

COSA EN SÍ DESPUÉS DE KANT

La solución de Salomon Maimon

LUIS EDUARDO HOYOS

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen:

Se exponen las principales dificultades relacionadas con el concepto kantiano de "cosa en sí" y se sugiere que la importancia de una discusión sobre el tema está ligada a la aceptación, o rechazo, del realismo en la epistemología. La solución idealista trascendental de Salomon Maimon al problema de la cosa en sí y del realismo metafísico constituye el núcleo del artículo: según Maimon, el noumenalismo, tanto causal como substancial, es irrelevante para la epistemología y es un obstáculo para la explicación de lo "dado".

Palabras claves: Jacobi; Kant; Maimon; epistemología; filosofía trascendental; noumenalismo; mito de lo dado.

Abstract: *The Thing-In-Itself after Kant: Salomon Maimon's solution.*

This paper depicts the main predicaments related with the Kantian concept of "thing-in-itself", suggesting that the significance of its discussion is linked up with the acceptance, or rejection, of realism in epistemology. Salomon Maimon's transcendental idealist solution to the problem both of the thing-in-itself and of metaphysical realism constitutes the focus of the paper: according to Maimon, noumenalism, whether causal or substantial, is epistemically irrelevant and remains as an obstacle for the elucidation of the "given".

Key words: Jacobi; Kant; Maimon; epistemology; transcendental philosophy; noumenalism; myth of the given.

1. Introducción

Difícil, si no tal vez imposible, hacer un ciclo de conferencias sobre filosofía alemana sin programar en él una sobre uno de los problemas que más activó el debate filosófico en Alemania después de la conmovedora irrupción del pensamiento crítico de Kant. El problema de la "cosa en sí" es, sin lugar a dudas, uno de los más discutidos a fines del siglo XVIII y principios del XIX en Alemania, al punto que podría afirmarse sin exageración que mucho de la evolución del movimiento filosófico conocido con el nombre de "idealismo alemán" tiene que ver con reacciones teóricas, propuestas de solución, a ese problema. La cuestión de la "cosa en sí" sigue siendo hoy en día, además, un rompedero de cabeza para los intérpretes de la obra de Kant. El asunto no se limita, por cierto, a ser del interés de los filósofos germanófilos, o de los estudiosos de la obra de Kant, sino que se trata de un tema central de la epistemología, toda vez que tiene que ver con la cuestión

de determinar hasta qué punto es necesario (o innecesario), establecer la existencia de una *realidad independiente* de las condiciones subjetivas del conocimiento, para poder afirmar que tenemos un conocimiento objetivo. ¿Cuál es el *status* epistemológico de la *realidad independiente* de las condiciones subjetivas del conocimiento y cómo podría ser establecido dicho *status*? Este es uno de los tópicos centrales de las epistemologías moderna y contemporánea. Ese tópico se halla densamente compendiado en la problemática kantiana relativa a la cosa, o a las cosas, en sí.

Como se sabe, Kant distingue dos modos de referirnos a los objetos: a ellos los podemos considerar o bien como *fenómenos* (apariencias, *Erscheinungen*), o bien como *cosas en sí*. El primer tipo de consideración se refiere a los objetos en cuanto tenemos un acceso epistemológico a ellos. Los objetos considerados como cosas en sí son, en cambio, el resultado de la concepción de una esfera de la realidad no accesible epistemológicamente e independiente de las condiciones subjetivas del conocimiento y, principalmente, de las condiciones sensibles. El objeto considerado como cosa en sí, digamos, es el objeto considerado como no-fenómeno (= noumeno); y viceversa, el objeto, o los objetos, considerado como fenómeno es el objeto considerado como no en sí.

En esta distinción se halla, entre otras, implícita la idea de que la esfera de la realidad no se agota en, o no es coextensiva con, el campo de nuestro conocimiento. La esfera de la realidad es, por así decir, más amplia que la esfera de nuestro conocimiento. Esto no es más que una mera suposición, un *pensamiento*, y no una afirmación validada cognitivamente. Pues no tendría sentido decir que yo sé que la esfera de la realidad es más amplia que la del *conocimiento*, ya que estaría con ello diciendo que mi conocimiento tiene límites y al mismo tiempo estaría saltándomelos, o estaría pretendiendo saber qué hay detrás de ellos. El tipo de consideración de los objetos como cosas en sí es, pues, el resultado de un pensamiento, no de un conocimiento. El problema de la cosa en sí es el problema relativo al *status* y función de ese pensamiento.

Suele suceder en la historia de la filosofía (y tal vez en la vida) que la solución a un problema da lugar a más problemas, que la medicina para curar resulta peor que la enfermedad. Es muy probable que ése haya sido el caso de la distinción kantiana entre los objetos considerados como cosas en sí y como fenómenos. Kant no creía, por supuesto, que esa distinción fuera un problema, sino que, antes bien, la propuso como la clave de solución a muchos problemas. Si la medicina ha resultado peor que la enfermedad es algo que sólo podemos establecer con algún grado de seguridad sabiendo qué problemas quiso solucionar la distinción.

La distinción entre fenómeno y cosa en sí debe cumplir con una función estratégica, por así decir, en el programa criticista. La filosofía

crítica se propone la tarea de señalar límites y establecer criterios para el conocimiento racional. La distinción en cuestión es el instrumento teórico para cumplir la tarea limitadora, o demarcadora. Lo que Kant tiene en mente muy precisa, casi podríamos decir muy coyunturalmente, es la *metafísica especial tradicional* con sus pretensiones de ser un discurso racional de primer orden, esto es, validado epistemológicamente, cierto –en sentido cartesiano–, sobre la simplicidad del alma, la libertad y la existencia de dios, principalmente. Kant piensa que, en cuanto los objetos de la metafísica no pueden ser considerados como fenómenos, esto es, no pueden ser conformes a condiciones subjetivas de la determinación epistemológica, la metafísica no puede reclamar para sí el rango de disciplina teórica de primer orden. En otras palabras, la metafísica especial no puede ser ciencia teórica de objetos considerados como fenómenos en un ámbito espacio-temporal y causal. Con todo, sus objetos pueden ser pensados por fuera de ese ámbito. Si puedo pensar que el ámbito de la realidad es más amplio que el del conocimiento, es decir, si puedo pensar un *resto* no cognoscible que se extiende más allá de mi conocimiento, puedo también suponer que los objetos de la metafísica son parte de ese resto. Lo único que, en principio, parece requerirse es que ese pensamiento no sea un pensamiento contradictorio, ni en sí mismo, ni en relación con las condiciones de la determinación empírica de objetos. Lo último se cumple, justamente, en cuanto considero los objetos de la metafísica no como fenómenos, sino como cosas en sí (o como no-fenómenos). Pues si los considerara como fenómenos, entraría en conflicto con las condiciones de la determinación epistemológica de objetos empíricos, ya que ellos no cumplen con dichas condiciones. Por tanto, debo considerar a los objetos de la metafísica –que pueden ser pensados sin contradicción– como cosas en sí, no susceptibles de ser conocidos. Ese es el aspecto operativo, crítico-estratégico, de la distinción. Y lo que resulta de esto no es poca cosa: se saca a la metafísica tradicional del callejón sin salida en que se hallaba y se le da una nueva dimensión a la filosofía: la dimensión meta-teórica. La metafísica no debe ser discurso de primer orden sobre objetos de los que no podemos tener experiencia, ya que, en cuanto no puede considerar sus objetos como fenómenos, entonces no puede estar validada ni empírica, ni epistemológicamente. La metafísica, si desea ingresar al “camino seguro de la ciencia”, debe tornarse en discurso filosófico de segundo orden, esto es, en meta-teoría, en teoría sobre las condiciones de la cognoscibilidad, sus límites y sus alcances. Es a este programa al que Kant llama *filosofía trascendental*.

Hasta ahí bien. Pero muy pronto empezaron los problemas con la terapia propuesta por Kant para enderezar el curso de la metafísica. Lo primero que debe ser observado es que el *pensamiento* de un *resto* de la realidad no cognoscible, esto es, la consideración de los objetos

como son en sí, y el *pensamiento* de los objetos de la metafísica tradicional, son dos pensamientos diferentes. Kant empalma, ciertamente, ambos pensamientos en uno guiado por la idea de que es la posibilidad del pensamiento de la cosa en sí la que hace concebible los objetos de la metafísica, sin que este pensamiento sea en sí contradictorio, ni entre en conflicto con una determinación de los objetos de la experiencia, o sea, de los objetos considerados como fenómenos. Pero ambos pensamientos son –aunque de estructura análoga– muy diferentes. El empalme mencionado sólo parece justificarse porque Kant no sólo está interesado en limitar las pretensiones cognoscitivas de la metafísica tradicional, sino también en abrirle un campo de acción en el pensamiento posible, que adquiere para él los visos de una *creencia legitimada racionalmente*, y no el carácter de un *saber*. Las razones de este interés (ligadas al importante asunto de la fundamentación de la moral) no pueden ser atendidas en esta conferencia. Dejo, pues, a un lado la problemática relativa a los objetos de la metafísica especial (alma, mundo dios, todo lo que Kant incluye en el concepto de lo “incondicionado”), considerados como cosas en sí, y me ocupo de algunas de las implicaciones que para la filosofía trascendental tiene la idea de que los mismos objetos que pueden ser considerados como *fenómenos*, pueden, desde otro punto de vista, ser tenidos como *cosas en sí*, o como *reales* y al mismo tiempo como no forzosamente coextensivos con su *ser conocido*.

Los problemas con la noción de cosa en sí, y con la distinción kantiana entre fenómenos y cosas en sí, no tardaron, como dije, en aparecer. Surgen desde el momento en que parece vital para dicha distinción no sólo su función crítico-estratégica, sino también ciertas relaciones entre los conceptos implicados en ella. La primera piedra del escándalo la arrojó en 1787 Friedrich Heinrich Jacobi al insistir en que la filosofía de Kant no podía ser –según su pretensión confesa– un idealismo que confina todo el ámbito de la realidad a la fenomenalidad, esto es, que “reduce” la realidad a la esfera de las determinaciones subjetivas, sino que requería forzosamente del concepto de una realidad en sí que le sirviera como *causa de la afeción sensible*, o como *fundamento real del fenómeno*. Ahora bien, ese fundamento real no posee él mismo una naturaleza fenoménica, y entonces tenemos el problema que, aunque sea necesario suponerlo (para explicar la afeción), ese supuesto no puede ser validado epistemológicamente con ayuda del instrumental del idealismo trascendental. Estamos confrontados con una aporía.

Jacobi piensa que sin el presupuesto de una causa de naturaleza no fenoménica (una causa noumenal) de la afeción sensible no se “puede entrar en el sistema” kantiano, pero con ese “presupuesto no se puede permanecer dentro de él” (*Werke* II., 304). Desde la formulación de la aporía de Jacobi, la cosa en sí se ha convertido en la cruz del

kantismo. Una refinada formulación de esa aporía se puede hallar en el comentario crítico de Peter F. Strawson, uno de los más conspicuos intérpretes de la obra de Kant en el siglo XX. Quizás el más grave problema de la filosofía kantiana consiste, para Strawson, en que Kant no afirma simplemente que no podemos conocer las cosas en sí, sino que sostiene, más bien, que *hay* cosas en sí y que nosotros no podemos conocerlas (cf. Strawson 1966, 38). Lo que se cuestiona es el *status*, o la legitimidad, de esa última afirmación de tanto peso ontológico.

La situación aporética tan bien detectada y tan lapidariamente expresada por Jacobi, y después por Strawson, puede ser encontrada sin mayores dificultades en el texto kantiano. Kant defiende, en un pasaje también muy conocido, la *concebibilidad* de la cosa en sí mediante una argumentación que relaciona el concepto de esta misma con el concepto de fenómeno. Dice, refiriéndose a los objetos de la experiencia, “que nosotros también tenemos que poder, si bien no *conocer*, sí al menos *pensar* esos mismos objetos como cosas en sí mismas. Pues si no, de ahí se seguiría la absurda proposición de que habría fenómeno [*Erscheinung*, aparición, apariencia] sin que hubiera algo que ahí aparece [*erscheint*]” (*KrV* B XXVI). El concepto de cosa en sí está implicado, según esto, en el concepto de fenómeno. A esta forma de concebir la relación entre fenómeno y cosa en sí se le ha llamado “noumenalismo semántico”: el concepto de apariencia, aparición (fenómeno, *Erscheinung*) contiene el de algo que aparece, que es *distinto* a la aparición misma, pues no tiene sentido decir que la aparición aparece, o que aparece una aparición. Eso que aparece, según el noumenalismo semántico, es la *cosa en sí* (cf. también *KrV* A 251s).

El rol problemático de la cosa en sí en relación con el asunto de la afección sensible también puede ser hallado en el texto kantiano. Se encuentra presente en su teoría causal de la sensación: “el efecto de un objeto sobre la facultad de representación, en cuanto somos afectados por él, se llama sensación” (*KrV* A 19/B 34). A esto se le ha dado el nombre de “noumenalismo causal”.¹ La concepción de una causalidad extra-fenoménica siempre fue considerada como un rasgo incoherente de la filosofía kantiana, pues si un principio básico de su teoría del conocimiento consiste en sostener que la causalidad es una

¹ Pero una de las más inequívocas formulaciones del “noumenalismo causal” se halla en *Prolegómenos* § 32: “En efecto, si tomamos los objetos de los sentidos correctamente como meros fenómenos, aceptamos al mismo tiempo que a ellos les yace como fundamento una cosa en sí misma, aunque no la conozcamos tal como está constituida en sí misma, sino sólo su fenómeno, es decir, el modo como son afectados nuestros sentidos por ese algo desconocido.” (AA IV, 314s) Sobre los conceptos de “noumenalismo semántico” y “noumenalismo causal”, cf. Allison 1992, 365-89. Un buen número de pasajes de la obra de Kant, en los que se hallan declaraciones explícitas a favor de ambos tipos de noumenalismo, puede encontrarse en Adickes 1924, 4-37.

estructura básica de la determinación objetiva de los eventos en cuanto fenómenos, no es defendible la idea de una conexión causal entre realidad fenoménica (empíricamente dada) y realidad no fenoménica (no dable empíricamente).

Vistas así las cosas, parece que el problema de la cosa en sí se puede resumir del siguiente modo: si se quiere que el idealismo trascendental sea coherente internamente, hay que prescindir del concepto de cosa en sí, pero esto supondría el abandono de la realidad, y entonces se nos ofrecería una interpretación del conocimiento según la cual éste se asemejaría a una tela de arañas ideal: una gran nada. Un *nihilismo*, diría Jacobi. Si, por otro lado, se desea recuperar la realidad, entonces habría que abandonar el idealismo trascendental. O mantenerse en él, pero como teoría incoherente. Esa alternativa deja un mal sabor. Es como si hubiera en ella algo que no funciona debidamente en la interpretación del pensamiento kantiano.

En la historia más reciente de la interpretación de la obra de Kant se ha insistido en que ese mal sabor que deja la alternativa acabada de plantear se debe a que los términos "cosa en sí" y "fenómeno" se toman como cosas, entidades, esferas de la realidad, no sólo diferentes, sino también excluyentes. Pero eso sería un error. En lugar de ello, se debe tomar la diferencia como una diferencia de puntos de vista, de perspectivas o de aspectos sobre una y la misma cosa. Gerold Prauss, uno de los responsables de esa interpretación, dice que si se ve así el asunto, la filosofía trascendental queda salvada del cargo de incoherencia. Según él no es incoherente ver, o considerar, a una cosa X como Y, desde una perspectiva, y como no-Y, desde otra perspectiva. Por ejemplo, puedo considerar al profesor Juan José Botero, sentado y laborioso en su oficina, fumando con tranquilidad su pipa, ora como fumador de pipa, ora como no-fumador de pipa, o sea, como laborioso director del Departamento de Filosofía. Y ahí no hay contradicción.²

Con todo, creo que esa alternativa de solución, aunque salva al planteamiento trascendental kantiano de incoherencias, no lo libra de todos los problemas relacionados con el asunto de la cosa en sí. Y el más importante a destacar, a mi modo de ver, es el siguiente: el punto de vista, la perspectiva, que considera a los objetos como son en sí es un punto de vista *realista*. ¿Qué *status* tiene ese punto de vista? ¿Qué tanto lo necesitamos en epistemología? Parece que para Kant, ese mismo punto de vista le permite hacer afirmaciones de tipo ontológico, como por ejemplo, que las cosas consideradas como no fenómenos, o no accesibles epistemológicamente a nosotros, no pueden ser consideradas como espaciales y temporales. Se trata de la negación de una propiedad, pero con un peso ontológico muy fuerte. ¿Cómo legitimar

² Prauss enfatiza la idea de que se comprenda la diferencia de puntos de vista no como una diferencia *sustantiva*, sino *adverbial*. Cf. Prauss 1974, 136.

esa pretensión ontológica? O, muy en el espíritu kantiano, ¿qué derecho nos asiste para hacerla?

Henry Allison sostiene que tanto en la negación del carácter espacio-temporal a las cosas en sí, como en el pensamiento de éstas –sea como *subyacentes* a los fenómenos, o como *causas* de ellos (o de las cosas consideradas como fenómenos)–, no hay pretensiones ontológicas que subviertan el agnosticismo crítico. En ambos casos se trataría de un ejercicio reflexivo (trascendental) validado *sólo lógicamente*. (Allison 1992, 388ss.; también Allison 1976). Esto es, en una palabra, que en el pensamiento de las cosas consideradas como son en sí no entra en juego ninguna aplicación (ilegítima) de nuestras condiciones epistemológicas. Esta opción interpretativa, que en sí misma no está libre de problemas, no nos deja satisfechos en relación con el asunto relativo al *status* del *realismo* en la teoría *idealista*-trascendental del conocimiento. Quisiera ilustrar esta idea brevemente sirviéndome del comentario crítico de Allison sobre la aporía de Jacobi, o sobre parte de ella.

Allison rechaza la versión de Jacobi del problema de la afección por considerar que éste último opera con un concepto “berkeleyano” de fenómeno. Si el fenómeno es igual a la representación subjetiva, como presupone Jacobi, entonces no puede ser causa de la afección (o fundamento del fenómeno) (cf. Allison 1992, 381). Eso es, en principio, correcto. Con todo, se descuida ahí el hecho de que con lo que está comprometido el idealismo es con dar una solución al problema de la heterogeneidad entre la *afección material* y la *representación ideal*. El idealismo de Berkeley es una solución al problema de la relación (para él incomprendible) entre estos dos heterogéneos. No importa aquí si esa solución es inaceptable. Lo cierto es que el programa del idealismo trascendental, así sea un idealismo meramente formal, no se halla por fuera del espectro de problemas que Berkeley quería solucionar cuando ofreció su solución idealista al problema de la heterogeneidad. Y ese es el fondo de verdad del reparo de Jacobi. Así se comprenda el objeto que produce la afección como un *objeto empírico* y no como un fenómeno (en el sentido de Jacobi) o como una cosa en sí (en el sentido fuerte del realismo metafísico), sigue existiendo el problema de la heterogeneidad, o mejor, sigue existiendo el problema de determinar el papel que desempeña eso que afecta y es *material* en el contexto de una teoría del conocimiento que parte del supuesto de una mente que establece *ideal* y *representacionalmente* lo que los objetos son. ¿Se necesita “lo dado” en el contexto de esa teoría? La filosofía crítica kantiana diría que sí se necesita, “como condición material de la posibilidad de la experiencia” (Allison 1983, 382). Y eso es aceptable, pero la pregunta de fondo sigue siendo: ¿qué papel desempeña eso dado en la *determinación* de los objetos del conocimiento?

No voy a resolver el problema hoy aquí delante de ustedes. Todo lo

que quiero hacer a continuación es presentarles un intento de articulación de este problema: el ofrecido por Salomon Maimon (1754-1800), un filósofo judío-lituano contemporáneo de Kant. Maimon es una figura fascinante de la filosofía moderna. Lo digo pensando en una de las cosas más notables que legó a la posteridad: su atormentada autobiografía. En ella queda descrito plenamente un mundo hoy en día inexistente, exterminado: el mundo cultural impulsado por la influyente e inmensa comunidad judía de Europa oriental. Yo me tropecé con la obra de Maimon haciendo caso a una de mis perversiones: la investigación sobre el escepticismo epistemológico. Concretamente, la del muy llamativo y descuidado movimiento escéptico después de Kant (y contra Kant). Maimon es un escéptico confeso. Pero también un filósofo trascendental. Lo que les voy a contar a continuación es parte del aspecto trascendental de su pensamiento. Quiero presentar su postura crítica respecto del concepto kantiano de cosa en sí como un buen pretexto para hacerlos conscientes del problema, no para convencerlos de alguna solución.

Maimon fue un pensador muy estimado por aquellos contemporáneos suyos que impulsaron el replanteamiento idealista radical de las cuestiones de la filosofía trascendental. Para Fichte, como se sabe, el mérito de Maimon en la historia de la filosofía post-kantiana es inapreciable.³ Los casos de Schelling y de Hegel han sido señalados por la literatura especializada.⁴ Podría muy bien pensarse que el carácter aporético de la filosofía trascendental de Maimon, y su defensa *sui generis* de un punto de vista escéptico, hayan actuado como motor que activó el ímpetu idealista especulativo alemán, muy orientado a *resolver* las paradojas de la filosofía kantiana, o a proponer construcciones teóricas no expuestas a dichas paradojas. Con todo, una interpretación de la filosofía de Maimon debe, a mi modo de ver, alejarse de la tendencia a creer que las tensiones de la filosofía trascendental se *resuelven* en las filosofías del idealismo alemán. Antes de ser necesaria esta resolución, puede entenderse muy bien la filosofía trascendental como una filosofía necesariamente en tensión, debido a su tarea propuesta y a sus presupuestos. Que ella tenga que avanzar en la dirección que le señaló el idealismo alemán, o tenga que verse como conde-

³ “En lo que a Maimon se refiere le digo lo que pienso: ante su talento mi respeto es ilimitado. Creo firmemente que incluso la Crítica kantiana en su totalidad, tal como ella es de lado a lado, y también así como Ud. la comprende, es derribada por él completamente. Todo eso lo ha hecho sin que nadie lo note, y, con todo, se mira su altura con desdén. Pienso que los siglos futuros se reirán amargamente de nosotros” (Carta de Fichte a Reinhold, primavera de 1795. En: Fichte 1964, 2, 275).

⁴ Cf. Frank 1997, 132; Verra 1976, 684; Moiso 1972, 70ss; Bergman 1967, cap. XIII. Friedrich Kuntze sugiere que “la culminación hegeliana de la lógica ‘objetiva’ en la ‘subjetiva’ se podría remitir, finalmente, a una directa influencia de Maimon.” Y añade, además, que “el modo del progreso dialéctico presupone tal vez la identidad maimoniana entre concepto y objeto del concepto” (Kuntze 1912, 345).

nada a retroceder, como lo indica Kuno Fischer, no es necesario.⁵ Podría ser perfectamente viable tomar a la filosofía trascendental como una filosofía en tensión. Quizás haya sido pensando en esto que Maimon cita a Shaftesbury al final del VT:

Los seres humanos aman tomar partido instantáneamente. No pueden permanecer en suspenso, la examinación los atormenta, quieren ser liberados de ella, así sea por medio de los términos más sencillos. (VT 444)

Y un poco más abajo evoca el espíritu de los talmudistas:

Los aprendices de la verdad no hallan paz, ni en ésta, ni en la vida futura. (*Id.*)

2. Maimon y el “noumenalismo causal”

Se suele asociar el nombre de Maimon con el de un idealismo total en el que no hay lugar para algo así como un residuo realista trascendental. Según esta interpretación, la concepción de una realidad externa subyacente a la afección sensorial, o sea, de una realidad subyacente a lo “empíricamente dado”, es abandonada por Maimon debido a su carácter absurdo, y lo que usualmente denominamos lo *real empírico dado* queda absorbido en este idealismo total, o también llamado “productivo” (*cf.* Frank 1997). Pero esta interpretación no es del todo correcta. Maimon sí considera, ciertamente, el concepto de una realidad trascendente (la causa de la afección) como un concepto ininteligible, pero de ese carácter ininteligible de dicho concepto no infiere que una mejor o más inteligible manera de explicar lo dado sea considerándolo como causado o producido por nosotros. Eso no sería más, en el fondo, que cambiar una ininteligibilidad por otra. Sobre esta ininteligibilidad del concepto de *cosa en sí*, entendida como realidad subyacente al fenómeno o, incluso, a la representación, es revelador el siguiente pasaje del artículo sobre “Verdad” en su *Diccionario de filosofía*:

Según el señor Kant la cosa en sí es aquello por fuera de nuestra facultad de conocimiento a lo que el concepto o la representación en esa misma facultad se refiere. Yo afirmo, en cambio, que la cosa en sí, en ese sentido, es una palabra vacía sin ningún significado, no solamente en cuanto la existencia de esa cosa no se puede probar, sino también porque no es posible hacerse nin-

⁵ *Cf.* Fischer 1900, 86-7. Pero esta es una versión más o menos *standard* de la interpretación de la evolución de la filosofía del idealismo alemán.

gún concepto de ella [...].

Pero ahí mismo, Maimon admite el carácter funcional e ideal regulativo del concepto de *cosa en sí*, con miras a resolver el problema de la "completud del conocimiento":

[P]ara mí, en cambio, la cosa en sí, y el concepto y la representación de una cosa, objetivamente, son uno y lo mismo. Sólo subjetivamente, es decir, en relación con la completud de nuestro conocimiento se distinguen uno de otro. (GW III, 185)⁶

No es que el idealismo de Maimon consista en *abolir* la cosa en sí como causa de la afección y, en concordancia con ello, en explicar el modo como es producido o construido subjetivamente lo que usualmente llamamos "dado", y a cuya causa atribuimos equivocadamente el carácter de lo real externo y empírico, sino que consiste, más bien, en una posición que sostiene que para la investigación filosófica o epistemológica no es relevante el problema de la causa de la afección o del origen de lo empírico dado. Esta es una de las ideas básicas del pensamiento de Maimon que quiero presentar a ustedes por su enorme valor, con miras a la comprensión adecuada de lo que sería el modo trascendental de filosofar.

En contraste con una investigación sobre el conocimiento interesada en la explicación causal (por ejemplo, algunas versiones de episte-

⁶ Sobre el papel regulativo del concepto de cosa en sí en Maimon ha insistido Atlas (1964, 20ss.), haciendo ver el parentesco con el rol que esta concepción jugó al interior del neo-kantismo. Por otra parte, este asunto de la "completud del conocimiento", o de la constitución objetiva completa (sin residuos) será uno de los temas centrales, si no el tema central, de la epistemología de Maimon. Es en relación con la posibilidad de una constitución objetiva completa que surgen, por una parte, una opción especulativa en la filosofía de Maimon, consistente en proponer una "hipótesis" que haga comprensible dicha completud; pero, por otra parte, una opción escéptica, íntimamente relacionada a la idea de que la realizabilidad de esa completud lleva forzosamente a una "antinomía del pensamiento" (Cf. GW III, 186; 193). J. Bransen (1989) ha querido mostrar, en conexión con esta idea de una "antinomía del pensamiento", que lo más característico de la epistemología de Maimon es la concepción según la cual la explicación del conocimiento es forzosamente antinómica o problemática. La sugestiva interpretación de Bransen, incomprensiblemente descuidada en la discusión actual sobre la obra de Maimon en Alemania, olvida en este punto, sin embargo, que Maimon propone sus hipótesis especulativas –que logran hacer explicable la completud del conocimiento– como solución de la antinomía. Esto es, permanecer en el escepticismo también será para él insoportable. Ahora bien puesto que la solución especulativa al problema de la completud del conocimiento tendrá ella misma un germen antinómico, es posible derivar de allí un nuevo cuestionamiento escéptico. Maimon tampoco puede descansar en el dogmatismo. Subrayar esta característica esencialmente inestable del pensamiento de Maimon es el objeto de mi interpretación en otro lugar (cf. Hoyos 2001, 281ss). Mucho de lo dicho en esta conferencia es extraído de la parte IV del citado estudio.

mología naturalizada), para la investigación epistemológica deben ser importantes y suficientes únicamente el concepto de un objeto intencional (objeto para la conciencia) y las condiciones de lo que Maimon llama "pensamiento real". Lo que pretende Maimon con su proyecto de filosofía trascendental es ofrecer una explicación de la relevancia de estos dos conceptos para la comprensión del fundamento del conocimiento verdadero. El programa de una filosofía trascendental, como lo comprende Maimon, se halla claramente expuesto y compendiado en lo que él llama "principio de la determinabilidad", el cual opera como *criterio* del, también llamado por Maimon, *pensamiento real*. Este principio también opera como *criterio material* (y no sólo formal) *de la verdad*. El *principio de determinabilidad* (en adelante, PD) reza:

El primer principio de todo pensamiento real, o pensamiento determinador de objetos, es el llamado por mí *principio de la determinabilidad*. Él se compone de dos principios subsidiarios: 1) uno relevante para el *sujeto* [de una proposición -LEH] en general: todo sujeto debe ser no sólo como sujeto, sino también en sí, un objeto posible de la conciencia; 2) uno relevante para el *predicado*: todo predicado debe ser no sólo en sí, sino como predicado (en relación con el sujeto) un objeto posible de la conciencia. Lo que no se conforma con esos principios puede ser un mero pensamiento *formal*, o incluso un pensamiento *arbitrario*, pero de ningún modo un pensamiento *real*. (VnL 20)

Lo primero que se ha de destacar en el PD es que en él se halla contenida una concepción del objeto como objeto intencional, o inmanente a la conciencia. Esta concepción es la otra cara de la moneda del concepto de pensamiento real, o pensamiento determinador de objetividad. Filosofía trascendental es, para Maimon, el punto de vista teórico que se ocupa de las condiciones a priori de un pensamiento objetivo. La formulación de esta idea básica, definitoria del punto de vista trascendental en filosofía, puede completarse mediante una demarcación con respecto de la lógica (formal) y de las ciencias empírico-naturales: la primera se refiere a un "objeto indeterminado" y las segundas a "objetos determinados por la experiencia." (VT 3.) De modo que el "objeto de la filosofía trascendental" no es ni tan indeterminado como el objeto de la lógica, o como lo que Maimon llama *objeto lógico*;⁷ ni tampoco tan determinado como el, o los, objetos específicos del conocimiento empírico particular.

La posición de Maimon respecto de la causa noumenal, o real tras-

⁷ "Un objeto lógico es tan sólo el concepto de una cosa en general que no es determinada ni por condiciones a posteriori, ni por condiciones a priori" (GW I, 600-1).

cidental, de la afección es, antes bien, una posición escéptica; esto es, una posición que no toma partido ni por una negación ni por una afirmación de la existencia de dicha causa, pues el problema en cuestión se tiene como indecible.⁸ Esto supone, por supuesto, que se acepte que hay un problema y no que se descarte *ipso facto* su planteamiento por ser considerado como sin sentido. Y la aceptación del problema depende de la aceptación de lo empíricamente “dado”. Lo que es un contrasentido en el noumenalismo causal y substancial no es el hecho de que él constituya una alternativa para explicar el problema de lo dado, sino que esa alternativa es absurda, ininteligible: decir que la materia del conocimiento es causada por algo que escapa al conocimiento no tiene sentido. No es, en cambio, un sin sentido suponer que lo dado es causado, pero que la determinación de la causa de lo dado escapa a nuestro conocimiento finito o dependiente de lo “dado”. Lo importante aquí, a mi modo de ver, es que el carácter indecible del problema de la causa de lo dado depende del punto de vista trascendental adoptado por Maimon; el cual punto de vista es, a su vez, por supuesto, coherente con un punto de vista crítico kantiano: si el problema del origen causal de lo “dado” trasciende los límites de una concepción del objeto del conocimiento y del pensamiento (también de la inteligibilidad), entendido como inmanente a la conciencia, entonces se trata de un problema que no se puede resolver en términos filosófico trascendentales. Hasta ahí tenemos, de algún modo, una posición genuinamente kantiana. Lo que es novedoso en Maimon es la sugerencia de que dicho problema es del todo irrelevante para la teoría del conocimiento y de las condiciones objetivas del conocimiento. Más aún, resultará ser también un problema irrelevante para la explicación de lo dado.

Hay varios pasajes de la obra de Maimon de los que se sigue inequívocamente este carácter indecible del problema del origen causal de lo dado. No se los citaré, ustedes me creen que Maimon piensa así. Más importante que esta indecisión escéptica con respecto al noumenalismo causal y su carácter ininteligible es, para lo que me interesa mostrarles en esta conferencia, la idea de su irrelevancia para la epistemología. Y esto es muy característico del punto de vista trascendental adoptado por Maimon. En su obra tardía, *Investigaciones críticas*, Philaletes (Maimon) le dice a Critón (Kant):

Usted debería evitar la palabra afectar, que significa un padecer [*Leiden*] por el efecto de una causa externa [...], ya que aquí no se puede tratar de aquello por lo cual un conocimiento es causado,

⁸ Sobre el escepticismo de Maimon en este punto también ha insistido Engstler (1990).

sino que se trata, más bien, de lo que está contenido en él. (GW VII, 67)

Cualquier pretensión de explicar causalmente el origen de nuestro conocimiento, y de nuestras representaciones, debe ser abandonada si se quiere ser fiel al concepto de una filosofía trascendental. Y esto no sólo por razones que incumben a la crítica del conocimiento, es decir, por habérnoslas, con esa pretensión, con una investigación que trasciende los límites de lo que puede ser investigado legítimamente, sino porque ella no es relevante epistemológicamente. En lugar de ser una explicación de las causas o de las facultades (*Vermögen*), fuerzas (*Kräfte*), o del origen del conocimiento, la filosofía trascendental se orienta a la explicación de los principios de posibilidad (*Gründe der Möglichkeit*) del conocimiento y la objetividad. Un principio de realidad (*Grund der Wirklichkeit*) puede explicarse, para Maimon, quizás “cósica” y causalmente por referencia a fuerzas o poderes (*Vermögen*) que actúan físicamente. Pero éste no es el caso de los “principios de posibilidad” o de las “condiciones de posibilidad”, que es lo que propiamente interesa en la investigación epistemológica.

Principio de posibilidad –escribe Maimon– significa lo general (determinable), sin lo cual lo particular (determinado) no puede tener lugar en la conciencia. Así, por ejemplo, la representación del espacio es el principio o fundamento de posibilidad de un triángulo. (VnL 334)

Así como la filosofía trascendental halló en la representación del espacio un principio o condición de posibilidad de la representación determinada del triángulo –pero no una causa productora–, asimismo debe ocuparse ella de la investigación de las condiciones del pensamiento real de objetos.

Maimon ilustra su idea de la irrelevancia de la investigación causal-noumenal para el punto de vista trascendental –único punto de vista válido epistemológicamente, debido a que sólo una concepción del objeto del conocimiento como inmanente a la conciencia puede ser comprensible–, por medio de una analogía con el sistema newtoniano de la atracción universal. La fuerza de atracción universal no debe entenderse como una causa de la atracción sino como “el modo universal, o las leyes, según las cuales sucede la atracción” (VnL 335), o como “el modo de actuar universal, determinado por leyes, de la atracción” (VnL 347). La fuerza de atracción queda determinada, “según su esencia”, por la ley, “de que los cuerpos en general se atraen mutuamente en proporción directa a sus masas y en proporción inversa a los cuadrados de sus distancias” (*Ibd.*) Hasta qué punto atrae el cuerpo X al cuerpo Y realmente, es algo que no es determinado por la ley. Mucho menos queda determinada la causa de la atracción universal

misma. Pero para el conocimiento de su forma de actuar, que es lo que conoce el físico newtoniano y lo que le interesa, esto es irrelevante.

De modo análogo, la filosofía del conocimiento no está interesada en resolver el problema de *si* el sujeto de conocimiento *causa* o *produce* las estructuras fundamentales de la objetividad, ni de mostrar *cómo* sería esa producción causal; sino que ella se orienta más bien a la explicación de las condiciones que hacen posible a la conciencia establecer objetividad. No ganamos nada en orden a explicar cómo se constituye la objetividad de nuestros conocimientos o actos de conciencia con suponer (o dejar de suponer) que hay una *cosa en sí* subyacente a los fenómenos, o que opera como causa de nuestras representaciones. El concepto de una realidad trascendente que presuntamente debe subyacer a nuestro conocimiento o que tiene algo que ver (como causa) con el origen de éste, no juega ningún papel a la hora de querer distinguir qué sea objetivo y qué sea subjetivo en este conocimiento. Esta es, a mi modo de ver, una de las ideas distintivas de lo que podría llamarse *modo idealista-trascendental* de filosofar. Ya lo hallamos en Kant, por supuesto, pero quizás no formulado con la fuerza y decisión de Maimon:

Si se ha de distinguir lo *objetivo* de lo *subjetivo* en el conocimiento (distinción que es de gran importancia en toda la filosofía), no debemos buscar el *fundamentum divisionis* en la causa [*Grund* (en la fuente: *Quelle*)], sino en el conocimiento mismo." (VnL 119)

En este orden de ideas, la caracterización que –claramente en contra una interpretación causal del conocimiento– hace Maimon de la *KrV* es una excelente muestra del modo como este último concibe la idea de una filosofía trascendental:

La *KrV* no determina ningún ser como *sujeto* y *causa* del conocimiento, sino que investiga lo que está contenido en el conocimiento mismo. Ella acepta como *factum* [hecho] *de la conciencia* que los *juicios sintéticos*, de los que realmente hacemos un uso, se refieren a *objetos de la experiencia*, y busca la posibilidad de hacer comprensible eso a partir del concepto de un *objeto de experiencia* en general. Que tenemos *objetos de la experiencia* no es, para ella, una *hipótesis*, sino un hecho, y el modo como de ahí se siguen juicios sintéticos es, según ella, *demostrable*. (VnL 354)

Para Maimon, esa renuncia a dar una explicación causal del origen de nuestro conocimiento es lo que distingue el modo crítico de filosofar con respecto al dogmático (*cf. Ibid.*). Maimon presenta esta caracterización en contra de una interpretación causal del conocimiento como la que subyace a la crítica de Schulze (Enesidemo) a la filosofía trascendental. Esta crítica estaba, a su vez, dirigida al desarrollo dado

por Karl L. Reinhold a la filosofía de Kant.⁹ La renuncia a ocuparse de problemas relacionados con el noumenalismo causal, debido a su irrelevancia epistemológica, se extiende también, como es obvio, a la esfera subjetiva. Es decir, el concepto de una causa noumenal de las representaciones es irrelevante epistemológicamente, tanto si se piensa en relación con una cosa en sí externa, como si se lo considera en relación con el yo.

La filosofía trascendental se ocupa de las condiciones del pensamiento real u objetivo. La objetividad del pensamiento, o la objetividad de cualquier acto de conocimiento, sólo puede ser investigada con sentido al interior del ámbito de la conciencia, pues todo lo que puede ser considerado, *prima facie*, como exterior a ella, es indeterminable. Los estándares de determinabilidad objetiva son, pues, definidos necesariamente como inmanentes a la conciencia. Pero al interior de la conciencia ocurren muchas cosas y también muchas que pueden ser consideradas como pensamiento. ¿Cómo identificar de entre estas acciones subjetivas y más o menos conscientes las que pueden ser llamadas objetivas? Maimon pretende haber hallado en el PD el criterio para establecer esa identificación. El PD es una clave a priori para la identificación de un pensamiento con posible referencia objetiva. El pensamiento así identificado a priori no debe ser ni muy indeterminado, como en el caso del pensamiento lógico, ni tan determinado y concreto como, por ejemplo, el pensamiento en este bolígrafo particular. Pues de lo que se trata es de hallar un “indicador de objetividad” lo suficientemente general (o indeterminado, él mismo) como para que permanezca como constante a través de las múltiples variaciones individuales y contingentes, sin confundirse con un particular determinado (o muy determinado); pero lo suficientemente determinado, él mismo, como para que se pueda, por así decir, constatar en ellas como invariante. La filosofía debe hacer malabarismo entre estos dos extremos para definir su objeto.

Con el propósito de establecer su caracterización del “pensamiento real”, Maimon cree necesario contrastar éste con el “pensamiento puramente formal”, por un lado, y con el “pensamiento arbitrario”, por el otro. El PD da a la vez la clave para identificar al primero y para distinguirlo de los otros dos.

El PD establece que hay dos tipos básicos de objetos de la conciencia: el sujeto y el predicado. No sólo se está reconociendo con ello el carácter intencional de los objetos, como ya se ha dicho, sino también el carácter proposicional del pensamiento objetivo. Todo lo que hace

⁹ Presentar las ideas de Maimon en el contexto histórico de esta polémica excede los límites de esta conferencia. Me ocupo de ello en el ya mencionado estudio en la nota 6. El lector puede encontrar una buena versión de esta polémica en Beiser 1993.

el PD es establecer una regla del comportamiento del sujeto y otra del comportamiento del predicado, como objetos de la conciencia. La regla del comportamiento (objetivo) del sujeto dice que éste puede ser *en sí* un objeto de la conciencia; o mejor, que puede ser pensado *por sí mismo*. Se trata de la regla de la independencia del sujeto. La regla para el comportamiento (objetivo) del predicado dice, en cambio, que éste no puede ser en sí un objeto de la conciencia, sino que el predicado depende del sujeto; o sea, que el predicado no puede ser pensado sin el sujeto. Se trata de una dependencia unilateral. Cuando en una proposición no respetamos estas dos reglas, podemos tener, ciertamente una proposición, así como también objetos de la conciencia expresados en ella, pero esta proposición no estaría conteniendo, ni expresando, criterios de la determinación objetiva, es decir, no estaríamos en ese caso pensando algo que pueda ser tenido como real. La mejor forma de comprender por qué sucedería tal cosa es comparando los dos tipos de relación establecidos en las reglas mencionadas (relación de independencia del sujeto y relación de dependencia del predicado respecto del sujeto) con los únicos otros dos tipos posibles de relación de los objetos de la conciencia, para Maimon; a saber: el de la dependencia mutua y el de la independencia de ambos entre sí.

Aunque la relación de dependencia mutua entre el objeto de conciencia que hace las veces de sujeto y el que hace las veces de predicado en un acto proposicional no es forzosamente una relación entre objetos idénticos, es llamada por Maimon formal (*cf. VnL 23*). El ejemplo del que se vale es el de la relación entre el concepto de causa y el de efecto. Son dos conceptos no idénticos, pero de tal naturaleza que ninguno de los dos puede ser pensado sin el otro (*cf. VnL 22*).

La independencia de dos objetos de la conciencia uno respecto del otro no determina, en cambio, ninguna "conexión objetiva porque, en cuanto que los objetos a conectar son objetos de la conciencia independientemente uno del otro, no pueden contener ningún fundamento para esa conexión" (*VnL 23*).

La relación de dependencia unilateral establecida en el PD da la indicación a priori del pensamiento real o de una "conexión de la multiplicidad en la unidad de una conciencia, la cual conexión se refiere a objetos determinados" (*Ibd.*). Esto es así, para Maimon, porque el hecho de que un miembro de la relación, o "lo múltiple que se va a conectar", no pueda ser pensado sin el otro, indica que la conexión de ambos miembros tiene una "razón objetiva" (*einen objektiven Grund*). El miembro independiente de la relación, el sujeto, es "lo determinable". El miembro dependiente, el predicado, constituye, a su vez, "la determinación" (*VnL 25*).

Una razón objetiva, o un fundamento objetivo, no es una mera razón lógica sino que es una razón de conocimiento en la que se establece una relación de *subordinación* entre dos miembros: el fundado y el fun-

damento. Esta relación no es simétrica sino unilateral. En la proposición: “un triángulo puede ser un triángulo rectángulo”, se está estableciendo este tipo de relación. “Triángulo” es fundamento o condición de posibilidad de “triángulo rectángulo”, pero no al revés; esto es: “triángulo rectángulo” no es fundamento o condición de posibilidad de “triángulo”. En otras palabras, para que haya un triángulo rectángulo debe haber un triángulo, pero para que haya un triángulo no es necesario que haya un triángulo rectángulo, pues podría haber un triángulo cualquiera sin que haya triángulos rectángulos, mientras que no podría haber triángulos rectángulos si no hay triángulos. Por contra, cuando digo: “un triángulo rectángulo es un triángulo”, o: “un triángulo rectángulo es rectángulo” (cf. *VnL* 26), no estoy estableciendo ningún tipo de relación de subordinación, sino que estoy formulando una trivialidad, una tautología. Aquí tenemos el tipo de simetría característico de la “relación formal”. En el sujeto está contenido todo, y más, de lo que se halla contenido en el predicado. Si hay en general una razón para esta atribución, no se trata de una razón objetiva de conocimiento sino de una razón meramente lógica que depende, en el fondo, del principio de contradicción. O sea, no depende propiamente del principio de razón. En realidad, aquí no hay razón.

En un tercer ejemplo: “el triángulo es verde”, tengo otro tipo de relación entre términos en una proposición que se caracteriza por no ser ni de subordinación ni de coordinación (o simétrica). Se trata de dos términos que son puestos en relación de una manera fortuita. En otras palabras: para que los términos sean puestos en relación no se requiere de ninguna razón o fundamento: “El pensamiento arbitrario no tiene ninguna razón o fundamento, y por eso no es ningún pensamiento en realidad” (*VnL* 24).

Con esto tenemos los tres tipos de relación proposicional entre objetos de la conciencia: Maimon cree que con estos tres tipos de relación entre objetos de la conciencia quedan establecidos al mismo tiempo “los tres criterios, por los cuales reconocemos y distinguimos entre sí tres tipos de pensamiento: el *real*, el *formal* y el *arbitrario*” (*Ibd.*).

La filosofía trascendental ubica su foco de atención en el estudio de la relación de *subordinación unilateral*, ya que ésta es la única que da la indicación de un pensamiento objetivo:

Pero en atención a los objetos a los cuales se refiere el conocimiento, se puede en todo caso conocer la condición, y se puede distinguir de lo condicionado por ella. El conocimiento general es el *fundamento* o la *condición* de los particulares comprendidos bajo él. (*VnL* 21)

Para el propósito de esta conferencia es suficiente la presentación hecha hasta aquí del PD como criterio del pensamiento real. Después de haber mostrado, por una parte, la irrelevancia del concepto de una

realidad en sí para establecer un criterio de objetividad de nuestro conocimiento y de nuestros actos determinados (proposicionales) de conciencia, y después de haber examinado el principio que da la clave para identificar la referencia de un conocimiento a objetos, podemos formular el resultado al que tiende el análisis del aspecto trascendental de la filosofía de Maimon. A saber: el objeto al que un pensamiento real se ha de referir es un *objeto ideal*, o constituido en la unidad de la conciencia por medio de reglas inmanentes a ella. Dicho en otras palabras: una explicación trascendental del fundamento de la referencia objetiva sólo puede tener lugar bajo la renuncia a tender un puente entre los indicadores de objetividad inmanentes a la conciencia y la llamada realidad empírica. Esta es una opción hasta cierto punto escéptica, pero que ha de ser tomada si se es consecuente filósofo *trascendental*.

3. Una idea bastante especulativa

Hay otra idea de Maimon de la que les voy a hablar un poco y que está muy relacionada con todo lo anterior. Se trata del pensamiento de que las dificultades que tiene la filosofía trascendental con el asunto de la cosa en sí están también ligadas a la distinción kantiana entre entendimiento y sensibilidad, y, obviamente, al hecho de que Kant no cuenta con una teoría comprensible de la afección sensible. Maimon propone una teoría que él llama de los diferenciales, o a veces de los infinitesimales de la sensación, para explicar la afección sensible y así poder solucionar el problema de la afección causal (noumenal). Esta teoría es de origen leibniziano. No voy a entrar en los detalles de la teoría, que Maimon presenta de un modo bastante confuso y especulativo, sino sólo les presentaré el motivo (kantiano) que la origina, así como también su rasgo general. Mi propósito es tratar de hacerlos conscientes del problema que ve Maimon y que quiere solucionar con dicha teoría.

La teoría de los diferenciales sostiene que entre la sensibilidad y el entendimiento, entre la capacidad de captar datos y la de conceptuar, o identificar conceptualmente esos datos, no hay una diferencia *esencial*, sino *gradual*: la percepción sensible no es más que intelección confusa, por así decirlo. Ahora bien, la identificación conceptual de lo dado se da por aproximación a un límite y lo dado es relevante epistemológicamente en la medida en que se aproxime a él. Cuando no se aproxima, no es relevante.

Esta teoría de los diferenciales es propuesta por Maimon para dar solución a un problema que la filosofía kantiana había dejado sin resolver. A saber: la respuesta a la pregunta *quid juris*: con qué derecho aplicamos nuestros conceptos a priori a datos empíricos. Maimon

piensa que uno de los grandes déficits de la filosofía crítica consiste en haber planteado este problema sobre la base de un supuesto que no permite solucionarlo. En términos kantianos, la cuestión de la objetividad de las categorías sólo se resuelve cuando se muestra la referencia de éstas a objetos dados empíricamente; pero éstos, a su vez, son dados a la sensibilidad, que es una facultad de conocimiento receptiva y completamente distinta, o heterogénea, con respecto al entendimiento, esto es, a la facultad de llevar la diversidad a una unidad consciente. El supuesto de una heterogeneidad tan radical entre ambas facultades de conocimiento cierra toda vía de posible comunicación o contacto entre ellas. Con el objeto de solventar esta dificultad fue que Kant propuso su teoría del Esquematismo, también increíblemente oscura y comprimida. De acuerdo con esa teoría, los esquemas son elementos de la imaginación de carácter temporal. Este carácter temporal del esquema constituye el aspecto homogéneo que hace posible una correlación entre la sensibilidad y el entendimiento, o mejor, que hace posible la conexión de las categorías, como indicadores básicos de la unidad de la conciencia en juicios, con intuiciones.

Ni esta teoría del Esquematismo, ni el argumento de la Deducción Trascendental –que pretende dar solución al problema de la legitimidad del uso empírico de las categorías del entendimiento (*quid juris*)–, le parecen a Maimon soluciones satisfactorias al problema de la explicabilidad del conocimiento empírico. La razón básica de esta insatisfacción sigue estando, pese a todos los esfuerzos kantianos en contra, en el “problema de la heterogeneidad”, o en el problema que surge del irreconciliable dualismo kantiano entre receptividad y espontaneidad.

La teoría de los diferenciales de Maimon quiere ser una explicación del conocimiento empírico, pero también una explicación coherente de lo “dado”, uno de los dolores de cabeza del kantismo. En esa medida, es también una propuesta de explicación de la relación entre la mente y el mundo. Todo esto lleva a que esté relacionada con el espectro de problemas próximo al noumenalismo kantiano; así sea críticamente. El modo de relación de la teoría de los diferenciales con respecto al espectro de problemas derivado del noumenalismo kantiano, es semejante al ya anotado arriba en la exposición del aspecto trascendental de la filosofía de Maimon: el noumenalismo (sea causal, sea substancial) ni tiene sentido, ni es relevante para la explicación de lo empíricamente dado. Y esto es muy diferente a sugerir que lo “dado” es “producción”, o que es creado ideal y subjetivamente. De lo que se trata es de ver el tipo de relación en que se halla la teoría con el asunto de la cosa en sí, o con el asunto del realismo metafísico. Una teoría de la producción subjetiva de lo dado no se le puede achacar a Maimon, como suele ser el caso en la interpretación de su obra, muy in-

fluenciada por la lectura que hizo Fichte de ella. La explicación de lo dado ofrecida por Maimon quiere mostrar, más bien, que lo dado sólo es relevante epistemológicamente cuando “surge” a una conciencia. Y este surgimiento es gradual. Sólo cuando hay algún grado de conciencia de lo dado se puede decir que lo dado es relevante epistemológicamente. Cuando no hay grado de conciencia, lo dado es irrelevante epistemológicamente, pues ningún grado de conciencia significa ningún grado de determinación. Veamos un poco más sobre esto.

4. El mito de lo dado y la metáfora del espejo

Si se toma la solución especulativa que Maimon da a la cuestión *quid juris* no sólo como solución al problema de la comprensibilidad de la experiencia, entendida ésta en términos kantianos, sino como explicación del problema más amplio de la relación entre la mente y el mundo, encontramos en ella una crítica muy notable al representacionalismo y un amago de explicación filosófica muy sugestiva del problema de lo dado.

Ante todo, hay que tener en cuenta que la propuesta leibniz-wolffiana, o especulativa, de Maimon al problema de la relación mente-mundo, allende las fronteras de la situación heredada de Kant (la pregunta *quid juris*), no es más que una propuesta de solución al problema de la *percepción*. Dicho brevemente: no es que Maimon sostenga que sin los diferenciales o “elementos de la intuición” no puede haber solución al problema de la experiencia, sino que él pretende ir más lejos y lo que sostiene es que sin ellos no podría haber percepción. Esto parece ser más radical y básico, en lo que a la relación de la mente con el mundo se refiere, porque la experiencia, como Kant la concibe, esto es, como correlación de las percepciones según leyes *necesarias*, puede ser negada mediante un expediente como el propuesto por Hume (la experiencia es mera *asociación contingente* de percepciones); pero el hecho de tener percepciones o de percibir, en cambio, no puede ser negado por medio de ningún expediente de tipo escéptico.

La idea básica de Maimon es que la percepción sensorial, en cuanto tal, requiere de conciencia. Si la conciencia opera mediante funciones (conceptuales) de unidad, entonces debe haber un elemento homogéneo con esta función de unificación en aquello que es “recibido” sensorialmente, tal que permita recibirlo o percibirlo. Este elemento es ofrecido por los “diferenciales”. Como éstos son de naturaleza ideal (y no real-material), puede tomarse como obvio que el principio de homogeneidad es ofrecido por la conciencia. En otras palabras: la captación de lo dado, o la percepción, sólo es posible en cuanto se presenta, o es reducible de algún modo, a la conciencia. Esta no se da, para Maimon, de un solo golpe, sino en grados, o sea, en el tiempo. Hasta

aquí el núcleo básico de la propuesta.

Lo más notable de esta propuesta reside, a mi modo de ver, en ofrecer una explicación filosófica del realismo directo o realismo del sentido común, atacando el núcleo mismo que da origen, y cierta plausibilidad, al proyecto de una filosofía del sentido común. Este núcleo no es otro que la oposición al representacionalismo moderno y a todas sus dificultades internas. Lo que deseo sostener es que la explicación especulativa de la percepción, propuesta por Maimon, es, ciertamente, una explicación idealista de la percepción, pero siempre y cuando el idealismo se entienda como explicación del realismo directo o como modo de hacer comprensible este realismo, y no como teoría representacionalista de la percepción en el sentido de la tradición lockeana (*"the ways of ideas"*).

Para Maimon, el representacionalismo está basado en una dualidad que no es comprensible; a saber: la dualidad representación-contenido de la representación. Esta incomprendibilidad depende del ya varias veces mencionado problema de la heterogeneidad: se desea que las representaciones (con valor objetivo) correspondan a un contenido heterogéneo respecto de ellas. A esto se suma, además, el hecho de que usualmente se agrega a este modelo representacionalista un componente causal. Esto es sobre todo muy ostensible en el caso de la percepción. El "contenido" de la percepción, como representación, es "dado". Ya la misma voz pasiva sugiere el origen causal externo.

La formidable sugestión de Maimon consiste en proponer una teoría de la percepción no-representacionalista, la cual, a su vez, descarta como irrelevante cualquier consideración de lo dado, como tal, con sus implicaciones causales. La expresión "representación sensible" (*sinnliche Vorstellung*) es, en realidad, una expresión equívoca que debe ser rechazada ya que ella sugiere que la mente "hace" para sí algo presente que no está en realidad presente.¹⁰ Maimon propone que se hable, más bien, de "*Darstellung*", de presentación. Esta, por cierto, es una propuesta que vale no sólo para la representación sensible o para la percepción (*Wahrnehmung*).

"*Darstellung*" (presentación) quiere decir presentación a la conciencia. Una característica esencial de la conciencia es que ella es actividad, al punto que a ella sólo le puede ser dado lo que ella misma puede *presentar* a sí misma. Supóngase un caso en el que *algo* es dado sin que esté sometido a las condiciones de presentación de la conciencia. En ese caso decimos que es "inconsciente" o que su grado de conciencia es = 0. También podemos decir, según la sugerencia de Maimon, que la actividad de la conciencia es = 0, esto es, que *sufrimos* (*leiden*), en el sentido de "sufrimos una afección". Este grado = 0 de la actividad de

¹⁰ Maimon habla de un "Gegenwärtigmachen dessen, was nicht gegenwärtig ist [hacer presente lo que no está presente]" (VT 30).

la conciencia es sólo hipotético o ideal, pues grado 0 de conciencia significa ninguna actividad de conciencia, o sea, ninguna conciencia. En otras palabras: la suposición de algo “dado”, sin que esté sometido a condiciones de presentación *de* y *en* la conciencia (que es actividad) es la suposición de *nada*, en el sentido de “nada determinado” por la conciencia:

Sensación es una modificación de la facultad de conocimiento, la cual sólo ocurre realmente a través de un padecer [*Leiden*] (sin espontaneidad). Pero eso es sólo una idea, a la cual nos acercamos por disminución de la conciencia, pero que nunca podemos alcanzar, porque la falta de conciencia es = 0 y, por consiguiente, no puede ser una modificación de la facultad de conocimiento. (VT 168)

No es que Maimon niegue que haya algo “dado”, sino que sus intuiciones apuntan, más bien, a mostrar la irrelevancia de este supuesto mientras esto dado sea considerado como algo independiente de las condiciones de su presentación (*Darstellung*) consciente. El supuesto de algo “dado”, independientemente de esas condiciones, es el supuesto de algo tan indeterminado como una fórmula vacía. La idea de lo “dado”, independientemente de sus condiciones de presentación y de determinación conscientes, es una idea irrelevante filosóficamente; valdría decir, es una ilusión.

La teoría representacionalista de la percepción, además de establecer una especie de relación reflejo entre el objeto y ésta última, la cual no puede ser verificada –pues habría que salir de la relación entre ambas para poder compararlas a ambas, lo cual es imposible–; además de eso, digo, supone que las percepciones sensibles, las intuiciones, “son meras modificaciones de nuestro yo, las cuales son causadas por él mismo, como si ellas fueran causadas por un objeto totalmente diferente” (VT 202).

Esta concepción representacionalista causal de la percepción –compartida por el idealismo trascendental– es considerada por Maimon, como dije, como una ilusión, la cual no ha de ser aceptada aun cuando sí pueda ser explicada. El pasaje en el que Maimon explica el modo como se presenta en nosotros esa ilusión constituye un momento especialmente brillante de su pensamiento y merece ser citado *in extenso* sobre todo por su contenido crítico contra el representacionalismo moderno. Para dar a entender su punto de vista crítico, Maimon se vale, de modo muy notable, de la metáfora de la mente como espejo, de tanta resonancia en la filosofía contemporánea. La ilusión representacionalista se puede presentar del siguiente modo:

La representación de los objetos de la intuición en el tiempo y el espacio son semejantes a imágenes que son producidas en un

espejo por el sujeto trascendental de todas las representaciones (el yo puro, pensado a través de su forma pura). Parece, sin embargo, como si ellas vinieran de atrás del espejo, es decir, que provinieran de objetos que son diferentes a nosotros. Lo empírico (lo material) de las intuiciones es real (como los rayos de luz), dado por algo fuera de nosotros y diferente de nosotros. Pero uno no debe dejarse confundir por la expresión fuera de nosotros, como si estuviera en una relación espacial con nosotros, sino que ese fuera de nosotros significa sólo algo en cuya representación no somos conscientes de ninguna espontaneidad, eso es, se trata, en relación con la conciencia, de un mero padecer, pero no de una actividad en nosotros. (VT 202s.)

De ahí que no tenga relevancia epistemológica.

Les he dado algunas puntadas sobre la problemática de la “cosa en sí” después de Kant y sobre la ingeniosa solución idealista propuesta por Salomon Maimon a ese lío. Mi intención sólo era hacerlos conscientes del lío mismo. Ojalá algo se haya logrado en esa dirección. Pero este es un capítulo largo de la historia de la filosofía moderna que aún, me parece, no se ha terminado de escribir. Eso me recuerda un pasaje de la novela *Hambre*, de Knut Hamsun. El personaje principal, un tipo bastante angustiado por problemas filosóficos, se levanta un día resuelto a refutar todos los sofismas de Kant. Pero desiste después de un rato en su empeño, por no haber podido encontrar un lápiz. ¿Pasará algo semejante desde hace dos siglos?

Bibliografía

- Adickes, E. (1977) [1924]. *Kant und das Ding an sich*. Hildesheim - New York: Olms.
- Allison, H. (1976). “The Non-Spatiality of Things in Themselves for Kant”. En: *Journal of the History of Philosophy* 14, 313-21.
- (1983). *Kant's Transcendental Idealism. An Interpretation and Defense*. New Haven - London: Yale UP. (Edición castellana: *El idealismo trascendental de Kant: una interpretación y defensa* [trad. D. M. Granja]. Barcelona - México: Anthropos, 1992.)
- Atlas, S. (1964). *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon*. The Hague: Nijhoff.
- Beiser, F.C. (1993). *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Cambridge, Mass. - London: Harvard UP.
- Bergman, S.H. (1967). *The Philosophy of Solomon Maimon* (trad. del hebreo por Noah J. Jacobs). Jerusalem.
- Bransen, J. (1989). *The Antinomy of Thought. Maimonian Skepticism and the Relation between Thoughts and Objects*. Utrecht.

- Engstler, A. (1990). *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*. Stuttgart - Bad Cannstatt: Frommann - Holzboog.
- Fichte, J.G. (1964). *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften* (ed. R. Lauth & H. Jacob con colaboración de M. Zahn & R. Schottky). Stuttgart: Frommann - Holzboog.
- Fischer, K. (1900). *Fichtes Leben, Werke und Lehre*. T. 6° de: *Geschichte der neueren Philosophie*. Heidelberg: Winter.
- Frank, M. (1997). "Unendliche Annäherung" *Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. Suhrkamp. Frankfurt.
- Hoyos, L.E. (2001). *El escepticismo y la filosofía trascendental. Estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*. Bogotá: Siglo del hombre - Universidad Nacional.
- Jacobi, F.H. (1980). *Werke*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant, I. (1956) [KrV]. *Kritik der reinen Vernunft*, según la primera y segunda edición original (ed. R. Schmidt). Hamburg: Meiner.
- (1902) [AA]. *Kants gesammelte Schriften* (ed. por la Academia Prusiana de las Ciencias). Berlin.
- Kuntze, F. (1912). *Die Philosophie Salomon Maimons*. Heidelberg: Winter.
- Maimon, S. (1912) [1794] [VnL]. *Versuch einer neuen Logik. Nebst angehängten Briefen des Philaletes an Aenesidemus*. Berlin. (Reimpresión: Berlin, ed. por la Kant-Gesellschaft.)
- (1963) [1790] [VT]. *Versuch über die Transzendentalphilosophie*. Berlin. (Reimpresión: Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.)
- (1965-76) [GW]. *Gesammelte Werke*. Siete tomos (ed. V. Verra). Hildesheim - New York: Olms.
- Moiso, F. (1972). *La filosofia di Salomone Maimon*. Milano: Mursia.
- Prauss, G. (1974). *Kant und das Problem der Dinge an sich*. Bonn: Bouvier.
- Strawson, P.F. (1966). *The Bounds of Sense. An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London - New York: Methuen. (Edición castellana: *Los Límites del sentido* [trad. C. Thiebaut]. Madrid: Revista de Occidente, 1975.)
- Verra, V. (1976). *Nachwort*. En: Maimon (1965-76), t.7, 681-719.