

## **Indeterminación y entendimiento infinito en Kant y**

**Maimon**

*Indeterminacy and Infinite Understanding in Kant and*

*Maimon*

PABLO PACHILLA\*

CONICET-UBA, Argentina

### **Resumen**

El presente artículo se propone analizar el concepto de entendimiento infinito tal como es presentado por Salomon Maimon en el *Versuch über die Transzendentalphilosophie* y por Kant en los parágrafos §§76-78 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. Nos guiará la hipótesis de que Kant pudo haberse visto influenciado por Maimon, tanto en la formulación de dicho concepto como en el modo de abordar el problema que este viene a resolver, a saber, el de la indeterminación material de los objetos de la filosofía trascendental. La comparación entre los planteos de ambos filósofos servirá para poner de relieve una problemática común. Sostendremos que, mientras que Kant ya había considerado un concepto de entendimiento infinito en la primera *Crítica*, es solo a partir del problema de la indeterminación que defenderá, luego de leer el manuscrito de Maimon, un uso crítico de dicho concepto.

### **Palabras clave**

Kant, Maimon, entendimiento infinito, indeterminación, *Zweckmäßigkeit*

---

\* CONICET-UBA. E-mail: [pablopachilla@gmail.com](mailto:pablopachilla@gmail.com)

### Abstract

The aim of this paper is to analyze the concept of an infinite understanding, such as it is presented by Salomon Maimon in the *Versuch über die Transzendentalphilosophie* and by Kant in the paragraphs §§76-78 of the *Critique of the Power of Judgment*. We will be guided by the hypothesis that Kant might have been influenced by Salomon Maimon, both in construction of the aforementioned concept and in the way of dealing with the problem that it comes to solve, that is, indeterminacy. The comparison between both philosophers' outlines will serve to emphasize a common quandary. We will hold that, whilst Kant had already considered a concept of an infinite understanding in the first Critique, it is only in regard to the problem of indeterminacy that he will defend, after reading Maimon's manuscript, a critical use of the said concept.

### Key-words

Kant, Maimon, infinite understanding, indeterminacy, *Zweckmäßigkeit*

[...] durch das Allgemeine unseres (menschlichen) Verstandes ist das Besondere nicht bestimmt [...] <sup>1</sup>  
Immanuel Kant

En abril de 1789, mientras en París se preparaba la primera reunión de los *États-Généraux* en 175 años, y del otro lado del océano George Washington era elegido Presidente, el prominente intelectual berlinés Markus Herz reenviaba a Königsberg el manuscrito de un ignoto pensador, al que describía como uno de los pocos habitantes de la Tierra en haber comprendido tan bien al destinatario de la carta. Immanuel Kant se encontraba redactando su tercera *Crítica*, y no estaba con ánimos de multiplicar frentes de batalla desperdiciando sus últimos años de lucidez. A pesar de su extensa respuesta a Herz, no respondería directamente a ninguna de las cartas que Salomon Maimon, el autor de dicho manuscrito, le enviaría a lo largo de diez años.

Más allá de esta aparente impermeabilidad, existen problemáticas comunes entre el *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, cuya versión preliminar constituía el manuscrito en cuestión, y algunos puntos de la *Kritik der Urteilskraft*, ambos publicados

---

<sup>1</sup> “[...] través de lo universal de nuestro entendimiento (humano) lo particular no es determinado [...]”. KU, AA 05: 406.13-14. Todas las obras de Kant se citan siguiendo la edición académica (AA) y de acuerdo con las siglas estipuladas por la *Kant-Gesellschaft*. Las traducciones al castellano son nuestras, con excepción de aquellas referidas a la *Crítica de la razón pura*, para las cuales se utilizará la traducción de Mario Caimi (Kant, 2007).

en 1790. En el presente trabajo nos guiará la hipótesis de que tanto Maimon en el *Versuch...* como Kant en la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica” presente en la tercera *Crítica* procuran dar cuenta del problema de la *indeterminación* de los objetos en la filosofía trascendental —en el caso de Kant, de *algunos* objetos, y en el caso de Maimon, de *todos*—, apelando ambos para resolver el problema, si bien de un modo muy distinto, al concepto de un *entendimiento infinito*.<sup>2</sup> La noción de Maimon y la de Kant, precisamente por ser tan diferentes, contribuyen a iluminar el problema de un modo provechoso. A continuación, procederemos a una breve exposición del problema de la indeterminación tal como es planteado por Maimon, para a continuación revisar su ambigua solución.<sup>3</sup> Luego, cotejaremos los desarrollos de Maimon con el problema que lleva a Kant a introducir el concepto de *intellectus archetypus* en los párrafos §§76-77 de la *Crítica de la facultad de juzgar*. El problema que Maimon plantea de un modo general se presenta en Kant solo en relación a algunos objetos, y por ende el alcance del entendimiento infinito que viene a dar respuesta a la indeterminación posee asimismo una esfera limitada.

### 1. I. Presentación de Salomon Maimon

Salomon Maimon (1753–1800) representa una figura clave aunque bastante olvidada en el desarrollo del idealismo alemán. De nacimiento Schlomo ben Joshua, luego rebautizado en honor a Maimónides, se ha dicho de este pensador nacido en Lituania en el seno de una familia judía que fue el primer pos-kantiano. El propio Kant, en su respuesta a Markus Herz, escribió que ninguno de sus críticos lo había entendido tan bien como Maimon (KU, AA 11: 49.12-13). Si bien puede considerarse un miembro de la Haskalá o movimiento judío ilustrado, su rudimentario alemán y sus maneras poco tradicionales le impidieron ocupar un lugar estable entre la intelectualidad judía berlinesa, a pesar de sus repetidos intentos en ese sentido y de su contacto con figuras de la talla de Mendelssohn, Reinhold o el mismo Herz. Su pensamiento puede caracterizarse por una peculiar combinación de escepticismo humeano, racionalismo leibniziano y filosofía trascendental

<sup>2</sup> Si bien el problema de la indeterminación material recorre toda la *Kritik der Urteilskraft*, incluida la *Erste Einleitung*, es solo a partir del problema de la sistematicidad de la legalidad empírica en torno a los seres vivos en la segunda parte del texto que Kant considerará necesario introducir el concepto de un entendimiento infinito.

<sup>3</sup> Consideramos necesarias unas palabras introductorias al respecto debido a la índole poco conocida de dicho filósofo. Para una exposición general respecto de su pensamiento, cf. Atlas, 1964, Beiser, 1987, Freudenthal, 2003, Guérout, 1929.

kantiana. El propósito de las siguientes palabras es presentar los lineamientos filosóficos principales del idealismo trascendental de Maimon tal como es presentado en su *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790). Puesto que él mismo llama a su propio sistema *Koalition-System*, por intentar ensamblar momentos teóricos pertenecientes a diferentes tradiciones, nuestra exposición subsiguiente se desarrollará conforme a la misma, presentando en (1.II) el momento humeano, y en (1.III) el momento leibniziano; todo ello debe ser pensado, al mismo tiempo —y por difícil que resulte—, como una serie de aportes *al interior* de la filosofía trascendental en clave kantiana.

El *Ensayo sobre la filosofía trascendental* se presenta como un tratado sistemático —aunque dicha sistematicidad sea vea paulatinamente socavada por ambigüedades y contradicciones internas—, en el que Maimon procura explicar la doctrina kantiana al mismo tiempo que realizar “algunos comentarios” al respecto. Dichos comentarios, tal como los resume el propio autor en la carta enviada a Kant a través de Herz, fechada el 7 de abril de 1789, pueden reducirse a los siguientes: 1) no existen los juicios sintéticos *a priori*; 2) Kant no resuelve la cuestión *quid juris*; 3) tampoco la cuestión *quid facti*; y 4) falta un elemento en el sistema kantiano que señale hacia la totalidad material, al modo en que las Ideas de la razón apuntan a una totalidad formal<sup>4</sup>.

Estos señalamientos, como se ve, distan de ser menores, trastocando por el contrario algunos de los lineamientos fundamentales de la filosofía kantiana. El filósofo parece revelar que sus modificaciones al sistema kantiano trascienden el plano del mero comentario al sostener, sobre el final de la Introducción: “Hasta qué punto soy un kantiano, un anti-kantiano, ambos al mismo tiempo, o ninguno de los dos, lo dejo al juicio del criterioso lector” (Maimon 1790, p. 6). Como sea, sus indicaciones se dirigen al corazón del idealismo trascendental y procuran enmendar sus puntos más problemáticos. Maimon sostiene que el noúmeno debe comprenderse como la determinación conceptual completa del objeto, a la cual sólo podemos aproximarnos asintóticamente.

Resulta sorprendente percatarse de hasta qué punto Maimon capta el espíritu del pensamiento kantiano, si se tiene en cuenta que este escrito lidia con el mismo problema que Kant procura resolver en la *Crítica de la facultad de juzgar*, del mismo año, a saber, el problema de la imposibilidad del entendimiento finito para determinar completamente (algunos de) sus objetos. Se trata en última instancia del problema de la materia; ahora

---

<sup>4</sup> Resumen en otro orden lo expuesto por Maimon. Cfr. Br, AA 11:14-17.

bien, mientras que Kant pretende haber resuelto el problema para el caso de las leyes de la física en la primera *Crítica* mediante los juicios sintéticos *a priori* y la deducción trascendental de las categorías, quedando pendiente su resolución para los objetos de la biología, irreductibles a las leyes mecánicas de la naturaleza, el rechazo de estos momentos teóricos por parte de Maimon traslada el problema a la totalidad de los objetos del conocimiento.

## 1. II. Las críticas escépticas a Kant

El punto de partida de las críticas de Maimon a Kant es una puesta en cuestión la Deducción Trascendental: dada la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento, el filósofo objetará la legitimidad de la aplicación de conceptos *a priori* a intuiciones *a posteriori*, concluyendo siempre con una respuesta escéptica a la pregunta *quid juris*. El “dualismo kantiano”, como lo llama Maimon, es tan insuperable como el cartesiano. El modo en que Maimon piensa la filosofía kantiana puede resumirse en el siguiente silogismo. Premisa mayor: si la experiencia existe, las categorías deben aplicarse a ella ya que la hacen posible. Premisa menor: hay experiencia. Conclusión: luego, las categorías tienen validez objetiva.<sup>5</sup> Por extraño que parezca, Maimon acepta la premisa mayor pero no la menor. Escribe Maimon:

Kant presupone el *Faktum* de que tenemos juicios de experiencia (que expresan necesidad) y luego demuestra su validez objetiva a partir de[l hecho de] que sin ellos la experiencia sería imposible; ahora bien, la experiencia es posible sólo porque es real [*wirklich*] según su suposición, [y] por eso estos conceptos tienen realidad objetiva. Pero yo dudo del *Faktum* mismo, es decir, dudo de si tenemos juicios de experiencia [*Erfahrungssätze*], por lo cual no puedo demostrar su validez objetiva de este modo [...].(Maimon 1790, p. 186)

Esto puede deberse a un malentendido, o en todo caso, puede prestarse a discusión, ya que aparece aquí un punto importante a destacar de la lectura maimoniana de Kant que podría comprometer toda su crítica al sistema kantiano, y es la relevancia que otorga a la distinción entre *juicios de percepción* y *juicios de experiencia*, que Kant desarrolla en *Prolegómenos...*, pero que no necesariamente cumple una función en la *Crítica de la razón pura*, en la que dichos conceptos están ausentes. Esta distinción ocupa un lugar importante en la crítica de Maimon, quien la reitera en numerosas oportunidades:

---

<sup>5</sup> Cf. Midgley, Nick, “Introduction to the Translation”, en: Maimon, Salomon (2010), *Essay on Transcendental Philosophy*, Continuum, New York, p. xxix.

Kant sostiene que las categorías son condiciones de la experiencia, *i.e.*, afirma que sin ellas podríamos tener percepciones, pero no experiencia (necesidad de la percepción). Yo, sin embargo, con Hume, dudo de la realidad de la experiencia, y por ende tomo las formas lógicas, con las condiciones de su uso (relaciones dadas de los objetos entre sí) por condiciones de la percepción misma [...]. (Maimon 1790, pp. 214-215)

Independientemente de ello, el problema de la aplicabilidad de los conceptos puros del entendimiento a la experiencia es puesto en cuestión por el filósofo a través de una discusión del concepto de causalidad. Maimon intenta probar que la mediación de intuiciones *a priori* entre conceptos puros e intuiciones *a posteriori* no puede salvar su irreductible heterogeneidad. De este modo, posando su mirada escéptica sobre el Esquematismo y las Analogías de la experiencia, procura derribar los dispositivos conceptuales creados por Kant para intentar superar la heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento. Una vez que Kant ha aceptado esta dualidad como un dato último, según Maimon, resulta imposible justificar la aplicación legítima y necesaria de conceptos *a priori* a las multiplicidades dadas en los sentidos.

Según Maimon, Kant nos dice, con el *esquematismo*, que la categoría de causalidad se temporaliza, siendo la causa anterior al efecto; sin embargo, aunque la observación empírica se dé en ese orden, nada nos habilita a atribuir necesidad y universalidad a tales secuencias. La misma falencia aqueja a la *segunda analogía de la experiencia*. Aún aceptando el criterio propuesto por Kant para distinguir entre secuencias objetivas y subjetivas de percepciones, a saber, la irreversibilidad, eso no hace más que diferir el problema. Si el criterio propuesto es que una secuencia del tipo A, B sea irreversible, aún así no hay nada en la experiencia que nos diga que B siempre *debe* seguir necesariamente a A. Por un lado, entonces, no hay nada en la experiencia misma que nos indique cuáles serían los casos de aplicación de conceptos *a priori*, dado que una conjunción constante pero contingente de percepciones no se distingue empíricamente de una conexión necesaria y universal; y por el otro, tampoco hay nada en los conceptos *a priori* mismos que nos indique los casos concretos de su aplicación, en tanto que ellos valen para “objetos en general”, sin especificar cuáles.

Kant no explicaría, según él, por qué algunos órdenes de percepciones son meramente asociativos, mientras que otros representarían conexiones causales legales, puesto que, mientras que la categoría de causalidad es postulada como condición de posibilidad de un orden necesario de las percepciones, este se refiere meramente a su forma pero no a su contenido, satisfaciendo de este modo la condición para cualquier

relación dada. Aun admitiendo que todo efecto tiene una causa, esta condición sería satisfecha afirmando como una ley natural, por ejemplo, que el humo es causa del fuego, y no a la inversa. En otras palabras, la causalidad de la primera *Crítica* puede valer como constitutiva de nuestra experiencia, pero eso no nos dice nada sobre las leyes causales particulares de la naturaleza o, si se quiere, sobre cómo sea el mundo. Podríamos estar sistemáticamente equivocados, tomando por leyes necesarias las conjunciones arbitrarias. Este problema con el concepto de causalidad es extendido por Maimon a la totalidad de las categorías, sosteniendo que en tanto que la materia de la intuición permanece desligada de ellas en la primera *Crítica*, Kant no puede dar respuesta a la cuestión *quid juris*. El problema de la ausencia de criterios respecto de la *legalidad empírica* conlleva para Maimon un problema con respecto a la *legalidad trascendental* misma.

La ausencia de criterios para la aplicación de los conceptos, tema que simultáneamente Kant intentaba resolver buscando un principio *a priori* de la facultad de juzgar, es vista por este pensador como una dificultad insuperable en el criticismo. La originalidad de la crítica de Maimon consiste entonces en hacer resurgir el problema del escepticismo en el propio seno de la filosofía trascendental. Es a partir de una crítica interna al sistema kantiano, y no mediante un mero retorno al criterio correspondentista de verdad pre-crítico, que Maimon concluye la imposibilidad de justificación del conocimiento. Podemos resumir este momento de la filosofía de Maimon como el elemento humeano de su *Koalition-System*.

### 1. III. La propuesta de Maimon

La única solución posible es, pues, la eliminación del dualismo entre sensibilidad y entendimiento. La vía maimoniana consistirá entonces en retomar la concepción leibniziano-wolffiana de acuerdo con la cual la diferencia entre ambos está dada por el grado de claridad u oscuridad o, en el vocabulario de Maimon, *completitud*. De este modo, Maimon expresará la finitud del sujeto, dada para Kant por la pasividad de nuestra sensibilidad receptiva, en términos de una *incompletitud en la determinación* de sus objetos. El no tener conciencia de una espontaneidad en la sensibilidad no nos habilita, según Maimon, a afirmar que se trata de un contenido que nos *es dado* desde fuera, sino tan sólo que su origen nos permanece desconocido (Maimon 1790, p. 203). Por lo tanto, debemos entonces considerar al menos la *posibilidad* de que la *materia* de nuestras

intuiciones sea un producto incompleto de una espontaneidad, aunque no podamos afirmar contundentemente que éste sea el caso. Los contenidos dados a nuestra sensibilidad *podrían* acaso ser puestos por nosotros mismos, aunque sin saberlo. Si este fuese el caso, se impone la consecuencia leibniziana de que toda proposición verdadera, aún si se tratare de un juicio sintético, es, en última instancia —desde el punto de vista de, por así decir, este Dios en nosotros— una proposición analítica.

Dado que “aún si son *a priori*, las intuiciones son heterogéneas con respecto a los conceptos del entendimiento”, Maimon sostiene que es necesario tomar la concepción leibniziano-wolffiana según la cual:

tiempo y espacio son, aunque confusos [*undeutliche*], aun así conceptos del entendimiento de las conexiones y relaciones de las cosas en general, con lo cual estamos completamente justificados en subsumirlos bajo las reglas del entendimiento. Asumimos un entendimiento infinito (al menos como idea), para el cual las formas son al mismo tiempo objetos de pensamiento, o que produce a partir de sí mismo todos los tipos posibles de conexiones y relaciones de las cosas (las ideas). Nuestro entendimiento es igual, sólo que de manera limitada [*eingeschränkte*]. Esta idea es sublime y logrará, creo (si es llevada a cabo), superar las más grandes dificultades de esta índole. (Maimon 1790, pp. 64-65)

En un argumento de sorprendente similitud con el pergeñado por Kant en los párrafos §§76-78 de la *Kritik der Urteilskraft*, Maimon sostiene que es necesario postular un entendimiento infinito o *intellectus archetypus*, en el cual conocer un objeto y crearlo no se distinguan, que genere la materia de nuestras intuiciones. Este entendimiento no sería diferente del nuestro sino por su infinitud. Sin embargo, a diferencia de lo que el genio de Königsberg postulaba por el mismo momento como necesidad del juicio reflexionante, este entendimiento infinito tendría para Maimon una función no regulativa sino constitutiva; su existencia, no obstante, permanece como un hecho meramente problemático.

Kant sostiene que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades enteramente diferentes. Yo sostengo, por el contrario, que aunque deban ser representadas en nosotros como dos facultades [*Vermögen*] diferentes, deben ser pensadas por un ser pensante infinito [*von einem unendlichen denkenden Wesen*] como una y la misma facultad [*Kraft*], y que para nosotros la sensibilidad es el entendimiento incompleto [*unvollständige*]. (Maimon 1790, pp. 182-183)

Ahora bien, el problema que se presenta es explicar más precisamente en qué consiste este origen racional de la intuición sensible. Para ello, Maimon recurrirá a herramientas del cálculo infinitesimal y de la teoría de los diferenciales. Las sensaciones, para Maimon, están compuestas de elementos infinitamente pequeños tendientes a cero o



cantidades ideales evanescentes que Maimon llama *Ideas del entendimiento* o *diferenciales*. Estos elementos son en sí mismos *indeterminados*, pero adquieren *determinabilidad* en cuanto la razón los pone en relación con otros diferenciales, esto es, son *recíprocamente determinables* —si bien es necesario recordar que, para Maimon, “las cosas pueden estar en esta relación recíproca; pero que lo estén de hecho todavía está en cuestión” (Maimon 1790, p. 187). La experiencia es de este modo la *integración* de estos elementos infinitamente pequeños o *límites* —cuyo estatuto, recordemos, es tan sólo hipotético—, evitando por ende la necesidad de postular una exterioridad trascendente. Estos diferenciales son para Maimon los *noúmenos*, mientras que los objetos producidos a partir de ellos son los *fenómenos* (Maimon 1790, p. 32).

El estatuto preciso que tienen para Maimon espacio y tiempo se vuelve no obstante borroso, ya que en otros pasajes el autor los identifica con *ficciones de la imaginación* mediante las cuales nos representamos diferencias conceptuales. Más allá de estas ambigüedades internas, tanto si son considerados como conceptos confusos del entendimiento, como si se toman por ficciones de la imaginación, lo que prevalece es que espacio y tiempo señalan nuestra incapacidad para determinar completamente los objetos de la experiencia mediante conceptos (claros). En definitiva, y vale la pena recalcarlo, ello no redundaría en un problema para la pregunta *quid juris*, puesto que el objeto de aplicación de las categorías no es el espacio y el tiempo, sino los diferenciales. La versión más sistemática de la relación entre las facultades en la teoría de Maimon puede verse en el siguiente pasaje:

La sensibilidad provee los diferenciales a una conciencia determinada; la imaginación sonsaca, a partir de estos, un objeto finito (determinado) de la intuición; el entendimiento extrae, a partir de la relación entre estos distintos diferenciales, que son sus objetos, la relación de los objetos sensibles que resultan de ellos. Estos diferenciales de los objetos son los así llamados *noumena*, y los objetos que surgen de ellos son los *phenomena*. Con respecto a la intuición = 0, el diferencial de cualquiera de estos objetos en sí mismo es  $dx = 0$ ,  $dy = 0$ , etc.; sin embargo, sus relaciones no son = 0, sino que pueden ser dadas determinadamente en las intuiciones que emergen de ellos. (Maimon 1790, pp. 31-32)

Podemos retomar ahora el pasaje citado al comienzo de este trabajo, en el que Maimon declaraba su imposibilidad de realizar una deducción al modo kantiano. Después de dicha afirmación, Maimon declara que lo que él puede demostrar en cuanto a las categorías no es su validez objetiva, sino tan sólo “la *posibilidad* de su validez objetiva” (Maimon 1790, p. 186; el subrayado es nuestro), que deriva de su aplicación no a los

objetos de la experiencia, sino a sus límites o diferenciales. Al referirse a los conceptos de sustancia y accidente, Maimon sostiene:

Estoy de acuerdo con el Sr. Kant en que estos conceptos, y los juicios que se fundan en ellos, valen sólo para objetos de la experiencia; yo sólo sostengo que ellos valen, no como afirma Kant, para los objetos de la experiencia tal como se nos aparecen inmediatamente, sino sólo para los límites de los objetos de la experiencia (Ideas) y, a través de estos, para los objetos de la experiencia mismos. (Maimon 1790, p. 186)

De este modo, dado que aquello a lo cual se aplican los conceptos puros del entendimiento son ahora *Ideas del entendimiento*, esto es, elementos de su misma naturaleza, Maimon sostiene que “la pregunta *quid juris?* [...] debe suprimirse” (Maimon 1790, p. 186). En otras palabras, mediante su puesta en duda de la experiencia, pero su postulación de la aplicabilidad de conceptos puros a Ideas del entendimiento en tanto *límites* de la experiencia, deja de ser necesaria una deducción trascendental, en tanto no hay ya heterogeneidad a ser subsanada en esta aplicación. La diferencia entre lo que se aplica y aquello a lo que se aplica es tan sólo de grado de completitud. Podemos resumir este segundo paso como el momento racionalista del *Koalition-System*.

#### 1. IV. Balance del *Koalition-System*

Tal vez la mejor forma de sistematizar la ambivalencia en tensión en el pensamiento de Maimon sea por medio de los dos problemas que le interesa rescatar de Kant, puesto que tiene una solución diferente para cada uno, las cuales no dejan de entrar en fricción. A la pregunta *quid juris?*, Maimon ofrece una respuesta que él llama en diferentes momentos “racionalista” o “dogmática”, pero también podemos acercarnos, teniendo en cuenta el desarrollo ulterior de la filosofía alemana, al idealismo absoluto. A la pregunta *quid facti?*, en cambio, Maimon da una respuesta escéptica. Esta combinación resulta desde luego harto peculiar, y encontrar allí la armonía depende en gran medida del lector. Las formulaciones del filósofo son a menudo de apariencia contradictoria, y no siempre resulta sencillo superar dicha apariencia. La pregunta que el lector puede hacerse es: pero entonces, ¿está intentando justificar legalmente un hecho en el cual no cree? La respuesta parece ser afirmativa. Tanto la *forma* como la *materia* misma de los objetos es constituida trascendentalmente; sólo falta en el sistema de Maimon algo así como una decisión, afirmación o, si se quiere, un *ponerse* del sujeto y de su dato para arribar a lo que poco después será llamado *idealismo absoluto*.

Es por estos motivos que a menudo se ha considerado el entendimiento infinito maimoniano como el antecedente inmediato del *Ich* fichteano y del *Geist* hegeliano. Frederick Beiser ha escrito que “[g]racias a Maimon, el ego trascendental kantiano adquirió un nuevo status metafísico: se convirtió en un único sujeto universal presente en la conciencia de cada individuo, unificando el sujeto finito y el objeto” (Beiser 1987, p. 287). Así, este singular filósofo marcaría el tránsito del idealismo crítico al especulativo. Por su parte, Hugo Herrera ha señalado que “[c]on su intento de solución, que implica dejar de lado toda referencia realista a una trascendencia, Maimon dará el paso decisivo hacia el idealismo” (Herrera 2011, p. 282).

## 2. I. La recepción kantiana de Maimon

Veamos el resumen que hace Kant del *Versuch...* en su respuesta a Herz:

Si aprehendí correctamente el sentido [de la obra], se dirige a probar que, si el entendimiento ha de tener una relación legisladora hacia la intuición sensible (no meramente la empírica, sino también la *a priori*), entonces debe ser él mismo el autor, sea de estas formas sensibles, o también incluso de la materia de las mismas, esto es, de los objetos, porque de otro modo la cuestión *quid juris?* no puede ser satisfactoriamente respondida, mientras que sí puede serlo de acuerdo a principios leibniziano-wolffianos, si entendemos por ello que la sensibilidad y el entendimiento no son de distintas especies, sino que aquella [la sensibilidad] pertenece al entendimiento como conocimiento del mundo, con la sola diferencia del grado de conciencia, que en el primer modo de representación es infinitamente pequeño, y en el segundo es una magnitud (finita) dada, y que la síntesis *a priori* sólo tiene validez objetiva porque el entendimiento divino, del cual el nuestro es sólo una parte (o según su expresión, con respecto al cual el nuestro es igual, sólo que de un modo limitado [*ingeschränkte*]), es autor de las formas y de la posibilidad de las cosas del mundo (en sí mismo). (Br, AA 11: 49-50.22-02)

Efectivamente, Kant aprehende en ese breve pero denso párrafo los rasgos esenciales del pensamiento de Maimon: el rechazo de la heterogeneidad irreductible entre sensibilidad y entendimiento, y la noción de un entendimiento “divino” que genera la totalidad de lo real, siendo el nuestro una versión limitada del mismo. Con estos dos movimientos es que Maimon pretende dar respuesta a la cuestión *quid juris*: si el entendimiento ha de tener de legislar sobre la intuición sensible, entonces debe ser él mismo el autor de los objetos de esta última. Kant pasa luego a otras cuestiones —entre ellas señalar que Leibniz nunca quiso decir lo que Maimon pretende hacerle decir—, y sobre el final de la carta le recomienda a Herz que induzca a su tutelado a revisar la obra antes de publicarla, e intentar convertirla en un todo sistemático. Para ello, escribe Kant, las antinomias de la razón pura pueden serle útiles, ya que lo convencerían de que

...el entendimiento humano no es de la misma especie [que el divino], de tal modo que sólo pueda ser distinguido de este mediante una limitación [*Einschränkung*] (a saber, según el grado): que él [el entendimiento humano] no debe ser considerado, como aquél [el entendimiento divino], en tanto una facultad de intuir, sino sólo de pensar, y debe tener siempre a su lado una facultad completamente diferente (o receptividad)... (KU, AA 11: 54.25-30)

Sin embargo, ¿no es esto precisamente lo que Kant formula en §78, a saber, la distinción por la *limitación* del entendimiento finito respecto al infinito? Quisiera llamar la atención sobre la terminología utilizada por Kant en ambas citas para referirse a esta limitación del entendimiento humano con respecto al divino (*eingeschränkte*, *Einschränkung*). Curiosamente, se trata de expresiones de la misma raíz que la utilizada en KU §78 para referirse a la diferencia del entendimiento discursivo, esto es, el nuestro, con respecto al entendimiento originario cuya posibilidad como concepto crítico Kant se encuentra en vías de desarrollar:

Aunque tanto el mecanicismo como el tecnicismo teleológico (intencionado) de la naturaleza en vistas al mismo producto y su posibilidad puedan estar bajo un principio común superior de la naturaleza según leyes particulares; aún así no podemos, puesto que este principio es trascendente, por la limitación de nuestro entendimiento [*nach der Eingeschränktheit unseres Verstandes*], unificar pues ambos principios en una misma producción natural, mismo si la posibilidad interna de este producto sólo es comprensible mediante una causalidad según fines (como lo es el tipo de las materias organizadas). (KU, AA 11: 413.16-24)

El entendimiento ilimitado que contrastaría con esta limitación propia de nuestro entendimiento debe distinguirse netamente, no obstante, del *intellectus archetypus* del §77, que se distingue no *cuantitativa* sino *cualitativamente* del nuestro por producir sus propios objetos. Cabe señalar, sin embargo, que esta *Eingeschränktheit* como peculiaridad de nuestro entendimiento acaso deba ser pensada conjuntamente, y tal vez no sin menor peso, que “el alcance y las limitaciones” habitualmente considerados por los intérpretes para señalar aquello que nos lleva a pensar los seres organizados en términos de causas finales (cfr. Lebrun 1970, Förster 2008). Si el *Umfang* y las *Schranken* describen nuestro entendimiento en sí mismo, independientemente de una relación con otras modalidades posibles, la *Eingeschränktheit* lo caracteriza en su contraste con un entendimiento superior.

## 2. II. La introducción del concepto de *intellectus archetypus*

El problema global al cual consagra Kant toda la segunda parte de la KU, la “Crítica de la facultad de juzgar teleológica”, es el de la finalidad en la naturaleza,

problema que se nos vuelve inmediatamente patente a partir de la presencia de ciertos objetos que no podemos explicar mecánicamente. Los seres vivos que encontramos en nuestra experiencia parecen atestiguar sobre un funcionamiento causal irreductible a la causalidad efectiva. Tal es así que en un célebre pasaje de §75, luego de sostener que es imposible para nosotros explicarnos los seres organizados y su posibilidad interna mediante principios mecánicos de la naturaleza, Kant llega incluso a escribir que

[...] es absurdo para los hombres tan sólo concebir o esperar el caso de que pueda levantarse una vez algún otro Newton que haga concebible aun sólo la producción de una brizna de hierba según leyes de la naturaleza no ordenadas por una intención; hay que negar absolutamente ese punto de vista a los hombres. (KU, AA 05: 400.16-21)

Los seres organizados son, para Kant, aquellos que detentan tanto una fuerza motriz [*bewegende Kraft*] como una fuerza formadora o impulso formador [*bildende Kraft*, *Bildungskraft*, *Bildungstrieb*] y, si bien no otorgan realidad objetiva al concepto de fin natural,<sup>6</sup> su completa inasibilidad mediante conceptos causales meramente motrices sí nos habilita a un uso crítico de dicho concepto.<sup>7</sup> En otras palabras, dado que nos encontramos con entes que no podemos explicar mecánicamente, estamos autorizados a apelar al concepto de fin natural para pensarlos, aunque no de modo determinante, sino tan sólo reflexionante.

Este mismo razonamiento, por su parte, vale tanto para el concepto de fin natural, que debo poner en el objeto, como para el concepto de un entendimiento que actúa intencionadamente, que debo suponer como causa de dichos fines.<sup>8</sup> Cada vez que Kant se refiere a las razones por las cuales se debe introducir dicho concepto, menciona algo de la índole de la peculiar constitución (limitada) de nuestro entendimiento.

[...] es necesario, según la constitución de la facultad de conocer humana [*nach der Beschaffenheit des menschlichen Erkenntnißvermögens*], buscar el fundamento superior de ello en un entendimiento originario [*ursprünglichen Verstande*] como causa del mundo. (KU, AA 05: 410.9-11)

---

<sup>6</sup> Aunque afirme lo contrario en §65, luego negándolo.

<sup>7</sup> En Lerussi, 2011, se encuentra una reconstrucción de la argumentación que evita caer en la circularidad (juzgamos a los organismos teleológicamente porque no podemos no hacerlo) mediante la distinción entre a) la imposibilidad de juzgar organismos mecánicamente de acuerdo al alcance [*Umfang*] y las limitaciones [*Schranken*] de nuestro entendimiento, y b) la necesidad de introducir del concepto de fin debido a la peculiaridad [*Beschaffenheit*] de nuestro entendimiento. Ambas tesis deberían considerarse separadamente y por ende cada una merece una prueba diferente. No deja de ser cierto, no obstante, que el texto kantiano parece siempre saltar automáticamente de la primera a la segunda tesis. Si pensamos en la cuestión de la aplicación, ¿a qué objetos deberíamos aplicar el concepto de fin natural sino a los que no podemos explicar mecánicamente?

<sup>8</sup> Para una exposición detallada de la argumentación kantiana con respecto a un uso crítico del concepto de fin natural, cfr. Lerussi, 2011.

La “constitución” mencionada se refiere, por su parte, a una contingencia del entendimiento en la determinación de los productos de la naturaleza.

Esta contingencia se encuentra naturalmente en lo particular que la facultad de juzgar debe traer bajo lo universal de los conceptos del entendimiento; ya que a través de lo universal de nuestro entendimiento (humano) lo particular no es determinado. Y es contingente de cuántas maneras pueden aparecerse a nuestra percepción diferentes cosas, que convergen en un rasgo común. Nuestro entendimiento es una facultad de conceptos, es decir, un entendimiento discursivo, para el cual debe ser contingente de cuántos y cuán diversos modos haya de ser lo particular que le es dado en la naturaleza y que puede ser llevado bajo sus conceptos. Porque al conocimiento le pertenece también la intuición, y una facultad de una completa espontaneidad sería una facultad de conocer distinta de la sensibilidad y completamente independiente de ella, [y] por consiguiente [sería] entendimiento en su significado más universal. Se puede, entonces, pensar también un entendimiento intuitivo (negativamente, es decir, solo como no discursivo), que no vaya de lo universal a lo particular y así a lo singular (a través de conceptos), y en el cual no se encuentre aquella contingencia de la concordancia [*Zusammenstimmung*] de la naturaleza en sus productos según leyes particulares con el entendimiento, [contingencia] que le hace [a nuestro entendimiento] tan difícil llevar esa multiplicidad a la unidad del conocimiento; una operación que [nuestro entendimiento] solo puede lograr a través del acuerdo [*Übereinstimmung*] de rasgos de la naturaleza con nuestra facultad de los conceptos, [acuerdo] que es tan contingente, [y] el cual un entendimiento intuitivo [*ein anschauender Verstand*] no necesita. (KU, AA 05: 406.11-33)

La propiedad que caracteriza a nuestro entendimiento en relación a nuestra facultad de juzgar, continúa explicando Kant, radica precisamente en esta *indeterminación* de lo particular si se toma en cuenta solamente lo universal: de lo universal de los conceptos no se puede inferir [*ableiten*] lo particular. Y sin embargo, para poder ser subsumido bajo conceptos (luego mediatamente bajo las categorías, luego bajo la unidad suprema de la apercepción trascendental, y por ende poder ser algo para nosotros), lo particular en la multiplicidad de la naturaleza debe concordar [*zusammenstimmen*] con lo universal mediante conceptos y leyes. Se ve claramente que esta concordancia es contingente para el entendimiento, en la medida en que lo particular no es determinado por él. Por ello, Kant afirma que “para poder al menos pensar la posibilidad de una tal concordancia [*Zusammenstimmung*] de las cosas de la naturaleza con la facultad de juzgar” (KU, AA 05: 407.05-08), debemos pensar al mismo tiempo *otro entendimiento*. Siendo para nuestro entendimiento esta concordancia contingente, solo podemos representárnosla como si hubiese una finalidad dirigiendo o encaminando lo múltiple y diverso hacia dicho acuerdo como fin. Para este otro entendimiento, sin embargo, esta concordancia sería necesaria.<sup>9</sup>

---

<sup>9</sup> Con este párrafo resumimos interpretativamente el complejo argumento dispuesto por Kant en KU, AA 05: 406-407.34-12.

¿Por qué debemos, según Kant, pensar este otro entendimiento? Si bien la argumentación kantiana no es del todo clara al respecto, podemos resumirla del siguiente modo. El modo de interacción propio de la materia es el de las leyes mecánicas; a partir del mero mecanismo, sin embargo, no podemos pensar la posibilidad de seres organizados, pero tampoco podemos descartar que otro entendimiento superior al nuestro —digamos, *cuantitativamente*, no *cualitativamente*— pueda hacerlo; nosotros solo podemos pensar los cuerpos organizados como producciones intencionadas, es decir, regidas por una causalidad no mecánica sino teleológica, y necesitamos para ello pensar la posibilidad de una causa que actúa intencionadamente (cfr. KU, AA 05: 408.24-37).

Kant continúa afirmando que nuestro entendimiento, al ir, en el conocimiento de los productos naturales, de lo analítico-universal de los conceptos a lo particular de las intuiciones empíricas, “no determina nada” respecto a la diversidad de lo particular, sino que “debe esperar esa determinación para la facultad de juzgar de la subsunción de la intuición empírica [...] bajo el concepto”. El problema parece ser que los seres vivos son demasiado para el entendimiento finito; son demasiado diversos y demasiado complejos, y esta subsunción podría no darse nunca —permítasenos la expresión— si no hubiera un principio *a priori* de la facultad de juzgar que la llevara a término. Este principio aparece en el texto como la conformidad a fin del entendimiento y la imaginación entre sí mediante la facultad de juzgar en la experiencia de los seres organizados. Pero la posibilidad de que subyazga una necesidad en esta concordancia, más allá de nosotros y a pesar de nuestras limitaciones, es depositada en el concepto de un entendimiento intuitivo.

### 3. III. Uso crítico y uso dogmático

Kant no pretende otorgar realidad objetiva a dicho concepto ni asignarle un uso determinante, sino que su argumentación se dirige a probar que *nos vemos llevados* hacia dicha idea, como arrastrados por las características que nos conforman.

Tampoco es aquí necesario demostrar que un tal *intellectus archetypus* sea posible, sino solo que somos llevados a aquella idea en la contraposición con nuestro entendimiento discursivo, necesitado de imágenes (*intellectus ectypus*), y la contingencia de una constitución [*Beschaffenheit*] tal [...].(KU, AA 05: 408.18-23)

Esta contingencia, explicará Kant, radica en que nuestra facultad de juzgar debe llevar lo particular (el múltiple dado a la intuición) a lo universal del entendimiento, si es que ha de otorgar realidad objetiva a los objetos naturales para lo cual necesita articular la

legalidad empírica con la legalidad trascendental, ya que “por medio de lo universal de nuestro entendimiento (humano) no es determinado lo particular” (KU, AA 05: 406.13-14).<sup>10</sup> Es esta indeterminación de lo particular con respecto a nuestro entendimiento, entonces, el motivo de la necesidad de una operación adicional por parte de la facultad de juzgar.

El estatuto meramente problemático de dicho concepto no deja nunca de ser subrayado por Kant: si nuestro entendimiento fuese superior, no en cuanto a ser intuitivo, sino solo en cuanto a tener la capacidad para ordenar según leyes mecánicas aquellos objetos que de hecho no podemos juzgar de este modo, entonces no se necesitaría introducir el concepto de un entendimiento arquetípico.

Ello concierne por ende a una peculiaridad de nuestro entendimiento (humano) [*eine Eigenthümlichkeit unseres (menschlichen) Verstandes*] en consideración a la facultad de juzgar en la reflexión de la misma sobre cosas de la naturaleza. Cuando ello es así, empero, debe aquí yacer a la base la idea de otro posible entendimiento que el humano (así como en la *Crítica de la razón pura* hemos debido tener en cuenta otra intuición posible, mientras que la nuestra debía ser tomada como un tipo particular [de intuición], para la cual los objetos valen sólo como fenómenos), con lo cual se pueda decir: tales productos de la naturaleza deben ser considerados por nosotros, según la constitución particular de nuestro entendimiento [*nach der besonderen Beschaffenheit unseres Verstandes*], como producidos intencionadamente y como fines; sin por ello exigir que haya verdaderamente una causa particular que tenga la representación de un fin como fundamento de determinación; por ello, sin negar que otro entendimiento (más alto) que el humano pueda encontrar el fundamento de la posibilidad de tales productos [...] en el mecanismo de la naturaleza. (KU, AA 05: 405-406.25-06)

Vale la pena subrayar que este último entendimiento mencionado no es el mismo que el del comienzo del párrafo: mientras que cuando Kant habla de “otro posible entendimiento que el humano” se refiere a un entendimiento *intuitivo*, cuando escribe “otro entendimiento (más alto) que el humano” mienta un entendimiento *discursivo*, solo que más potente.<sup>11</sup> Este último es tan solo una quimera especulativa utilizada con fines ilustrativos; el primero, por el contrario, debe según Kant ser introducido en el sistema crítico como concepto regulativo. Pero ¿qué significa más precisamente este uso regulativo

---

<sup>10</sup> Para una exposición del problema de la indeterminación de la legalidad empírica como problema para legalidad trascendental en la primera *Crítica*, cf. Pringe, 2015: “Lo que existe no es lo que percibo inmediatamente, sino aquello que está conectado, según leyes empíricas, con lo que percibo. Así, por ejemplo, una cuchara sumergida en un vaso de agua es percibida inmediatamente como quebrada, pero la cuchara existente no lo está, sino que se conecta con mi percepción de la cuchara quebrada según las leyes de la refracción de la luz. La realidad efectiva de un objeto exige, entonces, no solo percepción, sino también una ley empírica que permita conectar la percepción con la cosa según los principios de la conexión empírica de las percepciones (es decir, según las analogías de la experiencia).” (Pringe 2015, p. 26).

<sup>11</sup> Para el problema de la distinción entre diferentes “entendimientos infinitos” (entre el §76 y el §77 de KU, y el §21 de KrV), cf. Palermo, 2016, y Longuenesse, 2000.



de ciertos principios, no para la facultad de juzgar determinante sino tan solo para la *reflexionante*? Al comienzo de §75, Kant da una buena descripción de lo que entiende por tal cosa.

Es [...] completamente diferente si digo que la producción de ciertas cosas de la naturaleza o incluso de la naturaleza entera sólo es posible mediante una causa que se determina según intenciones a si digo que no puedo juzgar de otro modo según la peculiar constitución de mis facultades de conocimiento [*nach der eigenthümlichen Beschaffenheit meiner Erkenntnißvermögen*] sobre la posibilidad de aquellas cosas y su producción más que como si pensara para éstas una causa que opera según intenciones, con lo cual pienso un ser que es productivo según la analogía con la causalidad de un entendimiento. En el primer caso quiero decidir algo sobre el objeto y estoy obligado a demostrar la realidad objetiva del concepto que he asumido; en el segundo caso, la razón determina solo el uso de mis facultades de conocimiento conforme a su peculiaridad [*Eigentümlichkeit*] y a las condiciones esenciales tanto de su alcance [*ihres Umfangs*] como de sus limitaciones [*ihrer Schranken*]. Es entonces el primer principio [*Princip*] un principio [*Grundsatz*] objetivo para la facultad de juzgar determinante; el segundo, un principio subjetivo meramente para la facultad de juzgar reflexionante, por consiguiente una máxima del mismo que la razón le impone. (KU, AA 05: 397-398.31-11)

Dos párrafos después, en §77, Kant pondrá esta contraposición en términos de un *uso crítico* y un *uso dogmático*:

Procedemos dogmáticamente con un concepto (mismo aunque deba ser condicionado empíricamente) cuando lo consideramos como contenido bajo otro concepto del objeto que constituye un principio de la razón y lo determinamos conforme a éste. Procedemos con él sólo críticamente cuando lo consideramos sólo en relación con nuestra facultad de conocer, por lo tanto con las condiciones subjetivas para pensarlo, sin emprender la tarea de decidir algo sobre su objeto. El proceder dogmático con un concepto es, pues, aquél que es conforme a ley [*gesetzmäßig*] para la facultad de juzgar determinante; el crítico, aquél que lo es sólo para la reflexionante. (KU, AA 05: 395.26-32)

Ahora bien, volvamos por un momento a la problematización maimoniana del *quid facti*. Si sus objeciones escépticas podían ser refutadas por Kant, es solo por el hecho de que los principios establecidos en la primera *Crítica* pretendían valer *objetivamente* para los objetos de nuestra experiencia. Por ello, la distinción entre juicios de percepción y juicios de experiencia podía cuestionarse, en tanto las condiciones trascendentales de la experiencia debían aplicarse a ella necesariamente y por ende tener validez objetiva. Pero no es este el caso presente: aquí, este uso *meramente subjetivo* para la facultad de juzgar reflexionante parece caer bajo todas las críticas de tinte humeano realizadas por Maimon. Es claro que el filósofo diría que no hay aquí ni puede haber verdaderos juicios de experiencia, y Kant estaría de acuerdo: es sólo porque no puedo juzgar de otro modo que juzgo según intenciones, fines y causas finales. Para salvar este problema, Kant introduce,

como hemos visto, el concepto de un uso referido a nuestro propio modo de juzgar y no al objeto mismo. Cuando pensamos seres vivos, apelamos a —utilizando un término no-kantiano— una ficción que nos sirve para avanzar en el conocimiento, y debemos ser concientes de este carácter “ficcional” (uso regulativo para la facultad de juzgar reflexionante, no constitutivo para la facultad de juzgar determinante).

### 3. IV. El antecedente de la *Crítica de la razón pura*

Para precisar lo que Kant tiene en mente cuando habla de un entendimiento infinito, resulta de utilidad comparar el §77 con los pasajes de la primera *Crítica* en los que Kant contrapone pensamiento e intuición —pasaje al que precisamente aludía en una de las citas previamente expuestas. En *KrV* §16, luego de afirmar que “mediante el Yo, como representación simple, no es dado ningún múltiple”, Kant escribe: “Un entendimiento en el que, por medio de la conciencia de sí, fuese dado a la vez todo el múltiple, *intuiría*; el nuestro sólo puede *pensar*, y debe buscar la intuición en los sentidos.” (KrV, AA 03: 135; CRP 204)<sup>12</sup> Nuestro entendimiento —el único que conocemos— es el acto de llevar lo múltiple a una unidad de acuerdo con funciones, pero no puede encarnar este acto y, en este sentido, no puede ser nada, sin aquello a lo cual ha de dar unidad. Este correlato necesario del entendimiento como unidad no puede ser sino la multiplicidad dada a la intuición, por lo cual el entendimiento no es nada sin la sensibilidad, que le proporciona sus objetos. Podemos intentar pensar un entendimiento que se diera a sí mismo sus objetos; pero nada nos autoriza a hacer uso de este concepto meramente especulativo. La ilegitimidad de un tal concepto, por el contrario, es subrayada fuertemente por Kant al realizar la distinción entre los sentidos *negativo* y *positivo* de *noúmeno*.

Si entendemos por *noúmeno* una cosa, *en la medida en que no es objeto de nuestra intuición sensible*, pues hacemos abstracción de nuestro modo de intuición de ella, entonces esto es un *noúmeno* en sentido *negativo*. Pero si entendemos por tal un *objeto* de una *intuición no sensible*, entonces suponemos un objeto de una particular especie de intuición, a saber, la intelectual, que no es, empero, la nuestra, y de la cual no podemos entender ni siquiera la posibilidad; y eso sería el *noúmeno* en significado *positivo*. (KrV, AA 03: 307; CRP 342)

La discusión en este punto se dirige contra la noción racionalista de *intuición intelectual*, que implicaría que el entendimiento tendría sus propios objetos, lo cual es

---

<sup>12</sup> Las traducciones al castellano de este libro están tomadas de Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, trad. cast. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires. Para referirnos a esta traducción utilizamos la abreviatura CRP.

negado contundentemente por Kant. Pero precisamente por esta inmediatez pretendida del intelecto, la facultad en cuestión cobra ora el avatar de un *entendimiento distinto del nuestro*, ora el de una *intuición distinta de la nuestra*:

[...] si quisiéramos aplicar las categorías a objetos que no son considerados como fenómenos, deberíamos poner por fundamento otra intuición diferente de la sensible, y entonces el objeto sería un *noumenon en significado positivo*. Pero puesto que una intuición tal, a saber, la intuición intelectual, está absolutamente fuera de nuestra facultad cognoscitiva, el uso de las categorías tampoco puede llegar, en modo alguno, más allá de los límites de los objetos de la experiencia [...]; y por lo tanto, lo que llamamos *noumenon* debe ser entendido como tal sólo en significado negativo. (KrV, AA 03: 308-309; CRP 343)

Nos interesa aquí subrayar dos puntos de la cita: en primer lugar, que, ya se hable de un entendimiento o de una intuición, se trata siempre de un mismo personaje conceptual, a saber, el de una facultad que podría funcionar sola; en segundo lugar, que el sentido positivo de *noumenon* es tomado por Kant como una quimera, precisamente por no ser más que el objeto supuesto de una facultad a la que no tenemos acceso. Lo que esta distinción nos indica —cabe recalcarlo— es que, en la *Crítica de la razón pura*, el concepto de un entendimiento intuitivo es rechazado de cuajo en el sistema crítico.<sup>13</sup>

No es desde luego un objetivo de este trabajo desplegar algunas de las infinitas precisiones que podrían realizarse con respecto al concepto de *noumenon*; baste tan sólo señalar por la negativa que, en el texto de la segunda edición, Kant deja en claro que dicha noción no pretende de ningún modo ser el correlato de una intuición no sensible, ni de un entendimiento intuitivo. Volvamos ahora al texto de la *KU* para observar el contraste:

[...] es al menos posible considerar el mundo material como mero fenómeno y pensar algo como cosa en sí (que no es fenómeno) en tanto substrato, a la cual le subyace empero una correspondiente intuición intelectual (mismo si no es la nuestra). [S]e hallaría entonces un fundamento real suprasensible [*übersinnlicher Realgrund*] —aunque para nosotros incognoscible— para la naturaleza, a la cual nosotros también pertenecemos. [Así,] lo que en ella es necesario como objeto de los sentidos, lo consideraríamos según leyes mecánicas, mientras que la concordancia [*Zusammenstimmung*] y unidad de las leyes particulares y de las formas con ellas, que en consideración de aquellas [las leyes mecánicas] debemos juzgar como contingentes, las consideraríamos [...] como objetos de la razón según leyes teleológicas. Juzgaríamos así la naturaleza según dos clases de principios, sin que el modo de explicación mecánico sea excluido por el teleológico como si ambos se contradijeran. (KU, AA 05: 409.08-22)

<sup>13</sup> Para agregar una complicación adicional, recordemos que el pasaje citado corresponde a la segunda edición de *KrV*, y viene a reemplazar un párrafo de la primera que se presta a grandes ambigüedades, pareciendo sostener precisamente la tesis contraria: “Pero si admito cosas que son meros objetos del entendimiento, y que sin embargo, como tales, pueden ser dadas a una intuición, aunque no sensible (por tanto *coram intuitu intellectuali*), entonces tales cosas se llamarían *noumena (intelligibilia)*.” (KrV, AA 04: 249; CRP 343).

Aquí, Kant presenta el problema que luego desarrollará en la “Metodología de la facultad de juzgar teleológica”, a saber, el de la aparente contradicción entre leyes mecánicas y leyes teleológicas, y ofrece ya la respuesta que desplegará más detalladamente en dicho apartado. Esta respuesta, desde luego, consiste en considerar la naturaleza como fenómeno al cual subyace un fundamento suprasensible en el que esta contradicción ha de ser pacificada. Pero por otra parte, para poder pensar este concepto de un fundamento, Kant recurre a la estrategia rechazada en la *Crítica de la razón pura*, esto es, considerarlo como el correlato de una intuición intelectual, y por ende, sosteniendo lo que previamente denominaba *noúmeno en sentido positivo*.

Como vemos, la de *KU* §77 no es la primera tematización kantiana de un entendimiento infinito, intuitivo o no discursivo. Sin embargo, sí es la primera vez que Kant defiende un uso de dicho concepto, a saber, el *uso crítico*. Si Kant ya había imaginado un concepto tal, pero lo había rechazado, es porque mientras los objetos de la experiencia concordaran con la legalidad del entendimiento como lo hacen en la primera *Crítica*, este era un recurso innecesario. Solo cuando en ciertas circunstancias especiales, como las experiencias estéticas y las investigaciones biológicas, dicha concordancia fuera negada por la indocilidad de sus objetos, el concepto de un entendimiento infinito se hace necesario en el sistema crítico.

#### 4. Conclusión

Como hemos visto, tanto en el planteo de Maimon como en el de Kant aparece el acuciante problema de la indeterminación de los objetos con respecto al entendimiento finito. La respuesta, en ambos casos, viene de la mano de un entendimiento infinito, que en Kant es postulada como principio crítico, mientras que en Maimon es delineada como posibilidad, aunque no afirmada. En vistas del anterior rechazo kantiano de un concepto tal, podemos preguntarnos: ¿es posible que algo de la respuesta urdida por Maimon en el manuscrito enviado a Kant haya teñido sus razonamientos en las secciones cruciales de la tercera *Crítica* aquí trabajadas? No podemos dar respuesta a tal interrogante de índole filológica; lo único que parece posible de ser afirmado sin reparos es que ambos pensadores se encuentran, por los años '89-'90, frente a un mismo problema y que, cada uno desde el ángulo de su propia filosofía trascendental, ven la solución en el concepto de

---

un entendimiento distinto del nuestro, cuyo rasgo fundamental, más allá de las ulteriores diferencias, yace en que nos posibilita pensar un desvanecimiento del abismo que separa la unidad de la multiplicidad.

### **Bibliografía**

Atlas, S. (1964), *From Critical to Speculative Idealism. The Philosophy of Solomon Maimon*, Martinus Nijhoff, La Haya.

Beiser, F. (1987), *The Fate of Reason, German Philosophy From Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge.

Förster, E. (2008), “Von der Eigentümlichkeit unseres Verstandes in Ansehung der Urteilskraft (§§ 74-78)” en Otfried Höffe (ed.), *Immanuel Kant. Kritik der Urteilskraft*, Akademie Verlag, Berlin, pp. 259-274.

Freudenthal, Gideon (ed.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic*, Springer, Dordrecht, 2003.

Gueroult, M. (1929), *La philosophie transcendentale de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris.

Herrera, H. (2011), “Pasividad sin referencia. La contribución de Salomon Maimon al desarrollo del idealismo”, *Pensamiento*, vol. 67, no. 252, pp. 279-293.

Kant, I. (1900ff), *Gesammelte Schriften Hrsg.: Bd. 1-22 Preussische Akademie der Wissenschaften, Bd. 23 Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin, ab Bd. 24 Akademie der Wissenschaften zu Göttingen*, Berlin. (Las traducciones al castellano, con excepción de la *KrV*, son de nuestra autoría.)

Kant, I. (2007), *Crítica de la razón pura*, trad. cast. Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires.

Lebrun, G. (1970), *Kant et la fin de la métaphysique. Essai sur la Critique de la faculté de juger*, Armand Colin, Paris.

Lerussi, N. (2011), “Sobre la justificación para introducir el concepto de fin natural (*Naturzweck*) en la investigación de la naturaleza”, *Kant e-prints*, v. 6, no. 1, jan.-jun., pp. 69-92.

Longuenesse, B. (2000), “Point of View of Man and Knowledge of God: Kant and Hegel on Concept, Judgment, and Reason”, en S. Sedgwick (ed.), *The Reception of Kant's Critical Philosophy. Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge University Press, New York, pp. 253-282.

Maimon, S. (1790), *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Christian Friedrich Voß und Sohn, Berlin.

(Las traducciones al castellano son de nuestra autoría.)

Maimon, S. (2010), *Essay on Transcendental Philosophy*, Continuum, New York.

Palermo, S. (2016), “Unidad, totalidad, conformidad a fin. Reflexiones sobre el concepto de universal sintético del apartado 77 de la *Kritik der Urteilskraft*”, *Con-textos kantianos*, no. 3, pp. 139-152.

Pringe, H. (2015), “Legalidad empírica y realidad objetiva”, *Ideas y valores*, no. 158, pp. 21-39.

