condiciones sin las cuales eso directamente accesible no resulta posible¹. La vía cri-

¹ CASSIRER, E., «Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit II», en CASSIRER, E., *Gesammelte Werke*, Hamburger Ausgabe, Meiner, Hamburgo, 2000, vol. III, 619.

ticista de conocimiento consistiría en tomar como base el conocimiento y no salir de él, sino mantenerse en su esfera. Las condiciones del conocimiento, esto es, aquellas a partir de las cuales se intenta elucidar cómo es que dicho conocimiento se realiza, no se remiten a una trascendencia, sino que emanan del conocimiento mismo².

Esta intención criticista se encuentra operando en la *Crítica de la razón pura*. Ahí Kant señala que en la filosofía trascendental no se trata «tanto de los objetos, cuanto de nuestro modo de conocerlos»³. Más que buscar e identificar causas o entes que, ubicados en una dimensión trascendente al conocimiento, determinen desde ella los objetos, la filosofía crítica intenta identificar dentro del conocimiento mismo, cómo él tiene lugar y cuáles son sus aspectos y los principios que lo determinan. El recurso a esos entes trascendentes queda vedado para realizar dicho esclarecimiento. La pregunta por las propiedades de un «objeto» «ajeno a todas las condiciones del conocimiento» carecería de toda respuesta, entiende Kant⁴, y no puede, en consecuencia, un tal objeto ser la base de la explicación del conocimiento⁵. Como indica Ernst Cassirer, apuntando a caracterizar la intención criticista: «Lo que *para* el saber es y significa la 'objetividad' debe determinarse y ponderarse partiendo del saber mismo»⁶. El modo de hacerlo es el análisis del conocimiento. Desde esa inmanencia y mediante la distinción de lo que en ella se presenta se logra determinar los principios o condiciones de los fenómenos⁷.

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 acudiendo 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. A partir de lo conocido y de sus principios inherentes se intenta construir un razonamiento en virtud del cual uno se remonta a una dimensión distinta, a la que no tiene empero acceso cognoscitivo, y se la supone sin embargo existente. Porque se trata del resultado de una construcción realizada a partir de principios del conocimiento inmanente, pero referida a una dimensión inaccesible, se califica a este intento de dogmático.

El ideal criticista de conocimiento, que está en la base de la *KrV*, fue captado con toda claridad por Salomon Maimon⁸. Maimon intenta mantenerse en sus observaciones dentro de la más estricta observancia de ese ideal. Busca antes una autofundamentación que una pseudo-explicación por referencia a ítems a fin de cuentas extraños al conocimiento⁹. 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»¹⁰. A la cosa en sí, entendida como independiente del sujeto, la llama Maimon «algo fingido fuera de la capacidad de conocimiento»¹¹. E indica: «Pensar un objeto determinado de la capacidad de conocimiento fuera

² Cf. MAIMON, S., «Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens», en *Gesammelte Werke*, Olms, Hildesheim, 2003, 3.ª ed., vol. V, 185 (en adelante: *GW*); CASSIRER, E., *Gesammelte Werke IV*, 80ss.; KRONER, R., *Von Kant bis Hegel*, Mohr Siebeck, Tübingen, 2007, 2.ª ed., vol. I, 56s.

³ Cf. KANT, I., *Kritik der reinen Vernunft* (cit. según la *Akademieausgabe*, vols. 3 y 4, en adelante: *KrV*), A 11.

⁴ *KrV* B 506 (nota al pie).

⁵ Cf. CASSIRER, E., *Gesammelte Werke IV*, 617ss.

⁶ *Ibidem*, 80.

⁷ Cf. *KrV* B 2; A 22ss./B 36ss.; A 64ss./B 89ss.

⁸ Sobre la biografía de Salomon Maimon, cf. MAIMON, S., *Lebensgeschichte*, en *GW I*.

⁹ Cf. *GW II* 203; VII 67.

¹⁰ *GW VII* 67.

¹¹ *GW V* 304.

de la capacidad de conocimiento, contiene [...] una manifiesta contradicción»¹². No se puede sostener como conocido lo que precisamente está fuera de la capacidad de conocimiento.

Este ideal debe enfrentarse, sin embargo, a un problema complejo, que no sólo le hizo difícil la vida a Kant, sino que se la hace a todo intento de explicación criticista. Pues en el conocimiento humano aparece, de modo innegable, un momento de receptividad. En el conocimiento siempre está, como irreductible, algo de antemano dado, con lo que nos encontramos desde ya, que se muestra ajeno a la actividad cognoscitiva. La pregunta que se plantea, entonces, es: ¿cómo explicar ese momento de receptividad y lo dado en él de tal manera que no debamos acudir a un ítem extraño al conocimiento y traspasar los límites del criticismo?

Maimon intenta dar respuesta a esta pregunta del modo más consecuente posible con el criticismo¹³. Su respuesta constituye un momento revolucionario dentro del devenir de la filosofía crítica, en tanto la radicaliza alejándola decididamente de todo realismo. Al hacerlo, abre, según se verá, paso hacia el idealismo.

2. COSA EN SÍ E INMANENCIA DE LO DADO

Desde la aparición de la *KrV* la cuestión de la cosa en sí fue un problema que inquietó a los filósofos. 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»¹⁴, da con un problema de difícil solución, si se hace caso al tenor de los textos kantianos¹⁵. No obstante el criticismo que inspira a Kant, en la *KrV* se contienen múltiples alusiones a una «cosa en sí» causalmente operante sobre la sensibilidad. Mientras el entendimiento produciría espontáneamente conceptos, la sensibilidad recibiría pasivamente sus objetos¹⁶. Cabría así inferir la existencia de un ítem trascendente que actuaría causalmente sobre la sensibilidad, de tal modo que el objeto del conocimiento podría ser entendido como el efecto de una causa ubicada allende el ámbito fenoménico. Kant mismo habla de una «causa»¹⁷ o «fundamento»¹⁸, cuyo «efecto» serían las percepciones.

El problema no sólo surge desde afirmaciones como las que encontramos en la *KrV*, sino también de las de sus primeros intérpretes. Particularmente relevante en este sentido fue Karl Leonhard Reinhold, quien entendió la teoría kantiana de un modo marcadamente realista. «Aquello mediante lo cual lo representado se destaca de la mera forma de la representación pertenece a la *cosa en sí*»¹⁹. La cosa en sí no sería directamente cog-

¹² GW V 185.

¹³ «Una caracterización lo más sólida posible de la filosofía trascendental o del procedimiento trascendental de filosofar, sí es [...] algo que está en el centro de las preocupaciones de Maimon»; Hoyos, L. E., *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo xviii*, Universidad Nacional de Colombia, Bogotá, 2001, 303.

¹⁴ JACOBI, F. H., *Werke*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, vol. II, 304.

¹⁵ En un sentido similar argumenta —años después de Maimon— Schulze contra Kant y Reinhold; cf. SCHULZE, G. E., *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie. Nebst einer Vertheidigung gegen die Anmaassungen der Vernunftkritik*, Meiner, Hamburgo, 1996, 155.

¹⁶ Cf. *KrV* B 74ss.; A 68/B 93.

¹⁷ Cf. *KrV* A 278/B 334; A 372; A 393; A 538/B 566.

¹⁸ Cf. *KrV* A 277/B 333; A 380; A 613/B 641.

¹⁹ REINHOLD, K. L., *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen, Erster Band, das Fundament der Elementarphilosophie betreffend*, Widtmann & Mauke, Jena, 1790, 188; cf. 210s., 241ss., 246s.

noscible, pero sí se podría afirmar su efecto causal sobre el conocimiento. Reinhold aceptaría así, en su teoría, la «existencia» de algo «fuera de la representación»²⁰. Esta interpretación de la *KrV* se encuentra en consonancia con la opinión de 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. Rosefeldt²¹, L. Allais²², H. J. Paton²³ y A. Collins²⁴. A pesar de que la lectura «realista» de la *KrV* puede apoyarse en diversos textos kantianos, ella adolecería de un defecto sistemático, pues contrariaría el principio criticista.

Tanto la interpretación de Reinhold, cuanto los textos de la *KrV* en los que se alude a la cosa en sí como causa o fundamento, pueden ser criticados como dogmáticos, pues se distancian del supuesto criticista básico implicado en la obra kantiana, a saber, que el conocimiento debe ser explicado a partir de sí mismo y sus condiciones inmanentes y no por referencia a ítems completamente trascendentes, y que, en consecuencia, el uso de los conceptos puros del entendimiento sólo puede tener lugar legítimamente respecto de fenómenos y no respecto de una trascendencia, supuesta, pero inaccesible. Reinhold se aparta, en su interpretación de la *KrV*, del criticismo que está en la base de esa misma obra, tal como se apartarían de él los propios textos de la *KrV* a los que hemos aludido.

Maimon intenta dar solución al problema que significa para el criticismo la cosa en sí, así como la pasividad en el conocimiento, tratando de dar cuenta de la intención fundamental criticista de la *KrV*. Para él, según hemos visto, en la filosofía crítica no se ha de tratar de las causas trascendentes del conocimiento, sino de lo que en él se contiene de manera inmanente²⁵. «Yo afirmo» —indica— «que la cosa en sí, entendida de esa forma [trascendente], es un término vacío, sin significado, en cuanto que no sólo la existencia de esta cosa no se puede probar, sino también porque uno no puede forjarse concepto alguno de ella»²⁶. La sensibilidad, por tanto, no podrá aludir a algo trascendente, sino que tendrá que volverse inmanente, o sea, parte del conocimiento y nada más. «Maimon» —señala Bergman— «coloca los dos elementos del conocimiento, entendimiento y sensibilidad, dentro de la cognición»²⁷. Con su intento de solución, que implica dejar de lado toda referencia realista a una trascendencia, Maimon dará el paso decisivo hacia el idealismo.

Consecuente con el criticismo, Maimon reinterpreta la pregunta por el origen de lo dado a la receptividad o, dicho de otra manera, explicará la aparición de la receptividad misma del conocimiento, de tal manera que la pregunta pueda ser respondida de modo inmanente, sin acudir a un ítem externo al conocimiento.

Habitualmente se entiende que la pregunta por el origen de lo dado se refiere a su fundamento trascendente. Pero si se pregunta desde dónde es dado lo dado en este sen-

²⁰ *Ibidem*, 216.

²¹ Cf. ROSEFELDT, T., «Dinge an sich und sekundäre Qualitäten», en STOLZENBERG, J. (ed.), *Kant in der Gegenwart*, Walter de Gruyter, Berlín/Nueva York, 2007, 167-209.

²² Cf. ALLAIS, L., «Kant's One World. Interpreting 'Transcendental Idealism'», en *The British Journal for the History of Philosophy* 12 (2004), 669ss.

²³ Cf. PATON, H. J., *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, 3.^a ed., II, 442ss.

²⁴ Cf. COLLINS, A., *Possible Experience. Understanding Kant's Critique of Pure Reason*, University of California Press, Berkeley, Los Angeles, 1999, 16ss.

²⁵ GW VII 67.

²⁶ GW III 185.

²⁷ BERGMAN, S. H., *The Philosophy of Solomon Maimon*, The Magnes Press, Jerusalén, 1967, 14; cf. 12, 22, 23, 29.

tido, se puede responder que la pregunta está, en cierta manera, mal formulada, pues —si se asume el principio criticista— no hay algo así como un lugar trascendente al conocimiento, desde el cual lo dado pueda darse. No puede ser dado desde otra parte absolutamente fuera del conocimiento y sus condiciones, pues entonces se trataría de un dar causal, inaceptable, según se ha visto, desde el criticismo. «Dado», escribe Maimon, «no significa [...] algo en nosotros, que tenga una causa fuera de nosotros: pues esto no puede ser percibido inmediatamente, sino sólo concluido [...] [Dado] significa meramente una representación cuya manera de surgimiento en nosotros nos es desconocida»²⁸. Estas afirmaciones muestran que para Maimon «la pasividad no es 'referencial'»²⁹, en el sentido de que no alude, no se refiere a una dimensión trascendente.

Si no podemos acudir a un lugar trascendente, la única explicación posible para la aparición de lo dado es la que lo radica en la subjetividad. Sería la propia subjetividad la que desde sí misma se da a sí misma lo dado; es decir, lo dado surge de un principio trascendental, no desde un lugar trascendente. «Toda [consciencia de objetos] sería mera modificación de la capacidad de representación»³⁰, sin referencia a un otro causal. Lo dado es una pura representación, que no queda remitida a algo trascendente respecto de la actividad representativa del propio sujeto. No hay referencia a un mundo «más allá» de lo representable³¹. Dice Maimon en el *Ensayo sobre la filosofía trascendental*: «Sin embargo, ya que aquello es imposible de probar, a saber, que las intuiciones son efectos de algo fuera de nosotros mismos, entonces tenemos que aceptarle al idealismo trascendental que esas intuiciones son meras modificaciones de nuestro *Yo*, que son producidas por él mismo como si fuesen producidas por objetos completamente distintos de nosotros, si queremos simplemente seguir nuestra consciencia»³².

Si la sensibilidad es la capacidad receptiva del conocimiento humano, las observaciones anteriores nos llevarán a concluir que la sensibilidad propiamente no existe, si por recibir se entiende el acto pasivo de dar cabida a ítems ajenos al propio sujeto; pues no hay nada distinto de las representaciones que espontáneamente se da a sí mismo el sujeto, no hay, en consecuencia, algo que sea recibido desde otra parte. «Usted debería evitar la palabra 'afectar'», le recomienda Maimon a Kant, «que significa un padecer por el efecto de una causa externa»³³.

Es posible apreciar cómo Maimon guarda hasta aquí estricta concordancia con el ideal criticista que asume. Esta misma asunción le impide entender, por otra parte, el emplazamiento de lo dado en la subjetividad cognoscente nuevamente de modo causal, como si hubiese algo semejante a una *entidad oculta*, a la que llamamos sujeto, que produce causalmente representaciones. Una tal concepción significaría que no se ha avanzado en nada respecto del dogmatismo. Aquí se acudiría, otra vez, a una instancia *externa* al conocimiento para explicar el conocimiento, no más que, ahora, dicha instancia no sería una cosa-objeto, sino un sujeto-cosa, causalmente operante.

El polo subjetivo alude simplemente a la función del acto o a la realización del conocimiento. Maimon entiende y *aprueba* que la *KrV* «no determina a ningún ser como sujeto y causa del conocimiento, sino que investiga solamente aquello que está contenido en

²⁸ GW II 203; cf. VII 67.

²⁹ THIELKE, P., «Intuition and Diversity: Kant and Maimon on Space and Time», en FREUDENTHAL, G. (ed.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/Londres, 2003, 113.

³⁰ GW II 163.

³¹ Cf. GW II 205s.; V 426s.

³² GW II 202.

³³ GW VII 67.

el conocimiento mismo [...]. La *Crítica de la razón pura* no determina al ánimo [Gemüt] como cosa en sí, no como noúmeno, tampoco como idea. El ánimo no significa en ella otra cosa que el sujeto de representaciones completamente indeterminado, hacia el cual ellas se refieren. La determinación de este sujeto como cosa en sí, como noúmeno o como idea, lo convertiría en representación de sí mismo. Así dejaría de ser el mero sujeto de las representaciones. Por eso debe permanecer indeterminado, de acuerdo con su concepto. Es pensado meramente como el sujeto lógico, pero no bajo la categoría que le corresponde, es decir, jamás como noúmeno»³⁴. Es el acto de conocer mismo bajo sus formas el punto central al que quedan remitidos los conceptos y las intuiciones, acto de conocer que requiere, como su condición, una función de unidad que ejecute y a la que queden referidos todos los conocimientos, función de unidad concebida de modo puramente lógico³⁵.

3. EL «PRINCIPIO» DE LA RECEPTIVIDAD

Pero —cabe preguntarse todavía—, si el principio de lo dado es el sujeto en tanto que función de conocimiento, ¿por qué éste se representa aquello dado de modo *pasivo*, a saber, *como si lo recibiera* desde otra parte? Si no hay «otra parte», es menester entonces explicar cómo es que surge la pasividad. La explicación importa hacerse cargo de lo que en principio resulta paradójico: que la pasividad tenga su fuente en la actividad del conocimiento.

Para realizar dicha explicación, Maimon indaga en el carácter específico de la receptividad. Así llega a entender que una receptividad pura sería inalcanzable propiamente, pues alcanzar una receptividad total significaría llegar a un punto de completa ausencia de actividad, y esto es *la muerte o la nada cabal de conocimiento*. Toda receptividad no es, en definitiva, sino un cierto tipo de actividad. La pasividad de la sensación sería, en consecuencia, «una mera idea, a la cual nos acercamos continuamente mediante disminución de la consciencia (la cual empero jamás podemos alcanzar, porque la carencia de toda consciencia = 0 y, en consecuencia, no puede ser una modificación de la capacidad de conocimiento)»³⁶.

No hay nunca un padecer absoluto, sino que la pasividad como representación surge a partir de la *disminución de la actividad del sujeto*. Esa disminución hace surgir la ilusión de una causa externamente operante, cuyas representaciones nos limitamos a recibir. Frente a la incapacidad del entendimiento finito de penetrar en la regla de surgimiento del objeto, la imaginación intenta suplir la falta de visión agregando temporal y espacialmente las partes impenetradas³⁷. La comparación de los grados mayores de consciencia con los menores haría surgir la idea de una pasividad receptiva de aquello que se agrega espacio-temporalmente, de tal modo que a lo que queda puesto espacio-temporalmente se le supone un origen extraño a la subjetividad³⁸.

³⁴ MAIMON, S., «Briefe des Philaletes an Aenesidemus», en *GW V* 412s.; cf. *V* 176s. Hartmann señala sobre el texto: «Aquí no se trata bajo ningún respecto de una hipostasiación del sujeto en absoluto hacia el sujeto en sí»; HARTMANN, N., *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, Walter de Gruyter, Berlín, 1960, 23.

³⁵ Cf. ATLAS, S., *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1964, 55s.

³⁶ Cf. *GW II* 168.

³⁷ Cf. *GW II* 18s., 133; EHRlich, A., *Das Problem des Besonderen in der theoretischen Philosophie Salomon Maimons*, Colonia, 1986, tesis doctoral, 37s.

³⁸ Cf. *GW II* 419s.; FRANK, M., 'Unendliche Annäherung'. *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1998, 2.^a ed., 131, 136.

Sin embargo, más allá de la explicación de la aparición de la pasividad, es decir, más allá de la afirmación del hecho de la disminución de la actividad cognoscitiva del sujeto, cabe preguntarse todavía por la condición trascendental de la posibilidad de ese hecho. Dicho de otro modo: ¿por qué puede llegar a existir la *menor consciencia o disminución de la actividad del conocimiento* en el sujeto? ¿Por qué la consciencia simplemente no se mantiene completamente activa, sino que disminuye, de tal manera que se le enfrenta lo dado?

Ya se ha visto que la pasividad no puede deberse a una cosa en sí externa, pues no lo admite el principio crítico desde el cual Maimon opera. Por lo tanto, la fuente de esa pasividad relativa o disminución de consciencia ha de ubicarse —paradójicamente— en la actividad misma del conocimiento.

En el conocimiento dicha fuente de pasividad relativa podría encontrarse o bien en el entendimiento, o bien en un principio *autónomo*, distinto del *entendimiento*. En este último caso, habría que concebir a dicha fuente de pasividad autónoma como principio positivo o *generador* de representaciones *puramente* sensibles, que el sujeto simplemente recibe desde sí, desde su propia actividad.

Aquí, a su vez, existen dos posibilidades. La primera de ellas es que aquello que surge emerja como puramente sensible, sin sujeción a principio alguno de surgimiento. Decir «hacer surgir» sin sujeción a ningún principio de surgimiento no es otra cosa que afirmar: hacer surgir algo ajeno a principios determinados y necesarios de surgimiento y constitución. Un surgimiento así haría *imposible*, propiamente, la constitución de *objetos* capaces de hacer surgir correlativamente un conocimiento *consciente* de objetos. Precisamente en su respuesta al manuscrito del *Ensayo sobre la filosofía trascendental*, que Maimon le enviara, el propio Kant reconoce que el conocimiento consciente sólo puede aparecer cuando lo sensible se encuentra sujeto a principios *a priori*. De lo contrario, 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 mí mismo (como objeto del sentido interno)»³⁹. Todo intento de explicar el conocimiento sobre la base de un empirismo consecuente debe hacerse cargo de esta objeción: sin necesidad (impuesta por las reglas del entendimiento sobre lo sensiblemente dado) no hay objeto y sin objeto no surge la consciencia⁴⁰.

La segunda posibilidad, descartado el empirismo radical, es que lo sensible surja a partir de un principio puramente sensible de carácter *a priori*. Se trataría de un principio de estructuración no conceptual. Se evita, de este modo, tener una sensibilidad caótica y contar con una que surge ordenadamente. Sin embargo, esta segunda posibilidad tiene también inconvenientes teóricos importantes. Si hablamos de un principio de surgimiento de lo sensible, estamos hablando del principio de una unidad que surge conforme a él, o sea, de una unidad múltiple que se ordena estrictamente según el principio de su surgimiento. Ahora bien, el principio *a priori* de una unidad ordenada de partes, que conforman un todo coherente comprendido en esa unidad, es un principio de carácter conceptual. No se puede tratar aquí, por supuesto, de un concepto *genérico*, obtenido por abstracción de notas presentes en los casos empíricos (que aún no están constituidos), sino de una *regla*, vale decir, de una función de síntesis o unidad, que está en la base de todo objeto cognoscible⁴¹. El tiempo mismo, a saber, el principio universal de la intui-

³⁹ KANT, I., *Akademieausgabe* XI, 51s.

⁴⁰ *KrV* A XVII. Refiriéndose al caso eventual de una falta de conceptualidad en los fenómenos, señalaba que, en tal situación, nuestras representaciones serían «menos» «que un sueño»; *KrV* A 112.

⁴¹ Cf. CASSIRER, E., *Gesammelte Werke* III, 572, 574ss., 598s.; *KrV* B 134s.

ción sensible en Kant, es en verdad un «orden en progresión», que no tiene carácter específicamente sensible, sino lógico-conceptual. Por eso, los números en la serie del tiempo puro, 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»⁴².

Es justamente a partir de los conceptos como los objetos se nos vuelven comprensibles. Sólo en la medida en que ponemos los datos en un sistema conceptual, conformando una unidad total y coherente, es posible tener una comprensión objetiva de esos datos. Los objetos existen para el conocimiento hasta donde llegan nuestros conceptos. Donde nuestros conceptos no pueden penetrar (e impenetrable sería un principio radicalmente a-conceptual), no puede haber conocimiento objetivo. Kant piensa, por ejemplo, en el tiempo como principio puramente sensible, *a priori*, de los objetos dados. Sin embargo, se trata de un tiempo comprensible. ¿Cómo es eso posible si es completamente ajeno al entendimiento, o sea, completamente no conceptual? La negación radical de la conceptualidad en el principio temporal importaría negar su comprensibilidad y haría surgir la llamada cuestión jurídica, esto es, la pregunta por la legitimidad de la aplicación de los conceptos puros del entendimiento sobre lo puramente sensible⁴³. Luego, tampoco es posible un principio puramente sensible *a priori* en el conocimiento, ni puede ser él, por tanto, la explicación de la pasividad.

Si esa pasividad no puede deberse a una causa externa ni a un principio autónomo sensible en el sujeto, entonces sólo cabe que su fuente se encuentre en el entendimiento. En el entendimiento, la pasividad no puede encontrarse como un principio activo, pues en esa pasividad se trata, precisamente, de la incapacidad del entendimiento de hacer cognoscible el modo o la regla de surgimiento de lo dado, es decir, de la impotencia de su poder específico. Sólo puede tratarse, entonces, de un defecto o una limitación en el principio del acto de conocer: la sensibilidad no puede ser sino mero defecto de la espontaneidad del sujeto, nada más que expresión de la finitud de la actividad cognoscitiva⁴⁴.

De esta manera, la sensibilidad y el entendimiento no serían dos elementos radicalmente distintos, fundados en dos principios diversos: «Sensibilidad es en nosotros el entendimiento incompleto»⁴⁵, afirma Maimon. O sea, en cierto modo la sensibilidad es debida al entendimiento, más precisamente, a su finitud. Lo dado no es, así, en verdad una realidad positiva, que goce de completa autonomía respecto del entendimiento, sino que más bien la expresión del defecto del entendimiento humano, de su finitud misma⁴⁶.

A las representaciones conceptuales las comprendemos plenamente. También comprenderíamos plenamente objetos que constituyéramos completamente a partir de nues-

⁴² CASSIRER, E., *Substance and Function*, Dover, Nueva York, 1953, 40.

⁴³ Cf. GW II 54, 57, 63s., 96s., 187ss.; V 175; VI 241.

⁴⁴ Cf. BERGMAN, S. H., *The Philosophy of Solomon Maimon*, 14, 16ss.; ATLAS, S., *From Critical to Speculative Idealism*, 81s.; HARTMANN, N., *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, 21; FRANK, M., 'Unendliche Annäherung', 123; EHRlich, A., *Das Problem des Besonderen*, 24s.

⁴⁵ GW II 183.

⁴⁶ GW II 29; KATZHOFF, CH., «Salomon Maimon's Critique of Kant's Theory of Consciousness», en «Zeitschrift für philosophische Forschung» 35 (1981), 186ss.; HARTMANN, N., *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, 20s.; FRANK, M., 'Unendliche Annäherung', 123ss.; HORKHEIMER, M., *Gesammelte Schriften*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990, X, 88s.; THIELKE, P., *Intuition and Diversity*, 103. Maimon acude aquí a la tradición de Leibniz y Wolff y entiende que lo dado es una representación *menos clara* que una conceptual, cuyo carácter específico se debería a la disminución de la consciencia o de actividad del sujeto en su acto cognoscitivo; cf. GW II 63s., 168.

tros conceptos, al modo de un entendimiento infinito. Sin embargo, salvo en el caso de los objetos matemáticos, que construiríamos —sostiene Maimon— según nuestros conceptos⁴⁷, la regla del surgimiento de lo dado nos es ajena⁴⁸. Se trata aquí de una «representación cuya manera de surgimiento en nosotros nos es desconocida»⁴⁹.

El *entendimiento* humano —la espontaneidad del sujeto, la capacidad de las reglas— es, entonces —reconoce Maimon—, finito, es decir, siempre se encuentra ya con algo dado cuya regla o modo de surgimiento desconoce⁵⁰. La incapacidad del entendimiento finito de comprender ese surgimiento de lo dado, su modo o regla de surgimiento, es lo que le llevaría a representárselo simplemente *agregado* temporal y espacialmente, sin conocimiento de la regla de su surgimiento⁵¹. La sensibilidad sería el ámbito de representaciones cuya fuente es el entendimiento, pero cuya regla o modo de surgimiento no es plenamente consciente⁵². El vernos afectados por las percepciones es, entonces, en definitiva, expresión de una acción del entendimiento que no es completamente captada por nuestra consciencia, manifestación de una incapacidad del entendimiento finito, debida a su finitud, de hacerse plenamente presente, en el acto de conocimiento, el carácter conceptual de los objetos que tiene ante sí⁵³.

4. EL PRINCIPIO CONCEPTUAL DE LO SENSIBLE

El entendimiento humano es *finito*, en el sentido de que no conoce la regla o modo de surgimiento de sus objetos. Pero, además, la sensibilidad debe ser originariamente conceptual, pues no puede deberse ni a una cosa en sí o ítem trascendente, ya que se recae en el dogmatismo, ni a un principio activo en la subjetividad, distinto del entendimiento, pues —según se ha visto— un tal principio activo puramente sensible, de ser empírico, hace imposible el surgimiento mismo de la consciencia, y de ser *a priori*, no puede sino tener carácter conceptual. Dado entonces, que el entendimiento humano es finito y que la sensibilidad debe ser originariamente conceptual, se hace necesario un entendimiento infinito completamente espontáneo, que constituya de manera radicalmente activa los objetos. De lo contrario, habría que sostener que existen ciertos objetos, a saber, los que son dados sensiblemente al entendimiento finito, que carecen completamente de reglas de surgimiento. Y esto es imposible, porque entonces se trataría de objetos que, además de resultar incognoscibles (pues, debido a su falta de regla, no darían lugar al surgimiento de una consciencia), tendrían un origen trascendente a la subjetividad trascendental, que es entendimiento.

No obstante la limitación del entendimiento finito humano, que determina la presencia de la sensibilidad y de lo dado en nuestro conocimiento, Maimon piensa que entre el entendimiento humano afectado por la finitud, que le impide captar la regla de surgimiento de lo sensible, y un entendimiento infinito, habría una diferencia sólo de grado y no esencial, de tal manera que sería posible realizar la identificación de ambos. «Nuestro entendimiento es justo el mismo [que el infinito], sólo que de un modo limitado»,

⁴⁷ Cf., por ejemplo, *GW* II 2; IV 42.

⁴⁸ Cf. *GW* II 2ss., 203; V 250; VII 67.

⁴⁹ *GW* II 203.

⁵⁰ Cf. *GW* II 86s. (nota al pie), 203.

⁵¹ Cf. *GW* II 18s., 133.

⁵² Cf. *GW* II 182s.

⁵³ Cf. *GW* II 203, 182s.

señala Maimon⁵⁴. Si bien el entendimiento infinito se distingue, en principio, del finito, pues a aquél no se le enfrenta algo simplemente recibido, de cuya regla de surgimiento no sea consciente (ya que es completamente espontáneo), el entendimiento finito es, en definitiva, el mismo que el infinito. A tal punto son de la misma esencia, que el entendimiento finito podría ser, tal como el infinito, también creador, por ejemplo, en la matemática, donde sería capaz de construir objetos según las reglas que él mismo piensa. Ya en el *Ensayo sobre la filosofía trascendental* señala Maimon: «La matemática determina sus objetos de modo completamente *a priori*, mediante construcción; en consecuencia, la capacidad de pensar produce desde sí misma tanto la *forma* como la *materia* de su pensamiento»⁵⁵. Y en *Streifereien* escribe: «Si se objeta que no tenemos concepto alguno de una tal manera de pensar [infinita], entonces respondo: sí tenemos un concepto de ella, en tanto que la poseemos nosotros mismos en parte. Todos los conceptos de la *matemática* son *pensados* por nosotros y a la vez puestos *a priori* como *objetos reales* mediante construcción»⁵⁶.

Una separación esencial del entendimiento finito y el infinito no sería posible, porque *no hay algo así como una esencia de lo sensible* que los separe de tal manera que la subjetividad trascendental sea, en el caso del entendimiento finito, también necesariamente sensible. Sólo se trata de un *defecto*, cuando hablamos de la explicación de la sensibilidad, o sea, de un *grado menor* de consciencia en un entendimiento que, por tanto, tiene la misma esencia y se identifica, así, con aquel que la realiza en grado sumo.

Si se atiende a lo visto hasta acá, se comprenderá el sentido de la afirmación que Maimon hace sobre el conocimiento de la cosa en sí: «Según yo pienso —escribe Maimon—, el conocimiento de la cosa en sí no es otra cosa que el conocimiento completo de los fenómenos»⁵⁷. Si no es admisible que la pregunta por la cosa en sí sea respondida, en el marco de una filosofía crítica, de modo metafísico-dogmático, acudiendo a una causa simplemente asumida, pero incognoscible, y la respuesta filosófico-crítica ha de mantenerse *dentro del ámbito de lo cognoscible* y de sus condiciones de posibilidad analíticamente accesibles, entonces la expresión cosa en sí sólo tiene sentido como correlato del conocimiento completo de los fenómenos, como la *realización total* del conocimiento por parte del cognoscente. La pregunta por un más allá de ese conocimiento completo carece de sentido, estrictamente hablando, para una filosofía que se orienta a determinar lo cognoscible y sus condiciones de posibilidad. La cosa en sí no es más que la realización del conocimiento, tal como un entendimiento infinito podría realizarlo: un conocimiento que no deja nada fuera de su acto pleno de conocer.

5. HACIA EL IDEALISMO

Con su reinterpretación de lo dado y de la cosa en sí, Maimon se distancia decididamente del realismo y desencadena una reflexión fundamental que sienta las bases del idealismo posterior de Fichte y también de Schelling⁵⁸.

⁵⁴ GW II 65; cf. FRANK, M., 'Unendliche Annäherung', 130.

⁵⁵ GW II 2.

⁵⁶ GW IV 42.

⁵⁷ GW III 200s.; cf. II 366; cf. ATLAS, S., *From Critical to Speculative Idealism*, 14s., 20ss.

⁵⁸ No me detendré en Schelling, pues no existen alusiones expresas a la doctrina de lo dado de Maimon en sus textos. Sin embargo, la influencia de éste en aquél es indementible. Sus palabras evocan el espíritu del pensamiento de Maimon, cuando escribe, por ejemplo, que «el filósofo trascendental no pregunta: cuál es el fundamento último de nuestro conocimiento que radica fuera del mismo, sino: qué es lo

Para Fichte, gracias a Maimon la filosofía kantiana «es derribada desde su base»⁵⁹. Fichte niega la cosa en sí y toda explicación por referencia a una trascendencia. Niega incluso que el propio Kant pueda haber afirmado una cosa en sí trascendente. «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 comentaristas 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»⁶⁰. No es posible acudir a una trascendencia para esclarecer el conocimiento. El conocimiento ha de ser explicado de manera immanente. En este sentido, indica Fichte: «Si se pregunta qué es lo limitante, uno se volvería trascendente. Yo soy limitado, es lo último. Esclarecer esta limitación es lo que emprendo como un limitante»⁶¹. La pasividad del conocimiento no es sino un sentimiento y los sentimientos son representaciones que tienen lugar dentro del campo de la immanencia del conocimiento. No tenemos, en cambio, conocimiento de cosas en sí trascendentes y pretender acudir a ellas para explicar la representación de pasividad sería ilegítimo⁶².

Fichte sigue a Maimon también en su intento de *solución* al problema de la cosa en sí. Maimon, recordemos, expone en la matemática, que el entendimiento construye sus objetos. Fichte extiende explícitamente esta solución a todos los objetos. «Así empero como ocurre en la matemática, así también acontece en la completa visión del mundo, la diferencia es sólo que uno no es consciente del construir en el caso de la construcción del mundo»⁶³. De manera semejante a Maimon⁶⁴, Fichte plantea que todas las representaciones, incluso los objetos de la experiencia, surgen de un principio puro subjetivo, y no quedan remitidas a una trascendencia inalcanzable⁶⁵.

Que el pensamiento de Maimon puede ser visto como el *paso* desde la filosofía trascendental kantiana hacia el idealismo, es una opinión ampliamente compartida entre los conocedores de Maimon⁶⁶. F. C. Beiser, por ejemplo, señala que el *Ensayo sobre la filosofía trascendental* de Maimon es «una obra de primera importancia en la historia del idealismo post-kantiano. Estudiar a Fichte, a Schelling o a Hegel sin haber leído el Ensa-

último en nuestro conocimiento mismo, más allá de lo cual no podemos ir —él asienta el principio del conocimiento dentro del conocimiento»; SCHELLING, F. W. J., *System des transzendentalen Idealismus*, Meiner, Hamburgo, 2000, 24s.

⁵⁹ FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (ed. por R. Lauth y otros), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962 y ss., III/2, 282.

⁶⁰ FICHTE, J. G., *Gesamtausgabe* IV/1, 239.

⁶¹ *Ibidem*, 212s.

⁶² *Ibidem*, 205ss.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ Cf. *GW* II 168, 205s.

⁶⁵ «El entendimiento infinito de Maimon es [...] el precedente del *Ich* de Fichte»; BEISER, F. C., *The Fate of Reason*, 287.

⁶⁶ Cf. HARTMANN, N., *Die Philosophie des Deutschen Idealismus*, 21; WINDELBAND, W., *A History of Philosophy*, Macmillan, Nueva York, 1919, 570; FRANK, M., *Unendliche Annäherung*, 123s., 126, 127s., 130ss., 136s.; FISCHER, K., *Geschichte der neueren Philosophie* VI, Winter, Heidelberg, 1914, 47ss.; CASSIRER, E., *Gesammelte Werke* IV, 86; BEISER, F. C., *The Fate of Reason*, 286s.; ATLAS, S., *From Critical to Speculative Idealism*, 1; BERGMAN, S. H., *The Philosophy of Solomon Maimon*, VIII; DILTHEY, W., «Die Rostocker Kant-handschriften», en *Gesammelte Schriften* IV, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1990, 6.^a ed., 319.

yo de Maimon es como estudiar a Kant sin haber leído el *Treatise* de Hume»⁶⁷. Manfred Frank llega a plantear que el verdadero fundador del idealismo no fue Fichte, sino Maimon⁶⁸. Es en Maimon en quien lo dado es ya reinterpretado de manera idealista, desvinculado de una cosa en sí causal, trascendente, y se lo incorpora en el ámbito inmanente del conocimiento⁶⁹.

De esta lectura generalmente aceptada discrepa Achim Engstler, para quien la cuestión de lo dado no sería resuelta por Maimon en un sentido idealista (idealismo significa para Engstler algo así como buscar a la *causa* del conocimiento en el sujeto), sino que quedaría pendiente y el eje central de su pensamiento no sería el problema de lo dado, sino la pregunta *quid juris*, para cuya respuesta Maimon reconduciría la sensibilidad al entendimiento⁷⁰. Sin pretender entrar en una discusión detallada con el excelente texto de Engstler, que excedería los fines de este trabajo, me limito a indicar que el problema está mal planteado en su interpretación, pues la solución consecuente con el idealismo a la pregunta por lo dado —que es la que Maimon asume— no puede consistir en dirigirse preponderantemente a buscar una *causa*, como plantea Engstler que haría Maimon (aún cuando explique Engstler que para Maimon, en definitiva, no sería posible decidir con certeza si dicha causa es el sujeto o una cosa en sí ajena al sujeto), sino en algo muy distinto, a saber, en determinar mediante análisis lo que el conocimiento humano implica o contiene⁷¹. Es en ese análisis donde Maimon opta por una solución crítica de tono idealista, en la medida en que explica el conocimiento a partir de un principio cognoscitivo puramente intelectual, sin remitirse (en un primer momento, al menos, pues se debe tener en cuenta lo que se dirá sobre su dogmatismo en el punto siguiente) a una supuesta causa ajena al campo del conocimiento.

6. IMPLICANCIAS DOGMÁTICAS

Las explicaciones de Maimon sobre lo dado permiten superar el problema que, para una filosofía crítica, representan las eventuales referencias de eso dado a una trascendencia y avanzar, así, hacia una posición más radical desde un punto de vista crítico. Sus ideas marcan un punto decisivo en ese paso de la filosofía crítica desde Kant hacia el idealismo posterior. Sin embargo, en su intento de solución, Maimon parece comprometer, precisamente, su criticismo, en la medida en que terminaría por suponer, en la base del conocimiento, un ítem incognoscible, a saber, el entendimiento infinito.

Esta recaída en el dogmatismo no sería empero tan clara. Pues, para Maimon, el entendimiento infinito no tendría que ser necesariamente concebido como un ítem trascendente, existente y constitutivo, sino que bastaría entenderlo como uno puramente regulativo u orientador del conocimiento humano. Beiser indica que, especialmente a partir del *Wörterbuch* y de *Streifereien*, Maimon comprendería al entendimiento infinito meramente como idea regulativa y no constitutiva⁷²: «Ambos, dogmatismo y escepticismo, asumen que la idea de un entendimiento infinito tiene estatuto constitutivo; el con-

⁶⁷ BEISER, F. C., *The Fate of Reason*, 286.

⁶⁸ Cf. FRANK, M., 'Unendliche Annäherung', 123s., 130ss., 136s.

⁶⁹ Cf. BEISER, F. C., *The Fate of Reason*, 294, 306ss.; CASSIRER, E., *Gesammelte Werke* IV, 86

⁷⁰ Cf. ENGSTLER, A., *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Fromman-Holzboog, Stuttgart/Bad Cannstatt, 1990, 59ss.

⁷¹ Cf. GW V 412s.

⁷² Cf. BEISER, F. C., *The Fate of Reason*, 304.

flicto entre ellos se refiere sólo a si esta idea es verdadera o falsa [...]. Maimon establece esta antinomia viendo al entendimiento infinito como un principio regulativo, esto es, un principio que no establece lo que existe, sino que lo prescribe como una tarea del entendimiento»⁷³.

Esta interpretación del entendimiento infinito como idea regulativa tendría base en los propios textos de Maimon. En el *Ensayo sobre la filosofía trascendental* indica que la aceptación «de un entendimiento infinito» es «al menos como idea»⁷⁴. Esta ambigua formulación es definida más tarde, cuando señala que el concepto del entendimiento infinito «si en verdad no es de *uso constitutivo* (determinante de objetos), sin embargo es empero de *uso regulativo*, en tanto que le prescribe al *entendimiento* una regla fundada en la *función de la razón*, [que consiste en] buscar esa *totalidad* en los *fenómenos* permanentemente y no detenerse nunca, sino que progresar siempre de lo *condicionado* a la *condición* y de ésta nuevamente como *condicionada* hacia su *condición*, etc., progresar *in infinitum*»⁷⁵. El entendimiento infinito así sería la *dirección* hacia la cual el entendimiento finito debe avanzar, si se pretende incrementar el conocimiento, encontrando las reglas intelectuales determinantes de los objetos. Esta es, en todo caso, atendida la finitud del entendimiento humano, como señala Maimon, una tarea sin final.

Sin embargo, me parece que tanto las interpretaciones como los textos citados se topan con dificultades de peso. Respecto de las interpretaciones, se debe decir que es Maimon quien sostiene expresamente en el *Ensayo sobre la filosofía trascendental* (como adelantaba en cierto modo Beiser) la existencia y el carácter constitutivo del entendimiento infinito. «Este esquema [el entendimiento finito] apunta hacia la idea [del entendimiento infinito], y la idea hacia la cosa misma o hacia su existencia, sin la cual esta idea y su esquema mismo serían imposibles»⁷⁶.

Además, y este es un problema que afecta a los textos y a las interpretaciones, se debe tener presente que el carácter originariamente conceptual de los objetos de experiencia es *condición* de un conocimiento consciente de objetos, y ese carácter originariamente conceptual *implica* un entendimiento infinito efectivamente constituyente en la base de esos objetos. Si se interpreta al entendimiento infinito como mera idea regulativa, la explicación deja de ser tal, pues ya no se puede afirmar que los objetos son originariamente conceptuales, en tanto que ha desaparecido el fundamento constituyente de su conceptualidad. Paul Franks indica sobre el punto: «Uno podría concluir que Maimon no hace un compromiso ontológico hacia Dios [entendimiento infinito], sino que simplemente un compromiso pragmático para el bien del progreso científico. Pero esta lectura subestimaría el papel de la práctica en la visión de Maimon. En su último libro, Maimon propuso una prueba de la 'existencia' o 'actualidad' de Dios: desde que Dios es la condición necesaria de todo conocimiento objetivo y universal y desde que tenemos actualmente conocimiento objetivo y universal (al menos en la matemática), Dios tiene que ser objetiva y universalmente válido o actual»⁷⁷. En el texto citado por Franks, Mai-

⁷³ *Ibidem*, 305. En el mismo sentido entiende Atlas que, para Maimon «la idea de un entendimiento infinito es una meta por alcanzar [...]. Maimon no ubica al entendimiento infinito en el comienzo del proceso, sino más bien al final»; ATLAS, S., *From Critical to Speculative Idealism*, 330; cf. 188.

⁷⁴ GW II 64.

⁷⁵ GW VII 163.

⁷⁶ Cf. GW II 365s. Entre los intérpretes de Maimon se reconoce la tendencia dogmática de su pensamiento; cf., por ejemplo, CASSIRER, E., *Gesammelte Werke* IV, 92.

⁷⁷ FRANKS, P., «All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon», en AMERIKS, K., *The Cambridge Companion To German Idealism*, Cambridge University Press, Cambridge y otros, 2008, 109.

mon dice: «*Existencia efectiva de Dios e inmortalidad* son, según sostengo, *consecuencias necesarias* [que se extraen] a partir del *ser* de un *conocimiento* [...]. Ahora bien, *nuestra capacidad de conocimiento* [...] existe *efectivamente*. Por tanto, también aquello que es *condición* de ella debe existir efectivamente [...] nosotros sólo podemos atribuirle *realidad* a nuestra capacidad de conocimiento [...] a partir del punto de vista de un tal ser»⁷⁸.

Kant mismo vio que las ideas regulativas no sirven para explicar el modo en que los objetos quedan constituidos en el conocimiento humano, sino sólo para ordenar posteriormente a los ya constituidos⁷⁹. Afirmar que el entendimiento infinito es idea regulativa, importaría consecuentemente, negarle papel en la constitución de objetos, que es una función en la que Maimon también debe emplearlo.

Ahora bien, un entendimiento infinito constituyente sólo puede ser concebido como un ítem creador y autoconsciente. Pues en tanto que infinito, es capaz de producir al objeto de modo total desde sí mismo. Y en tanto que entendimiento, lo produce completamente a partir de sus conceptos, es decir, debería ser plenamente consciente de la actividad constituyente misma y de lo constituido como tal⁸⁰. Un entendimiento así comprendido no puede ser sino trascendente a nuestro conocimiento siempre finito.

Sin embargo, ¿se cae necesariamente en el dogmatismo, al afirmar el carácter constituyente del entendimiento infinito? ¿Dicho dogmatismo maimoniano sería igual de dogmático que el dogmatismo de la metafísica tradicional, o podría distinguirse de ella? En otras palabras: ¿qué tan trascendente es el entendimiento infinito respecto del nuestro?

Creo que dentro del pensamiento de Maimon existe todavía cierta base para formular estas preguntas, si se recuerda que para él entre el entendimiento finito y el infinito no hay una diferencia esencial, sino sólo de grado. Si la diferencia es meramente gradual, luego el carácter de entendimiento del entendimiento infinito nos resultaría conocido y no terminaría siendo completamente trascendente. La idea de entendimiento infinito sería la realización plena de un conocimiento en el que tenemos parte, a saber, una mediante construcción conceptual, el cual realizaríamos en la matemática. Escribe Maimon: «Todos los conceptos de la *matemática* son *pensados* por nosotros y a la vez puestos *a priori* como *objetos reales* mediante construcción. En esto somos así *semejantes a Dios*»⁸¹. Nuestro conocimiento del entendimiento infinito sería aquí, entonces, directo, «en tanto que poseemos en parte la misma [manera de pensar del entendimiento infinito]»⁸². O sea, si bien como sujetos conscientes no actuamos plenamente al modo del entendimiento infinito, tendríamos parcialmente acceso directo a su manera de operar.

Para que su prueba fuese completa, Maimon tendría que proveernos efectivamente de un conocimiento del entendimiento infinito, es decir, de un conocimiento puramente conceptual y no sensible, consciente de la creación de los objetos desde puros conceptos. Esto no parece posible. No tenemos consciencia de la manera en que surgen, desde conceptos, los objetos naturales. Para el entendimiento finito es imposible tener acceso cognoscitivo a la manera en la que los objetos naturales se constituyen completamente desde lo conceptual, simplemente nos encontramos con los objetos de la naturaleza. Pero incluso cuando somos conscientes de *construcciones* de objetos en la matemática, tampoco tenemos un conocimiento consciente de la creación completa de objetos,

⁷⁸ GW VII 278s.; cf. 248s.

⁷⁹ Cf. *KrV* A 644/B 672.

⁸⁰ GW VII 279.

⁸¹ GW IV 42.

⁸² GW IV 42.

pues se trata 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 en la base de las construcciones geométricas⁸³. Sólo si este conocimiento consciente tuviera lugar, tendríamos correlativamente un conocimiento completamente inmanente del entendimiento infinito. En cambio, en el pensamiento de Maimon llegamos al entendimiento infinito acudiendo, por una parte, a una participación directa en la capacidad constituyente, por más que siempre parcial y remitida a algo simplemente dado, y, por otra, a conclusiones que se obtienen a partir de la constatación de la imposibilidad de las explicaciones alternativas. Se podría decir, de este modo, que Maimon ocuparía un lugar intermedio entre el criticismo y el dogmatismo, en la medida en que persiste, en su pensamiento, la tensión entre justificaciones directas o inmanentes e indirectas o trascendentes⁸⁴.

Universidad de Valparaíso, Valparaíso, Chile
Universidad de los Andes, Santiago de Chile
hugoeduardoherrera@gmail.com

HUGO EDUARDO HERRERA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

⁸³ Cf. *GW III 188*; FREUDENTHAL, G., *Definition and Construction. Salomon Maimon's Philosophy of Geometry*, Preprint 317, Max-Planck-Institut für Wissenschaftsgeschichte, 2006, 118ss.

⁸⁴ Este trabajo es parte de los resultados del proyecto FONDECYT 11075027, «La cuestión jurídica y la cuestión fáctica en *Versuch über die Transzendentalphilosophie* de Salomon Maimon». Quisiera agradecer, por sus comentarios, a Manfred Frank, Mario Molina y Rafael Simian.

