



Revista de  
Estudios  
Kantianos





Revista de  
Estudios  
Kantianos

# Revista de Estudios Kantianos

Publicación internacional de la Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española  
Internationale Zeitschrift der Gesellschaft für Kant-Studien in Spanischer Sprache  
International Journal of the Society of Kantian Studies in the Spanish Language

## **Dirección**

Fernando Moledo, FernUniversität in Hagen  
[fernando.moledo@fernuni-hagen.de](mailto:fernando.moledo@fernuni-hagen.de)

Hernán Pringe, CONICET-Universidad de Buenos Aires/  
Universidad Diego Portales, Santiago de Chile  
[hpringe@gmail.com](mailto:hpringe@gmail.com)

## **Secretario de edición**

Óscar Cubo Ugarte, Universitat de València  
[oscar.cubo@uv.es](mailto:oscar.cubo@uv.es)

## **Secretaria de calidad**

Alba Jiménez Rodríguez, Universidad Complutense de Madrid  
[albjim04@ucm.es](mailto:albjim04@ucm.es)

## **Editores científicos**

Jacinto Rivera de Rosales, UNED, Madrid  
Claudia Jáuregui, Universidad de Buenos Aires  
Vicente Durán, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá  
Julio del Valle, Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima  
Jesús Conill, Universitat de València  
Gustavo Leyva, Universidad Autónoma de México, México D. F.  
María Xesús Vázquez Lobeiras, Universidade de Santiago de Compostela  
Wilson Herrera, Universidad del Rosario, Bogotá  
Pablo Oyarzun, Universidad de Chile, Santiago de Chile  
Paula Órdenes Azúa, Universität Heidelberg

### **Comité científico**

Juan Arana, Universidad de Sevilla  
Reinhardt Brandt, Philipps-Universität Marburg  
Mario Caimi, Universidad de Buenos Aires  
Monique Castillo, Université de Paris-Est  
Adela Cortina, Universitat de València  
Bernd Dörflinger, Universität Trier  
Norbert Fischer, Universität Eichstätt-Ingolstadt  
Miguel Giusti, Pontificia Universidad Católica del Perú  
Dulce María Granja, Universidad Nacional Autónoma de México  
Christian Hamm, Universidad Federal de Santa María, Brasil  
Dietmar Heidemann, Université du Luxembourg  
Otfried Höffe, Universität Tübingen  
Claudio La Rocca, Università degli Studi di Genova  
Juan Manuel Navarro Cordón, Universidad Complutense, Madrid  
Carlos Pereda, Universidad Nacional Autónoma de México  
Gustavo Pereira, Universidad de la República, Uruguay  
Ubirajara Rancan de Azevedo, Universidade Estadual Paulista, Brasil  
Margit Ruffing, Johannes Gutenberg-Universität Mainz  
Gustavo Sarmiento, Universidad Simón Bolívar, Venezuela  
Sergio Sevilla, Universitat de València  
Roberto Torretti, Universidad Diego Portales, Santiago de Chile  
Violetta Waibel, Universität Wien  
Howard Williams, University of Aberystwyth  
Allen W. Wood, Indiana University

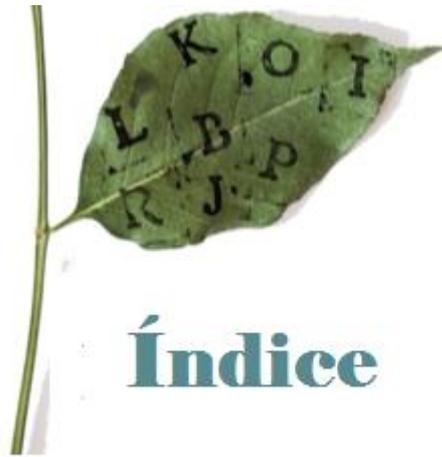
### **Diseño, revisión de estilo, corrector y maqueta**

Josefa Ros Velasco, Harvard University, Cambridge (MA)

### **Entidades colaboradoras**

Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española (SEKLE)  
Departament de Filosofia de la Universitat de València  
Instituto de Humanidades, Universidad Diego Portales





# Índice

## Artículos

- 1 El concepto teórico de libertad según Kant y la tradición de la *libertas spontaneitatis*  
*Thomas Sören Hoffmann*  
DOI 10.7203/REK.4.1.14849
- 21 From the unity of sensible intuition to the sensible unity of intuition. Revisiting the proof-structure of Kant's B-Deduction argument  
*Adriano Perin*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.12644
- 44 The Principle of the Transcendental Deduction. The First Section of the *Deduction of the Pure Concepts of the Understanding*  
*Rudolf Meer*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.14339
- 63 ¿Por qué son —según Kant— imposibles las hipótesis en matemática?  
*Reyna Fortes*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.12777

- 90 El *reino de los fines* y la comunidad ética. Acerca de la dimensión intersubjetiva de la ética kantiana  
*Ileana Beade*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.12775

## Recensiones

- 113 Mario Caimi: *Kant's B Deduction*. Newcastle upon Tyne, Cambridge Scholars Publishing, 2014, 140 pp. ISBN (13): 978-1-4438-6537-1  
*Paola Rumore*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.14280
- 121 Gustavo Leyva, Álvaro Peláez y Pedro Stepanenko (Eds.): *Los rostros de la razón: Immanuel Kant desde Hispanoamérica* (3 volúmenes). México, UAM-Cuajimalpa/Anthropos, 2018, 727 pp. ISBN (UAM): 978-607-28-1348-9/ISBN (Anthropos): 978-84-16421-91-6  
*Francisco Javier Iracheta Fernández*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.14135
- 134 Ileana Beade: *La libertad y el orden en la filosofía jurídica kantiana*. Rosario, Fhumyar Ediciones, 2017, 310 pp. ISBN: 978-987-3638-16-9  
*Marilín Gómez*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.14266
- 138 Christian Krijnen (Ed.): *Metaphysics of Freedom? Kant's Concept of Cosmological Freedom in Historical and Systematic Perspective*. Leiden/Boston, Brill (Critical Studies in German Idealism, vol. 23), 2018, 221 pp. ISBN: 978-90-40-38377-7  
*Jacinto Páez*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.14337

## **Traducción**

- 145 Salomon Maimon frente a la filosofía trascendental. Traducción de algunas cartas sobre su filosofía teórica  
*David Hereza Modrego*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.13956

## **Informes**

- 173 Informe del IV Congreso Internacional de la SEKLE  
*Alejandra Baher*  
*Luciana Martínez*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.14281

- 178 Ata do Simpósio Internacional de Kant a Hegel  
*Agemir Bavaresco*  
*Jair Tauchen*  
*Evandro Pontel*  
DOI: 10.7203/REK.4.1.14269

## **Eventos y normas para autores**

- 185 Normas para autores



# Traducción

# **Salomon Maimon frente a la filosofía trascendental. Traducción de algunas cartas sobre su filosofía teórica**

DAVID HEREZA MODREGO<sup>1</sup>

## **Resumen**

Este artículo ofrece una introducción y traducción de las tres cartas de Salomon Maimon más relevantes, dada su claridad y concisión, para entender su relación con la filosofía trascendental kantiana: la primera carta enviada a Kant (1789) y las últimas del intercambio epistolar ficticio “Cartas de Filaletes a Aenesidemus” (1794). Con ello, nuestra intención es poder procurar una visión de conjunto de los elementos fundamentales de su filosofía teórica.

**Palabras clave:** filosofía teórica, filosofía trascendental, Salomon Maimon

## **Salomon Maimon on transcendental philosophy. Translation of some letters on his theoretical philosophy**

## **Abstract**

This article offers the introduction and translation of the three most relevant letters of Salomon Maimon, given its clarity and conciseness, in order to understand his relation with Kant’s transcendental philosophy: the first letter sent to Kant (1789) and the last fictional letters of the text “Letters from Filaletes to Aenesidemus” (1794). Thus, our intention is to offer an overview of the fundamental elements of his theoretical philosophy.

**Keywords:** theoretical philosophy, transcendental philosophy, Salomon Maimon

---

<sup>1</sup> Universitat de València. Contacto: [david.hereza@uv.es](mailto:david.hereza@uv.es). Este trabajo ha sido redactado en el marco del proyecto de investigación financiado por el Ministerio de Educación de España FFI2017-82195-P de la AEI/FEDER, UE, y con el apoyo de una beca estatal F.P.U. (FPU15/05250).

## 1. Introducción a los textos traducidos y motivos de su elección

La convicción general en torno a la que giran los esfuerzos de S. Maimon (1753-1800)<sup>2</sup> —y de buena parte de los intelectuales coetáneos a él— es solo una: la filosofía trascendental aún necesita de ciertas modificaciones en su argumentación si quiere ser efectivamente ciencia de los “principios del conocimiento humano” y, por lo tanto, “reforma de la metafísica” hecha hasta entonces, como esperaba Kant (AA XI: 54). Bajo tal idea están escritas las tres cartas que aquí presentamos traducidas por primera vez al castellano.

Los textos elegidos han sido extraídos de dos momentos diferentes de la producción del autor, cuyo contraste a veces es pasado por alto en los estudios especializados. El primero corresponde a su contacto inicial con el pensamiento kantiano, etapa que quedará plasmada en el *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [*Ensayo sobre la filosofía trascendental*, VT] (1790).<sup>3</sup> El breve resumen de esta obra, enviado a Kant junto con una copia del libro, es el primero de los documentos que aquí presentamos traducidos. El segundo momento representa lo que podríamos denominar su ‘último acto’ en el debate en torno al criticismo, que nuevamente quedó inmortalizado con la publicación de un *Ensayo*, esta vez el *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* [*Ensayo sobre una nueva lógica o teoría del pensar*, VnL] (1794). En el apéndice de este tratado se encuentran unas cartas ficticias impregnadas de la disputa de la época (“Cartas de Filaletes a Aenesidemus”) de las cuales hemos traducido las dos últimas. En ellas —como apuntábamos— nos encontramos un autor distinto respecto al de 1789, en lo concerniente al contenido y a la forma. Y no es para menos: el panorama de la discusión filosófica había mutado velozmente y, con él, los pensadores involucrados (v. Frank 2007). Así pues, merece la pena detenerse brevemente en las diferencias y similitudes que podemos observar en el contenido de las traducciones aquí presentadas.

Más allá de lo anecdótico que puedan representar las fechas de estos textos para situar la primera discusión post-kantiana (1789-1794), la unidad

---

<sup>2</sup> Sobre una introducción biográfica al autor ya existen en castellano contribuciones a las que remitimos al lector: Duque 1987; Hoyos 2001. En la primera traducción aquí realizada el lector también podrá encontrar una breve pero interesante autodescripción por parte de Maimon.

<sup>3</sup> Todas las obras de Maimon han sido publicadas por Verra en una *Gesammelte Werke* editada por Georg Olms en 1970, si bien esta edición se limita a reimprimir los textos fotomecánicamente de forma unitaria. Desde hace tiempo, algunos especialistas de este autor han insinuado el proyecto de una edición crítica de la obra completa de Maimon, pero este aún no ha visto la luz. Para más información sobre el autor o la bibliografía sobre el mismo, véase el contenido de <http://www.salomon-maimon.de/>.

de ellos reside en la claridad y concisión que poseen frente al carácter desordenado y algo confuso habitual de las obras de Maimon. Por ejemplo, la importancia de la carta de 1789, además de permitir un acercamiento a la figura de Maimon, reside en su forma de exposición, la cual —siguiendo las palabras de M. Frank— “de manera proporcional a lo caótico” que es el libro al que acompaña (es decir, el *VT*), “es un resumen claro y preciso del mismo” (1997: 116). Lo mismo podría afirmarse del segundo de los escritos aquí presentados. Maimon tiene la pretensión de haber condensado en él sus críticas principales a Kant y, sin duda, este representa el documento más inteligible de su producción filosófica teórica.<sup>4</sup> Además, como indica en el prólogo al *VnL*, estas cartas permiten obtener una “visión de conjunto” de la reforma de la lógica trascendental que se propone en el seno de la polémica entre Reinhold y Schulze:

Las añadidas *Cartas de Filaletes a Aenesidemus* tienen como meta, por una parte, superar las *objeciones de Aenesidemus* contra la *filosofía crítica en general*, por otra, exponer, en lo esencial y de forma breve, las *lagunas y carencias* que creo haber descubierto en la filosofía crítica, así como el modo mediante el cual he intentado en esta obra [*VnL*] solucionar aquellas y mejorar esta. Especialmente las dos últimas cartas [sexta y séptima] pueden ofrecer al lector *una visión de conjunto completa de toda la obra* (*VnL*, XXVIII).

Con ellas, pues, se trata de apuntalar una nueva interpretación del proyecto kantiano que permita evitar el escepticismo radical (Schulze)<sup>5</sup> y, al mismo tiempo, enmendar la filosofía de un ‘único principio’ o *Elementarphilosophie* (Reinhold) sin perder su pretensión de cientificidad (Hoyos 2001; Hereza 2016). La idea de crear un debate epistolar ficticio seguramente la extrajo Maimon del libro del primero (publicado anónimamente en 1792). Este consistía en la simulación de un diálogo entre dos personajes: Aenesidemus (representante del autor), partidario del escepticismo, y Hermes (de Reinhold), fiel defensor del criticismo. Es a esta discusión a la que quiere unirse Maimon bajo la figura de Filaletes —nombre que ya usó Leibniz para

<sup>4</sup> También lo es el texto de 1801, publicado después de la muerte del autor y disponible en Oncina 1992.

<sup>5</sup> Sobre Schulze, las referencias son muy escasas en lengua castellana, pero hay excepciones: véase Hoyos 2001.

entablar otra disputa ficticia con Locke— y con él poder contraponerse a los dos interlocutores.

Esto pone en evidencia una nítida distinción entre el contenido de los dos textos y, con ellos, de la producción de 1789 y 1794. Se abandona una solución *a la Spinoza* propia del VT, que tanto atrajo a los neokantianos y con la que pretendía resolver el problema cardinal del criticismo mediante ciertas ideas del entendimiento que hiciesen referencia a la totalidad material (v. Cassirer 1920: 97-104). A la altura de 1794, la propuesta consiste más bien en una alternativa al principio de la conciencia de Reinhold [*Satz des Bewußtseyns*] que pudiese hacer frente a las críticas de Schulze. De ahí nace la función esencial que adquiere el *Satz der Bestimmbarkeit* [principio de determinabilidad] para la reforma de la filosofía mencionada en estas cartas (especialmente en la séptima). Ahora bien, aunque diferentes en sus soluciones, estos dos momentos de la producción de Maimon están marcados por una única pregunta a la que siempre merece la pena prestar atención: ‘*quid facti?*’. La comprensión de este problema es la clave para entender el interés que despertó y aún aviva las reflexiones de este singular pensador judío.

Como es sabido, Kant había pretendido responder a la cuestión ‘*quid juris?*’ respecto al uso de los conceptos puros (*KrV* A84/B116ss). Sin embargo, según Maimon, este interrogante no obtiene una respuesta definitiva en la *Crítica de la razón pura* por un problema que puede ser abordado desde dos perspectivas (y que el lector podrá encontrar claramente expresado en los escritos que presentamos).

Por un lado, la solución que Kant da en su ‘deducción’ es insuficiente porque este se limita a ofrecer una explicación de *cómo es pensable* una unión entre conceptos puros (categorías) e intuiciones empíricas (objetos) sin, con ello exponer que esto *realmente* suceda (*quid facti*), lo que en última instancia no permite superar el escepticismo de Hume.<sup>6</sup> Esta tensión argumentativa no resuelta por Kant está latente en la misma *Crítica*, cuando se anuncia la ‘heterogeneidad’ entre conceptos puros e intuiciones (*KrV* A137/B176; VT 54) para luego afirmar su unión mediante la oscura noción de ‘esquema’ (*KrV* A138/B177). En pocas palabras: incluso si el resultado de tal deducción

---

<sup>6</sup> No debe ser confundido este uso de la expresión ‘*quid facti*’ con el que el mismo Kant hace para criticar el modo de derivar genético de Locke. Sobre los detalles de esta crítica de Maimon a Kant, nos remitimos a un libro clásico de los estudios sobre Maimon: Engstler 1990.

podría ser lógicamente así (*quid juris*), no se sigue que de hecho lo sea (*quid facti*).

Por otro lado, esta misma crítica (*quid facti*) es utilizada por Maimon para hacer frente a una posible solución que Kant señala en algunos pasajes con el fin de superar el problema que supone el capítulo del esquematismo. En vez de plantear este como una dificultad, el filósofo de Königsberg a veces expone su proyecto a partir de la aceptación inicial del *factum* de la experiencia reglada que queda asegurado en el conocimiento físico-matemático.<sup>7</sup> Así, la filosofía trascendental kantiana consistiría en el análisis de ese *hecho* que, por tanto, no requeriría ser explicado: lo que se siga de él debe ser asumido como parte del sistema. Sin embargo, la falta de fundamentación de ese *factum* es la otra cara de la objeción que adquiere el nombre de *quid facti*, pues con tal solución solo se desplaza el problema de la realidad de los conceptos puros sin llegar a resolverlo.

El proceder de la *Crítica* es el siguiente: I. Explica la diferencia entre juicios *analíticos* y *sintéticos*; contra la cual no tengo nada que objetar. II. Establece como un *factum indudable de la conciencia* que todas las ciencias teóricas (matemática, ciencias naturales) contienen juicios *sintéticos a priori*. III. Se plantea la pregunta: *¿Cómo son, en general, posibles los juicios sintéticos a priori?* (VnL 470/412; *Prol.*, AA IV, 280).

El lector podrá comprobar la solución radical de Maimon a este problema: la reforma del sistema trascendental pasa por *la afirmación del escepticismo* frente a ciertas pretensiones del conocimiento *sin renunciar con ello a la posibilidad de obtener certeza* en algunos principios. El fundamento último de tal certeza, que Maimon equipara al *pensar real*, es el ‘principio de determinabilidad’. Este no pretende ser otra cosa que el análisis del *acto* que se presupone en todo enjuiciamiento sintético en general: a saber, que la relación entre sujeto y predicado en un juicio sea tal que el primero sea independiente del segundo, pero no al contrario. A partir de aquí, por primera vez después de Kant y como claro antecedente de Fichte, se intenta derivar las categorías fundamentales del pensar desde un principio que permita —

---

<sup>7</sup> Con estas consideraciones nos remitimos meramente a la lectura que Maimon hace de Kant a lo largo de su obra (véase por ejemplo *VT* 6, 186), dejando abierta la cuestión de si este último realmente utiliza tal tipo de argumentación.

como ya se ha dicho— una salida al callejón que representaban el escepticismo de Schulze y la fundamentación última de Reinhold.

Ahora bien, más allá de estas similitudes y diferencias apuntadas, los textos aquí traducidos ponen de relieve otras cuestiones importantes para la comprensión de los problemas de la filosofía kantiana y la inteligibilidad del paso de ésta al Idealismo alemán. Aún queda mucho trabajo por realizar en ambos sentidos, y la convicción de que lo presentado a continuación puede ayudar a tal tarea es el motivo de esta contribución. Por ello, esperamos que junto con las traducciones ya hechas (Oncina 1987, 1992), la publicación de las siguientes cartas permita al lector hispanohablante hacerse una nutrida idea de la filosofía de Maimon; algo que posibilitará continuar de una forma más acabada el trabajo emprendido aquí.

## 2. Consideraciones sobre las traducciones realizadas

En lo que respecta a la primera carta (A), el texto se encuentra disponible, tanto en el volumen VI (423-425) de la *Gesammelte Werke* de S. Maimon, editada por Valerio Verra, como en la *Kant's gesammelte Schriften*: carta n° 352, contenida en el Volumen XI (15-17). Dentro del texto se ha señalado empleando corchetes la referencia a la paginación de la *Gesammelte Werke* de Maimon, así como de la *Akademiasgabe* de Kant (idénticas en los cortes al ser la primera copia fotomecánica de la segunda); primero se indica la edición de la *Gesammelte Werke*, luego la de la *Akademiasgabe* siguiendo el modelo GW/AA.

En lo que respecta a las *Cartas a Aenesidemus* (B), la versión original del texto se encuentra reproducida fotomecánicamente del original de 1794 en el Volumen V (461-494) de la *Gesammelte Werke* de S. Maimon, editada por Valerio Verra (también hay ediciones del texto siguiendo el mismo tipo de reproducción en la Wissenschaftliche Buchgesellschaft y en la edición de Bernhard Carl Engel para la Kantgesellschaft).

Dentro del texto se ha señalado entre corchetes la referencia a la paginación de la *Gesammelte Werke*, así como a la paginación original de la obra editada en 1794 (idénticas al ser la primera copia fotomecánica de la segunda). Para la traducción, además, hemos seguido las correcciones gramaticales del alemán de Maimon ofrecidas por B. C. Engel en su edición del texto sin señalar las modificaciones respecto al original. También,

siguiendo el estilo de la traducción inglesa (di Giovanni 2000), siempre se ha optado por un resultado de la traducción más legible posible. Para ello, cuando el sentido del texto no era claro, se han acotado algunas frases mediante comillas inglesas o se ha añadido entre corchetes algún ‘es decir’ o alguna referencia del tipo ‘este, aquella, etc...’ o ‘la primera, segunda, etc...’ cuando Maimon se limita a introducir una coma. Con esto, sin embargo, no se ha añadido algo no dicho por el autor o se ha efectuado algún tipo de paráfrasis.<sup>8</sup>

### Referencias

- CASSIRER, E.: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*, Bd. III, Berlín: Verlag Cassirer, 1920.
- DI GIOVANNI, G.; HARRIS, H. S. (Eds.): *Between Kant and Hegel: Text in the Development of Post-Kantian Idealism*, Indianapolis, Hackett Publishing, 2000.
- DUQUE, F.: “Historia y metafísica: El frágil espejo móvil de la razón. Contribución al estudio de la Aetas kantiana: 1790-1797”, en KANT, I.: *Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, Madrid, Tecnos, 1987.
- ENGSTLER, A.: *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1990.
- FRANK, M.: *Unendliche Annäherung: Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1997.
- \_\_\_\_\_: “Philosophie als unendliche Annäherung. Überlegungen im Ausgang von der frühromantischen Konstellation”, en FRANK, M.: *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 2007.
- \_\_\_\_\_: Filosofía como «aproximación infinita». Consideraciones a partir de la «constelación» del primer romanticismo alemán, HEREZA MODREGO, D. (trad.), *Análisis. Revista de investigación filosófica* 2, 2 (2015) 311-333.
- HEREZA, D.: “Sobre la posibilidad de la filosofía como ciencia rigurosa de K. L. Reinhold”, *Revista de Estudios Kantianos* 1, 1 (2016) 85-97.

<sup>8</sup> Agradecemos a Maria Caterina Marinelli (Università di Roma Tor Vergata/Ludwig-Maximilian München Universität) su importante ayuda en el proceso de revisión y edición final de la traducción.

- HOYOS, E.: *El escepticismo y la filosofía trascendental: estudios sobre el pensamiento alemán a fines del siglo XVIII*, Bogotá, Siglo del Hombre, 2001.
- KANT, I.: *Kant's gesammelte Schriften*, Berlín, Königlich Preußischen/Deutschen/Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaft, 1902.
- MAIMON, S.: *Gesammelte Werke*, Hildesheim, Georg Olms, 1970.
- \_\_\_\_\_: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Berlín, Reuther & Reichard, 1912.
- \_\_\_\_\_: *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- \_\_\_\_\_: "Lettere di Filalete a Enesidemo", *Studi urbinati* 2 (1967) 601-641.
- ONCINA, F.: "S. Maimon: el divertido baile", *Er. Revista de filosofía* 5 (1987) 181-197.
- \_\_\_\_\_: "Salomón Maimon: Un francotirador en el pensamiento crítico", *Revista venezolana de Filosofía* 27 (1992) 89-130.
- SCHULZE, E. G.: *Aenesidemus oder über die Fundamente der von Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-philosophie*, Hamburg, Meiner, 1792.

#### A. Traducción de *Carta de Maimon a Kant (1789)*

[423/15] ¡Venerable hombre!

Consciente de la profunda deferencia que un hombre debe a quien ha reformado la filosofía y, mediante ella, cada una de las ciencias, solo el amor a la verdad ha sido lo que me ha hecho tener el valor suficiente para acercarme a usted. Destinado ya desde mi nacimiento a pasar los mejores años de mi vida en los bosques lituanos, [424/16] privado de todo medio que pueda ayudar a alcanzar el conocimiento de la verdad, llegar a Berlín fue para mí suficiente motivo de satisfacción, aunque fuese tarde. Aquí, mediante el apoyo de algunas nobles personas conseguí las condiciones para dedicarme a las ciencias; era natural, creo yo, que, en mi situación, el intenso deseo de alcanzar mi meta principal, la verdad, me hiciese desatender otras subordinadas: el conocimiento de la lengua, el método, etc. De ahí que no me atreviese a presentar públicamente algunos de mis pensamientos a este actual mundo de gusto refinado, curiosamente, a pesar de haber leído y reflexionado sobre numerosos sistemas filosóficos y, con ello, haber encontrado algo

nuevo en los mismos. Finalmente, tuve la fortuna de dar con sus inmortales obras, de estudiarlas y de reformar mi modo de pensar en su totalidad a partir de las mismas. Me he esforzado extraordinariamente en extraer los últimos resultados, retenerlos en mi memoria y trazar el camino que recorre el curso principal de las ideas para poder así penetrar en el espíritu del autor. Con esta meta, apunté los resultados tal y como los iba comprendiendo, y añadí algunas observaciones que afectan, principalmente, a los siguientes puntos:

- 1) La diferencia que usted da entre proposiciones analíticas y sintéticas, y la realidad de estas últimas.
- 2) La pregunta *Quid Juris?* Esta pregunta era por su importancia digna de un Kant, y si se le da la extensión que usted mismo le ha dado, se pregunta: ¿cómo puede ser aplicado con certeza algo *a priori* a algo *a posteriori*? Y así, la respuesta o «deducción» que nos da en sus escritos es totalmente satisfactoria, como solo podía ser la de un Kant. Sin embargo, si se quiere seguir ampliando la cuestión, se pregunta: ¿cómo puede ser aplicado un concepto *a priori* a una intuición aunque esta sea una intuición *a priori*? Aquí la pregunta solo debe esperar al maestro otra vez para ser respondida de forma satisfactoria.
- 3) Un nuevo tipo de ideas, que llamo ideas del entendimiento y que hacen referencia a la totalidad material, como las ideas mencionadas por usted hacen referencia a [425/17] la totalidad formal. Con ello creo haber abierto una nueva perspectiva para responder a la mencionada pregunta *Quid Juris?*
- 4) La pregunta *Quid facti?* – esta parece haberla mencionado usted sin más; pero debido a la duda humeana me parece realmente importante responderla satisfactoriamente.

Estas observaciones constituyen, de forma breve, el contenido del manuscrito que me he atrevido presentarle a usted.<sup>9</sup> Mis bondadosos amigos me insisten desde hace tiempo a hacer público tal escrito, pero no quería complacer sus deseos sin que usted me haya dado su tan estimable juicio. Si un Kant no encontrase vano un esfuerzo tal, entonces él no despreciaría ciertamente a

---

<sup>9</sup> El manuscrito en cuestión, como se indica en la introducción del artículo, es el ya mencionado *Versuch über Transzendentalphilosophie*, publicado el año siguiente al envío de esta carta.

aquel que se le acerca noblemente. Él le responderá, le enseñará dónde falla, o, si lo debiese encontrar digno, le rendirá la aprobación y le hará el doble de dichoso.

Berlín, el 7 de abril de 1789

Su totalmente devoto  
servidor  
y admirador  
Salomon Maimon

#### B. Traducción de *Cartas de Filaletes a Aenesidemus* (1794)

[461/403]

##### Carta Sexta

En la carta precedente<sup>10</sup> mi intención fue mostrar que son infundadas las lagunas, carencias e imperfecciones que el señor *Reinhold* cree haber encontrado en la *Crítica de la Razón* y haber mejorado en su *Teoría de la facultad de la representación*. Ahora quiero presentar a su consideración y a la de todo librepensador las lagunas, carencias e imperfecciones que yo he encontrado en ella y el modo según el cual he intentado mejorarlas en [462/404] mi *Crítica de la facultad del conocimiento*.

I. La *Crítica de la Razón* ha mostrado el paso de la lógica a la filosofía trascendental, del pensar formal al pensar real [*reelles Denken*]. Sin embargo, no ha mostrado cómo la lógica misma ha llegado a alcanzar la dignidad de una ciencia sistemática basada en principios universalmente válidos.

La *Crítica de la Razón* presupone la *lógica* como una ciencia desde hace tiempo terminada; ciencia que desde *Aristóteles* no habría necesitado dar ningún paso *hacia atrás* y que, hasta el momento, no habría podido dar ninguno *hacia delante*. Sus *axiomas* (el principio de contradicción y el de identidad) son *necesarios* y *universalmente válidos*; sus *postulados* (las posibles formas del pensar) están fundados *en sí mismos* y *negativamente* en los *axiomas* (no contradicen los axiomas) y están determinados mediante la

---

<sup>10</sup> Maimon se refiere a la quinta carta de la correspondencia ficticia que concluye con las dos cartas siguientes. Para su contexto, remitimos a la primera parte de este artículo.

sola reflexión sobre el pensar en general de tal modo que no pueden ser objetos de ninguna ampliación, disminución o esencial mejora. Sus *teoremas* son derivados *a partir de axiomas* y *según* los mismos. Una vez presupuesto esto, la *Crítica de la Razón* investiga la posibilidad del pensar real, es decir, [la posibilidad] de la atribución de las *formas*, meramente *posibles* en relación a un *objeto* [463/405] *en general*, a los *objetos externos al pensar dados* de un *modo determinado*. En lo que respecta a los objetos determinados *a priori* (de la matemática), ella encuentra el fundamento de tal posibilidad en la *posible exposición a priori* (a saber, en el hecho de que los objetos no pueden ser expuestos sino mediante formas determinadas mediante el pensar, o con otras palabras, de que pueden ser contruidos); en lo que respecta a *objetos empíricos*, [el fundamento de tal posibilidad lo encuentra] en la *posibilidad de la experiencia* en general. (Se nota inmediatamente la diferencia entre estos dos tipos de explicación. El fundamento por el cual afirmo universal y apodícticamente, por ejemplo, el *predicado* «tres ángulos» del *sujeto* «una figura de tres lados», es la imposibilidad de construir una figura de tres lados que no tenga tres ángulos. Sin embargo, el fundamento por el cual, por ejemplo, pienso el fuego como causa del calentamiento de la piedra, no está en el hecho que el «fuego» y el «calentamiento de la piedra» solo puedan ser expuestos como estos *objetos determinados* en esta relación, sino ¡porque en tal relación solo es posible la *experiencia* en referencia a *objetos en general!*) Ella muestra que las formas del pensar son usadas *por objetos determinados de la experiencia* solo como condiciones de la *posibilidad de la experiencia en general*, etc.

[464/406] Sin embargo, yo he mostrado que las *formas lógicas*, abstraídas de su *significado trascendental*, no tienen significado alguno. Pediría a cualquier filósofo que me diera, por ejemplo, el significado preciso de la *afirmación* y la *negación lógica* abstraídas de sus correspondientes *conceptos trascendentales* de «*realidad*» y «*negación*». Por «*afirmación*» no puedo pensar otra cosa que una cierta relación entre *sujeto* y *predicado* mediante la cual es determinado un *pensar real* objetivo (si bien no siempre un objeto real). En cambio, por «*negación*» [pienso] una relación mediante la cual se suprime [*aufgehoben*] un *pensar real* objetivo, quedando así solo un *pensamiento* subjetivo de esa misma relación. Pienso, por ejemplo, un «*triángulo rectángulo*», es decir, afirmo del «*triángulo*» que «*puede ser rectangular*»; con ello, el «*triángulo*» es determinado como un objeto *real*, es decir, es producida una *realidad*. Pienso la figura «*triángulo*» teniendo «*tres*

ángulos», o afirmo de la figura «triángulo» que debe tener «tres ángulos». Con ello, no se ha determinado ningún *objeto nuevo*, pero sí una *nueva característica* del mismo fundamentada en el objeto y, del mismo modo, una *realidad*. E incluso en los casos donde el *sujeto* en sí no tiene ninguna *realidad*, y por lo tanto mediante la atribución de un *predicado* no puede ser determinado ni un *objeto* ni una característica (al no [465/407] poder tener una «nada» ninguna característica), el pensar mismo sí que puede tener una *realidad* fundamentada en el *objeto* en tanto que este es pensado como realidad. Como en el ejemplo: «un decaedro regular es regular». Un «decaedro regular» es, de hecho, imposible como *objeto*, pero ya que, no obstante, es *pensado* como posible, el pensarlo como «regular» sí tiene *realidad objetiva* según el *principio de no contradicción*, si bien con ello no sea determinado ni un *objeto real* ni una *característica* del mismo.

Si, por contra, niego al «triángulo» el «ser cuadrangular», pongo de manifiesto con ello que el «ser triángulo» y «ser cuadrangular» están en una relación que consiste en suprimirse mutuamente, y que no puedo pensarlos en una unidad *objetiva* de la conciencia, sino meramente en una *subjetiva* (identidad de la autoconciencia) y que estos, pensados en una unidad *objetiva* de la conciencia, tienen como consecuencia una *negación*.

Por lo tanto, la *realidad* y *negación* lógica y relativa (afirmación y negación) presuponen la [realidad y negación] *trascendental* y *absoluta*, pues si no, no tienen ningún significado, y así ocurre con todas las otras formas. Por lo tanto, lejos de que la lógica preceda a la *filosofía trascendental*, esta debe preceder a aquella.

[466/408] La *Crítica de la Razón* hace justamente lo contrario; esta (con la excusa de tratar la *lógica* pura y separada de la *filosofía trascendental*) acepta las *formas lógicas* como inmejorables –tal y como fueron abstraídas arbitrariamente a partir de su supuesto *uso práctico* por su primer descubridor– y las pone como fundamento de la *filosofía trascendental* si bien no pueden tener ni una correcta *determinación*, ni *completitud*, ni *significado*, ni *fundamento* sin una *crítica* previa.

De que esta objeción que hago a la *Crítica de la Razón* está fundamentada puede usted convencerse fácilmente a partir del modo en el que esta se sirve de las *formas lógicas* como hilo conductor en la búsqueda de las *categorías*; tal acusación es la que, brevemente, quiero presentar a su consideración.

En primer lugar, la *Crítica de la Razón* divide, en primer lugar, las formas de los juicios en cuatro momentos principales: cantidad, cualidad, relación y modalidad, cada uno de los cuales contiene a su vez tres formas. Esto lo presupongo como sabido. Ahora bien, señalo: (1) que las formas de la cantidad no son *esenciales* a los juicios *originarios* (aquellos no derivados de otros), al no tener los juicios *originarios*, de hecho, ninguna *cantidad*. Los juicios que tienen una *cantidad*, aun pareciendo juicios *originarios*, solo son de hecho conclusiones de *silogismos abreviados*. ¿Qué otro fundamento puede tener este juicio analítico universal, por ejemplo, «todo *ab* es *a*» (todo ser humano o todo animal, que sea determinado como «ser humano», es animal) sino el hecho de que, en primer lugar, veo inmediatamente que «*a*» está contenido en «*ab*» y, de nuevo, que «*ab*» está contenido en todos «*ab*» (*abc*, *abd*, *abe*, etc.)? Lo que hago aquí es unir dos juicios analíticos *originarios* sin ninguna cantidad a partir de los cuales derivo mediatamente un juicio dado en forma universal. En el juicio sintético universal: «todos los *a* son *b*» (por ejemplo, «todas las figuras de tres lados tienen tres ángulos») uno el juicio sintético «*a* es *b*» («una figura de tres lados tiene tres ángulos») sin ningún tipo de cantidad con el juicio analítico: «todos los *a* son *a*» («todas las figuras de tres lados tiene tres lados») y así sucede también con todos los presuntos juicios *originarios*; considerados como juicios simples no tienen ningún tipo de *cantidad*.

(2) Según la *cualidad*, los juicios son divididos en juicios afirmativos, negativos e infinitos. Estos últimos, sin embargo, no componen ninguna clase especial de juicios según el significado y el valor que se les ha atribuido hasta el momento. «*A* no es *B*» es un juicio negativo, y «*A* es no-*B*» uno infinito que debería tener el mismo valor que aquel. Estos dos tipos de juicios [468/410] se diferencian, por lo tanto, *nominalmente* pero no esencialmente.

(3) Según la *relación*, los juicios son divididos en juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Sin embargo, los juicios hipotéticos no tienen ni significado ni un uso diferente al de los categóricos. Depende de mi voluntad el que cada uno de estos juicios reciba, según el gusto de cada uno, el nombre de «categórico» o «hipotético». Por ejemplo, en vez del juicio categórico «la suma de los ángulos de un triángulo es igual a dos ángulos rectos», se puede formular hipotéticamente: «si una figura es un triángulo, entonces, la suma de sus ángulos es igual a dos ángulos rectos», y lo mismo sucede en otros casos. Por lo tanto, llegamos a la forma de los juicios hipotéticos meramente a partir

de su supuesto *uso en la experiencia*; uso que, sin embargo, el escéptico no acepta y que explica como una mera *ilusión*. Y, no obstante, aquí se apoya fuertemente la *Crítica de la Razón*. De este modo, esta cae en una clara *circularidad*: ella toma una forma cuyo origen la lógica no puede legitimar y que es abstraída de su supuesto *uso en la experiencia*, y la pone nuevamente como fundamento del *uso en la experiencia* sin ningún tipo de *crítica* previa.

(4) Según la *modalidad*, los juicios son divididos en juicios apodícticos, problemáticos y asertóricos. [469/411] «Juicios apodícticos» son (a) todos los juicios *analíticos*, (b) los juicios *sintéticos* que son determinados como necesarios mediante *construcción*. «Juicios problemáticos» son llamados o aquellos en los que la unión de sujeto y predicado es determinada de forma *positiva*, como posible, o aquellos en los que tal unión mediante construcción es determinada, al menos, de forma *negativa* (como no imposible). Pero, ¿qué significan los «juicios asertóricos»? Los lógicos me pondrán este juicio, por ejemplo: «Alejandro es hijo de Filipo», ¡perfecto! Pero, ¿qué significa que Alejandro sea hijo de Filipo? Significa que Filipo es la *causa eficiente* de Alejandro, Filipo debió *preceder* a Alejandro, y este *seguirse* necesariamente de él; así este juicio no es asertórico, sino apodíctico. Si, en cambio, significa que Filipo, según nuestras percepciones, fue anterior a Alejandro y este vino después, entonces esto es realmente una mera *percepción* y, por lo tanto, no es ningún *juicio*. Así pues, los juicios asertóricos no tienen, consecuentemente, ningún significado.

Así, la *Crítica de la Razón* no solo ha pasado por alto la parte más importante e imprescindible para la delimitación de la extensión total del terreno del entendimiento, a saber, la investigación del origen, extensión y verdadero significado de sus formas, sino que también ha transmitido [470/412] los *errores* que se han colado en el uso [de dichas formas del entendimiento] a la *lógica*, para la determinación de sus formas en sí.

II. La *Crítica de la Razón* es incompleta en lo que respecta a las preguntas en torno a nuestro conocimiento sintético.

El proceder de la *Crítica* es el siguiente: I. Explica la diferencia entre juicios *analíticos* y *sintéticos*; contra la cual no tengo nada que objetar. II. Establece como un *factum indudable de la conciencia* que todas las ciencias teóricas (matemática, ciencias naturales) contienen juicios *sintéticos a priori*. III. Se

plantea la pregunta: *¿Cómo son, en general, posibles los juicios sintéticos a priori?* Esta es determinada de forma más exacta mediante las dos siguientes preguntas: *¿cómo es posible la matemática pura?*, y *¿cómo es posible la ciencia de la naturaleza?* A las cuales responde a su modo.

Por «juicios *sintéticos a priori* de la matemática» Kant no entiende juicios que se refieren a un *objeto en general* y, en consecuencia, que deban ser válidos a priori para todo *objeto determinado* (como el primer principio de los juicios analíticos, el principio de contradicción); pues, de hecho, la *matemática* no contiene juicios de este tipo en la medida en que todos sus propios juicios se refieren a objetos determinados. Por tales [471/413] juicios [sintéticos a priori de la matemática] entiende él aquellos que se refieren a objetos determinados de la matemática pura y, en consecuencia, deben ser válidos *a priori* para todos los objetos *empíricos* que han de ser subsumibles bajo ellos. La respuesta a la pregunta «¿cómo, en general, son posibles los juicios sintéticos a priori?» es: «mediante construcción», es decir, debemos atribuir a los sujetos (objetos de la matemática) los predicados determinados mediante tales juicios ya que no pueden ser expuestos como *objetos reales* si no lo son con estos predicados. Sin embargo, así, la *universalidad a priori* de este tipo de juicios, en referencia a *objetos empíricos* que han de ser subsumibles bajo ellos, es explicada solo como una consecuencia de la necesidad intrínseca de los juicios que hacen referencia a los objetos *puros* de la matemática, – pero la *necesidad* en sí de tales juicios no es explicada.

Pero, ¿acaso no hay una enorme diferencia entre el tipo de explicación de la posibilidad de los juicios *analíticos* y *sintéticos a priori*? A la pregunta: «¿por qué no puedo unir a este o aquel objeto *determinado* ningún predicado que contradiga a su concepto?», la respuesta es: «porque no puedo unir a ningún *objeto en general* predicados que contradigan su concepto». Así, derivo esa proposición *particular* inmediatamente a partir del principio *general*, el cual pienso, sin referencia a un objeto *real*, mediante meros símbolos que se refieren a un *objeto del pensar en general*. Por el contrario, a la pregunta: «¿por qué pienso como posible una [472/414] figura rectilínea delimitada mediante tres o más líneas, pero no mediante dos?» La respuesta no es: «porque no puedo pensar un *objeto en general* de otro modo», ni siquiera: «porque no puedo pensar ningún *objeto real en general* de otro modo», sino solo «porque no puedo pensar *ese* objeto de otra manera». Por tanto, la *Crítica de la Razón*, antes de preguntarse *¿cómo son posibles los*

*juicios sintéticos en la matemática?*, incluso antes de la pregunta: *¿cómo son posibles, en general, los juicios sintéticos a priori?*, debería haber respondido a la pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos como juicios en sí, sin referencia a los objetos empíricos que han de ser subsumidos bajo ellos, y en relación a los cuales son a priori?* Entiendo perfectamente cómo la proposición matemática que he introducido antes, en relación a un *objeto de la matemática pura*, debe ser, bajo la presuposición de su *necesidad en sí*, válida para *todo objeto empírico* que ha de ser subsumible bajo la misma. Pero, ¿cómo es comprensible esta *necesidad en sí* a partir de un *principio general*? Una proposición tal es, en efecto, en *relación a los objetos empíricos* por subsumir, a priori en sí, pero, en tanto que su *necesidad* no es explicable a partir de un *principio general*, ¿es equiparable a una proposición *a posteriori*? Pienso este *objeto determinado* de este determinado modo, ¿por [473/415] qué? Porque en la *construcción* no puede ser expuesto de otra forma.

La pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la ciencia de la naturaleza?*, tiene –como se aclara a partir de la respuesta– un significado diferente, tanto de la pregunta: *¿cómo son posibles los juicios analíticos?*, como de la pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la matemática?* [La segunda pregunta] significa: «¿cómo podemos predicar de modo necesario algo de todos los objetos determinados *a priori*, [es decir,] *antes* del conocimiento de sus determinaciones particulares?» A ello se responde: «*antes* del conocimiento de sus determinaciones particulares, debemos predicar de objetos determinados aquello que debemos predicar de un *objeto en general*». La [última pregunta] significa: «¿cómo podemos predicar de modo *necesario* predicados de *objetos determinados* (predicados dados mediante los mismos), como si no fuesen determinados mediante esos *determinados objetos* sino mediante la *forma del conocimiento* en relación a un *objeto en general*?» A la que la respuesta es: «mediante *construcción*». Sin embargo, como se ha mostrado, esta respuesta es insatisfactoria.

Por contra, la pregunta: *¿cómo son posibles los juicios sintéticos a priori en la ciencia de la naturaleza?* no significa, como la primera, «¿cómo podemos predicar [474/416] de todos los *objetos empíricos* algo necesario?» (ya que, de hecho, no predicamos *sintéticamente* de todos los *objetos empíricos* de forma indiferente), tampoco significa, como la segunda

pregunta, «¿cómo podemos predicar algo  *sintético a priori*  de objetos determinados como tal?» (ya que la respuesta a ella, la  *posibilidad de la experiencia* , no sería satisfactoria en la medida en que así no es determinado ningún  *objeto empírico*  al que hagan referencia los juicios  *sintéticos a priori* ). La pregunta es más bien: «¿ *Qué fundamento*  tenemos para usar  *juicios sintéticos a priori*  en relación a  *objetos empíricos*  en general sin determinar a cuáles?» A la que la respuesta es: «el fundamento debe ser la  *posibilidad de la experiencia* , ya que los  *objetos empíricos*  solo pueden ser  *objetos de la experiencia posible*  mediante estos juicios». Cuando realizo el juicio «a es causa de b», pienso los  *objetos*  dados «a» y «b» en la relación de causa y efecto no por el hecho de que deba pensar solo esos objetos en dicha relación, sino por el hecho de que así debo pensar todo objeto en general. Algo que no sería verdadero en la medida en que puedo pensar «a» y «c» sin hacer referencia a esta relación. También: Tampoco me es dada esta relación  *mediante*  estos objetos, pues de otro modo no podría predicar de ellos esta relación de una  *forma necesaria* , sino porque todos los  *objetos*  [475/417]  *empíricos*  pueden hacer posible la  *experiencia*  solo bajo la presuposición de esa relación entre ellos.

No veo ninguna contradicción en «una figura trazada con dos líneas»; tampoco puedo determinar  *a priori*  si puede ser construida una figura tal, sino que debo  *intentar*  primero su construcción y entonces ver que es imposible. Por contra, cuando pienso, por ejemplo, «el fuego es causa del calentamiento», lo hago no porque encierre una contradicción que «el fuego no sea causa del calentamiento», tampoco por el hecho de que «fuego» y «calentamiento» sean percibidos inmediatamente por mí en esa relación (en la medida en que la percepción no puede dar una necesidad determinada mediante esta relación), sino porque sin esa relación yo  *percibiría*  de forma totalmente contingente la consecuencia del calentamiento por el fuego y no podría  *experimentarlo*  según leyes universales.

Así, la  *Crítica de la Razón*  confunde entre sí preguntas con un significado totalmente diferente y expresa las mismas de un modo similar. Sus respuestas deben, por lo tanto, ser consideradas insuficientes en relación a algunas de ellas.

III. La Crítica de la Razón no ha indicado ningún criterio del pensar real.

[476/418] La *Crítica de la Razón* determina el *pensar o conocer real* mediante el hecho de que a la *unidad* de la forma le sea dada una *multiplicidad* como materia en la intuición en general. Pero no da ningún *criterio a priori* mediante el cual se pudiese saber si una *pluralidad* dada puede ser pensada en una *unidad de la forma* en general, y menos aún uno mediante el cual se pudiese saber en qué unidad puede ser pensada. No todas las *multiplicidades* dadas pueden ser pensadas en cualquier *unidad objetiva en general*. «Figura rectilínea» y «tres (o más) líneas» puede ser pensado bajo la *forma de la afirmación* (como posible); «figura» y «dos líneas» bajo la *forma de la negación* (como imposible). Por contra, «figura» y «virtud» no pueden ser pensadas ni en la *forma de la afirmación* ni en la *de la negación*. Ni se puede decir «una figura es virtuosa», ni «una figura no es virtuosa». Por lo tanto, debe ser hallado un *criterio a priori* en la pluralidad dada al pensar, mediante el cual no solo se pueda conocer si *esa pluralidad* puede ser pensada en alguna *unidad objetiva en general*, sino también en *qué unidad*.

Sin embargo, el motivo por el que la *Crítica de la Razón* no ha intentado encontrar tal *criterio del pensar real* y ni tan siquiera ha tratado [477/419] su indispensabilidad, reside meramente en que separa totalmente la *lógica general* de la *filosofía trascendental*, entendiendo la primera como *consistente por sí misma* y fundamento de la segunda. Pero, como ya he mostrado, la *lógica* misma debe estar sujeta a una *crítica de la facultad del conocimiento* si sus formas tienen que tener un *significado* y algún tipo de *uso*; cómo sea esto posible deberá ser expuesto de forma más detallada a continuación.

IV. La Crítica de la Razón ha planteado la pregunta, *quid juris?*, es decir, «¿con qué derecho podemos utilizar conceptos y juicios puros *a priori* en relación a objetos empíricos?»; y ha respondido a esta pregunta mostrando que debemos usar estos como condiciones de la posibilidad de la experiencia en general. Sin embargo, aún queda pendiente la pregunta *quid facti?*, es decir, si realmente [*wirklich*] usamos estos conceptos y principios *a priori* en relación a objetos empíricos o no. Este uso no puede ser considerado como un hecho indudable de la conciencia, ya que esta conciencia puede apoyarse en una ilusión psicológicamente explicable.

Además, ya que estos *conceptos* y *principios* tienen su realidad meramente como condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general, queda aún pendiente la siguiente pregunta: «¿cómo se relacionan con *objetos determinados* [478/420] de la experiencia?» Del hecho de que los *objetos en general* deban ser pensados en la relación, por ejemplo, de causa y efecto si una *experiencia* en general debe ser posible, no se comprende por qué, por ejemplo, justamente «fuego» y «calor» tienen que estar en esa relación.

La *Crítica de la Razón* responde a esta pregunta diciendo: es determinado inmediatamente mediante la *facultad de juzgar*. Pero el *juicio* puede consistir, según mi opinión, solo en la comparación de un objeto con una *regla* mediante la cual este es *determinado* y no en la comparación del *objeto* con una *regla* mediante la cual es posible un *objeto de la experiencia* en general. Si, por ejemplo, hago el juicio «este plato es redondo», comparo «el plato» con una *regla* pensada *a priori* en virtud de la cual «figura redonda» es determinada como objeto, llegando así, mediante esa comparación, a ser una *nota* de «el plato». Por el contrario, la relación de la *causalidad* no es ninguna *nota* de los *objetos empíricos* particulares a los que se refiere, sino meramente la *condición* de posibilidad de una experiencia o de un enlace necesario entre objetos empíricos en general.

*Juzgar* no es, de ninguna manera, una función de una *facultad particular*, sino meramente [479/421] un *juicio* sobre la *identidad* entre las *notas del objeto* y los *conceptos* determinados. Una *identidad* tal no es posible de encontrar en los *juicios de experiencia*.

V. La Crítica de la Razón no ha expuesto suficientemente las representaciones necesarias en relación a objetos sensibles, [es decir,] tiempo y espacio.

Ella ha mostrado que el tiempo y el espacio no son representaciones *empíricas* (no son notas de objetos empíricos). Ellos deben, por lo tanto, ser *formas* de la *sensibilidad* determinadas *a priori* en el ánimo [*Gemüthe*]. Pero así aún no queda probado que estas sean *formas originarias*; ellas podrían ser *productos* de alguna *función de la facultad del conocimiento* y ser tomadas como *originarias* mediante una *ilusión* de la imaginación. Si se pudiese mostrar cómo es posible que esto suceda de acuerdo con las leyes de la psicología que no son conocidas, esto sería más adecuado al método que se usa en una ciencia

para explicar, fundamentalmente, el origen de tales representaciones, en lugar de tomarlas como *originarias* como hace una *filosofía descuidada*.

Ahora bien, tiempo y espacio pueden ser *formas o condiciones a priori de la percepción sensible de una diferencia entre [480/422] objetos empíricos*. Por lo tanto, estos se refieren *originariamente* solo a objetos que son representados como *diferentes* unos de otros *mediante notas internas* y no a aquellos que no permiten ninguna *diferenciación*. Un río, por ejemplo, cuyas partes son iguales, no es representado originariamente en el espacio. Esto sucede solo mediante la relación de sus partes homogéneas a las partes adyacentes heterogéneas de los objetos que están en la orilla. Pero mediante una *ilusión de la imaginación* estamos inducidos a creer que el río *en sí* es representable en el espacio y más cosas parecidas. Ya que nos hemos acostumbrado desde siempre a este tipo de relaciones, no es ninguna sorpresa si pensamos no poder prescindir de la representación del espacio. Y lo mismo puede ser mostrado con el tiempo.

VI. La Crítica de la Razón obtiene subrepticamente toda la doctrina de las ideas, en la medida en que las deriva de la naturaleza de la Razón, ya que, como es fácil mostrar, estas tienen su origen en la naturaleza de la imaginación.

La *Crítica de la Razón* deduce las *ideas* a partir de las *formas de la Razón*. Ella define la *Razón* como la *facultad de los principios*. De acuerdo con ello, la *Razón* aspira a la *totalidad del uso del entendimiento* (que está restringido meramente a la experiencia). Tales *ideas* [481/423] son, por lo tanto, representaciones de esa *totalidad* según sus diversos momentos. Pero tal doctrina en su totalidad es capciosa. No es la *Razón*, sino la *imaginación*, la que aspira a la *totalidad del uso del entendimiento*. La *Razón* no es la *facultad de los principios*, sino, como se ha explicado tradicionalmente, la *facultad de enjuiciar de forma mediata según principios*. Cómo de larga es la serie de los juicios que deben ser unidos es algo indeterminado por la naturaleza de la *Razón*. Del mismo modo, la *Razón* tampoco determina la *absoluta necesidad de los principios*. «Deducir» no significa otra cosa que inferir (a partir de principios aceptados hipotéticamente). La *Razón* determina meramente la *forma*; sin embargo, la *realidad* (verdad material) de los *principios* mismos es determinada mediante la *sensibilidad* y el *entendimiento*.

En cambio, sí que es una *función* de la *imaginación productiva* (poética [dichterisch]) la de ampliar representaciones empíricas *más allá de los límites de la experiencia* y representar *de forma absoluta* aquello que está *delimitado* mediante las *condiciones de la experiencia*. De este tipo son las *ficciones de lo ideal*, que no pueden ser halladas en *ninguna experiencia* posible. Este impulso hacia la *totalidad* en nuestro conocimiento está fundado en el impulso hacia la *suma perfección*. [482/424] Ahora bien, la *representación* de esta *totalidad* como *objeto* es contraria a dicho *impulso* – y tiene como base nuestra *limitación*.

Así pues, todo aquello que la *Crítica de la Razón* quiere haber dado por fundado en las “*ideas de la razón*” (religión, moral) está fundamentado realmente en el *impulso innato en nosotros hacia la suprema perfección*. Pero este no es un *principio formal de la Razón*, algo *propio* de ella, sino que es *común* a todas las facultades.

Qué se ha ganado o perdido para la *religión* y la *moral* mediante un modo u otro de entender estas *ideas*, o si quizá ambos modos de entenderlas sean el mismo, no es aquí lugar para discutirlo. De lo que se ha dicho, puede observarse claramente cómo la *Crítica de la Razón* busca enriquecer la *lógica* y la *filosofía trascendental* a expensas de la *psicología* y cómo el *fundamento* último de mi escepticismo tiene como base el descubrimiento del incorrecto método en el que se apoya tanto el *dogmatismo* como el *criticismo*.

### Carta Séptima

[483/425]

«¡Bien! –le oigo exclamar–<sup>11</sup> usted no quiere admitir que el *escepticismo* consista, entre otras cosas, en la afirmación de que la *Razón* no pueda decir nada sobre los *límites de nuestro conocimiento*, sino que usted mantiene que la *Razón*, después de realizar una *crítica* [de la misma], puede determinar dichos *límites* y los debe determinar *antes* del *uso* del conocimiento. Usted toma como infundadas mis observaciones escépticas contra la *crítica kantiana*. Me concede la mayoría de mis observaciones contra la *doctrina fundacional* del señor *Reinhold*, pero encuentra usted mismo tal número de carencias y lagunas considerables en la *Crítica de la Razón* que cree estar

<sup>11</sup> Filaletes (Maimon) se refiere aquí a su interlocutor ficticio Aenesidemus (Schulze).

autorizado a intentar su propia *crítica de la facultad del conocimiento* y, con ella, a prescribir los *límites* tanto del *escepticismo* como del *dogmatismo*. ¿Cómo comienza usted? ¿Qué *principios* pone como fundamento de su crítica? ¿Qué *límites del conocimiento humano* quiere fijar como imposibles de sobrepasar? ¿Y qué tipo de indudables *resultados* quiere obtener?»

Poder dar una respuesta satisfactoria a estas cuestiones es la intención de esta carta. Ya que, sin embargo, todo esto [484/426] lo he tratado detalladamente en la presente obra,<sup>12</sup> me conformaré con una breve visión de conjunto.

En mi *Lógica* comienzo con la afirmación de que la *lógica general* debe ser separada de la *trascendental* y, no obstante, debe ser tratada siempre con vistas a aquella. Los *principios* y las *formas* lógicas presuponen *principios trascendentales* sin los cuales ellas no tienen ningún significado. No se les puede atribuir ningún otro significado que no sea aquel determinado mediante tales *principios trascendentales*.

El *objeto de la lógica* es, siguiendo lo dicho, una «X» *indeterminada* mediante sus notas internas, pero, sin embargo, *determinable* mediante las *condiciones del pensar un objeto real* en general. No la «X» de una *expresión algebraica*, la cual puede ser sustituida como objeto mediante cualquier cantidad, sino la «X» de una *ecuación*, la cual solo se puede sustituir mediante la cantidad *determinable* mediante las *condiciones del ejercicio*.

Con esto establecido, paso ahora a determinar los *principios* y las *formas lógicas*. Los *principios* lógicos son el *principio de contradicción* y el *principio de identidad*, inmediatamente derivado de aquel. El *principio de contradicción* ya presupone un *objeto pensado*, [485/427] es decir, una unión [*Verbindung*] de una multiplicidad en una unidad de la conciencia [*Einheit des Bewußtseyn*]. La contradicción solo se da inmediatamente entre *formas contrapuestas*. «A contradice no-a» no tiene, en lo que respecta a la lógica, ningún significado. Si ha de tenerlo, entonces debe decirse: «a es necesario», «a es efectivo» o «a es posible» contradice «a no es necesario», «a no es efectivo», «a no es posible»; o también, «a es b» contradice «a no es b», es decir, una unión según una *forma dada* contradice una unión (en relación a la misma cosa unida) según una *forma contrapuesta*. Por contra, aquello que no

<sup>12</sup> Como se ha señalado en la introducción, la obra a la que se refiere Maimon es el *Ensayo sobre una nueva lógica o teoría del pensar*, en cuyo apéndice están contenidas las cartas aquí traducidas.

contiene ninguna unión según una forma no puede ser pensado en contradicción consigo mismo.

Ahora paso a la determinación de las formas según la división de la Crítica de la Razón.

I. Hago notar que las *formas de cantidad* –universalidad, particularidad e individualidad– no son usadas en juicios *originarios* ([aquellos] no derivados de otros), sino solo en juicios *producidos mediante silogismos*, los cuales (al ser silogismos abreviados) son tomados erróneamente por juicios *originarios*. Pero, ya que esto ya lo he mostrado y explicado mediante ejemplos en la carta precedente, basta referirme a ellos, evitando así repetirme.

[486/428] II. Las *formas de cualidad* –afirmación, negación e indeterminación (infinitud)– sí que tienen un fundamento. «Afirmación» significa una *unión real* [*Realverbindung*] entre *sujeto* y *predicado*, según el *principio de determinabilidad*, que más adelante deberá ser definido. «Negación» significa una *separación* que tiene su fundamento en la *unión* ya pensada del sujeto con un predicado *opuesto* al que ya está dado. «Infinitud» significa una unión meramente *subjetiva* (mediante la identidad del sujeto) mediante la cual se niega la posibilidad tanto de una unión objetiva como la separación [de la misma].

III. Según la relación, los juicios son divididos en juicios categóricos, hipotéticos y disyuntivos. Sin embargo, hago notar que la *forma hipotética* no es una *forma especial de los juicios*, sino la *forma general de los silogismos*. El juicio, por ejemplo, «si a es b, entonces es c» (si un triángulo es equilátero, entonces es isógono) es equivalente al juicio: «un a que sea b, entonces es c» (un triángulo equilátero es isógono), y se diferencian solo según la forma exterior o la *expresión*.

La *forma más general del silogismo* (la de la primera figura a la cual se puede reducir el resto) es «si a es b y c es a, entonces c es también b». Aquí tenemos, por tanto, la [487/429] auténtica *forma hipotética*. De este modo, un silogismo es un *juicio hipotético*, cuyo *antecedente* se compone de dos juicios –los cuales tienen un elemento común– y cuyo *consecuente* es la *conclusión*.

IV. Según la *modalidad*, los juicios son divididos en juicios apodícticos, asertóricos y problemáticos. Sin embargo, ya que yo pongo en duda el *uso del entendimiento en la experiencia* –por motivos que más

adelante mostraré— no puedo aceptar los juicios asertóricos. La *matemática*, donde se encuentran los juicios propiamente objetivos, solo sabe de juicios apodícticos y problemáticos, y nada de asertóricos.

Además, la lógica ha carecido hasta ahora de la *unidad sistemática* que toda ciencia requiere; se ha prestado más atención a la *forma externa* que a la *esencia interna* de sus partes constituyentes. Se la dividió comúnmente en las supuestas “*tres operaciones del entendimiento*”: en la doctrina de los *conceptos*, de los *juicios* y de los *silogismos*; sus partes fueron *ordenadas sucesivamente* y no *asidas* en relación mutua.

He intentado remediar esta carencia mostrando que las supuestas “*tres operaciones del entendimiento*”, según su esencia, constituyen una y solo una [488/430] *operación del pensar* y, solo en cierta consideración, difieren entre sí. Por tanto, muestro en cada una de estas partes su posible *reducción* a las otras. Y hasta aquí en lo que se refiere a la *lógica general*.

Como fundamento a mi *crítica de la facultad del conocimiento* pongo, en primer lugar, un *factum de la conciencia*: «tenemos *juicios sintéticos, necesarios y universales*, que hacen referencia *a priori* a objetos determinados». Por tanto, planteo la pregunta: ya que esos juicios son *determinados* solo mediante los *objetos*, ¿cómo pueden referirse *a priori* a los mismos? Que, por ejemplo, «la línea recta es la más corta entre dos puntos», no lo puedo saber *antes* de la construcción de la línea recta. De la misma manera, tampoco *antes de la experiencia efectiva* puedo saber que «los rayos del sol derriten el hielo». En ambos casos solo puedo decir: «*así es* en mi *percepción*», pero no «*así tiene que ser*». Cada una de las líneas rectas que construiré en el futuro será la más corta entre dos puntos; cada vez que perciba los rayos del sol en su debida dirección y distancia respecto al hielo, percibiré también que este se derrite. Una cosa totalmente diferente sucede en los juicios *analíticos*, los cuales, ya que su principio (el de contradicción) se refiere [489/431] a un *objeto indeterminado en general*, no son determinados solo mediante *objetos determinados*.

Así pues, la tarea es: se debe encontrar *un principio sintético* (un primer principio [*Grundsatz*]) *que se refiere a un objeto en general, como [hace] el [principio] analítico, y a partir del cual se puedan derivar todos los juicios sintéticos que se refieren a objetos determinados*.

La *Crítica de la Razón* responde: este principio es, en relación a los juicios sintéticos de la *matemática*, la *posibilidad de una construcción* y, en relación a los *juicios sintéticos de la experiencia*, la *posibilidad de la experiencia en general*. Pero, ¿acaso no llama la atención la diferencia de estas respuestas? La *posibilidad de una construcción* es, sin duda, un *principio* al cual se pueden reducir [*zurückführen*] todas las proposiciones de la *matemática*. Pienso la «línea recta» como «la más corta entre dos puntos» porque solo aquel pensar que permite tal *construcción* tiene *realidad*: así, «línea recta» no puede ser construida de otra forma a como «línea más corta», etc.

Sin embargo, ¿cómo puedo derivar del *principio* «todo lo que sucede, sucede según la ley de la causalidad» la proposición *determinada mediante objetos dados* «los rayos del sol derriten necesariamente el hielo»? A partir de este principio [490/432] se sigue solo que los *objetos de la experiencia en general* deben ser pensados recíprocamente en una *relación causal* y, en ningún caso, que precisamente *esos objetos* deben estar en dicha relación.

En mi opinión, la respuesta a esta pregunta es errónea: conocemos solo juicios sintéticos en relación a los *objetos de una posible experiencia en general* y ningún juicio sintético que se refiera a *objetos determinados de la experiencia efectiva*. Que creemos tener tales juicios se funda, según la *presuposición de los dogmáticos*, en algo externo a la facultad del conocimiento. Sin embargo, según mi desarrollo filosófico personal de la *perspectiva humeana*, esto se basa en algo meramente *subjetivo* (el hábito); es decir, yo pongo en duda el *factum* de que tengamos juicios sintéticos (necesarios objetivamente) en relación con *objetos determinados* de la experiencia, pues no comprendemos la *posibilidad* según la cual podríamos tenerlos, ya que su *posibilidad* es entendida meramente como una *unión subjetiva* según leyes psicológicas. Ahora llego a lo más importante en mi *crítica de la facultad del conocimiento*, a saber, a la determinación de un *criterio* de pensar real *a priori*.

Ya he dado cuenta en mi carta precedente de que la *Crítica de la Razón* pone *a priori* como fundamento de todo pensar real *la posible* [491/433] *exposición* (posible construcción, posible experiencia); pero ella no ha dado ninguna nota [es decir, ninguna indicación] según la cual se pueda conocer *a priori* si un objeto dado puede ser expuesto o no. Si la multiplicidad pensada en una unidad de la conciencia puede exponerse o no como objeto, no puede

ser determinado *a priori* antes de la exposición efectiva sino solo mediante ella. El objeto puede ser conocido, por tanto, meramente en vista de su uso empírico, pero no en sí *a priori*. Que, por ejemplo, «un triángulo» es posible, lo sé solo mediante la construcción efectiva del triángulo. Ahora bien, esta construcción es *a priori* respecto al uso empírico que se debe hacer de la misma, es decir: antes de encontrar un objeto empírico triangular en la experiencia ya sé, de antemano, que es posible. Pero la posibilidad del triángulo en sí la reconozco solo mediante su construcción efectiva.

Para poder hallar un criterio tal, he tenido que investigar la naturaleza del «pensar real» con mayor exactitud a como se ha realizado hasta ahora. Con ello, lo he diferenciado tanto del «pensar meramente formal» como del «pensar arbitrario». He encontrado que hay tres tipos de relaciones en las que la multiplicidad puede estar unificada mediante el pensar respecto a la conciencia en general.

[492/434] 1) Sujeto y predicado pueden estar en una relación tal respecto a la conciencia en general que ninguno de los dos pueda ser sin el otro un objeto de la conciencia en general. De este tipo son todos los conceptos de relación definibles recíprocamente: por ejemplo, «causa y efecto»; «causa» como concepto no puede ser pensado de un determinado modo sin «efecto», y «efecto» sin «causa». «Causa» es aquello que produce un «efecto» y «efecto» aquello que es producido mediante una «causa». Por lo tanto, la proposición que expresa la unión de «causa y efecto» es un juicio analítico-sintético.

«Causa» y «efecto» no son la misma cosa de forma idéntica y, sin embargo, no pueden ser pensados de forma determinada por separado. Esta proposición es meramente formal; sin embargo, expresa una posible relación entre objetos, pero deja indeterminados los objetos mismos.

2) Estos [, sujeto y predicado,] también pueden estar en una relación en la cual cada uno sea sin el otro (fuera de la unión) un objeto de la conciencia. De este tipo son todas las uniones arbitrarias, por ejemplo, «una piedra que atrae el oro», y todas las del mismo tipo. Sujeto y predicado pueden darse en la conciencia sin el otro; el pensar de los mismos en una unidad de la conciencia no tiene, pues, ningún fundamento real, y es meramente arbitrario. El pensar formal es una unidad determinada sin pluralidad. El [493/435] arbitrario es al revés, una pluralidad determinada sin unidad. Ambos no pueden, por lo tanto, determinar un objeto real.

3) Estos pueden estar en una relación en la cual el objeto [o sujeto], sin el predicado, pueda ser un objeto de la conciencia, pero no este sin aquel. De este tipo son todos los objetos reales determinados *a priori* (de la matemática); por ejemplo, «línea recta», «ángulo recto», y todos los del mismo tipo. El «ser rectilíneo» no puede darse en la conciencia sin «algo» que sea «recto», el «ser rectangular» sin «algo» que sea «rectangular». Por contra, este «algo» es un objeto determinado de la conciencia (una línea, un ángulo) aún sin ser «rectilíneo» o «rectangular».

Establezco, pues, el siguiente principio como criterio del pensar real *a priori*:

La multiplicidad dada debe estar en una relación entre sí en la que el sujeto también en sí, sin el predicado, pueda ser objeto de una conciencia en general pero no este sin aquel.

Mediante este criterio he podido dar el significado adecuado de los denominados «juicios infinitos» en la lógica, que hasta el momento solo representaban un juego de símbolos (en la medida en que se creía haberlos determinado de forma suficiente y haberlos diferenciado de los juicios negativos solo mediante el hecho de desplazar la negación de la cópula al predicado).

[494/436] «Juicios infinitos» son, según mi opinión, juicios negativos cuyo fundamento, sin embargo, no consiste en que un predicado opuesto al ya dado esté contenido ya en el sujeto (como en los denominados «juicios negativos»), sino en el hecho de que ni el predicado [dado], ni su contrario, puedan ofrecer una posible determinación real del sujeto ya que ambos pueden darse en la conciencia sin el otro. «Un círculo no es cuadrangular» es una proposición negativa; el [predicado dado] «ser cuadrangular» se contrapone a la determinación ya contenida en el «círculo». Por contra, la proposición: «un círculo no es dulce», es una proposición infinita, en la medida en que tanto «dulce» como «amargo» no son una posible determinación del «círculo». Sin tal piedra de toque, los señores filósofos tienen que abandonar sus ganas de combinar conceptos de todo tipo y darles realidad objetiva (bajo el pretexto de que no se contradicen entre sí). Ellos hablan de «conceptos arbitrarios» sin determinar en qué consiste tal arbitrariedad. De aquí se sigue que todos los objetos empíricos en los cuales no sea percibida la relación exigida entre sujeto y predicado para la determinación de un objeto real puedan ser pensados como objetos reales solo

bajo la presuposición de tal relación [de determinabilidad], pero no conocidos como tales (ya que tal relación no es comprensible).

[495/437] La Crítica de la Razón ha diferenciado solo parcialmente el conocer del mero pensar; a saber, el mero pensar es una mera forma relacionada con un objeto indeterminado en general sin materia dada. Esto, sin duda, tiene su razón de ser [*Richtigkeit*]. Pero yo encuentro otro modo del mero pensar que es justamente contrapuesto a este anterior, a saber, el pensar como objeto una materia dada mediante una forma meramente lógica del conocer (la relación pensable y exigida para la realidad objetiva).

De acuerdo con esto, [el concepto de] «oro» como «metal amarillo» y (por lo que sabemos hasta el momento) «más pesado» es tan poco un objeto real como lo es «el metal verde más pesado»; dado que, sin embargo, encontramos en el tiempo y en el espacio unidas las notas de «oro» y no las notas del otro metal, creemos tener derecho a presuponer, a pesar de todo, tal relación mentada, aunque no la veamos, en el oro, pero no en el otro metal, y pensar el oro como un objeto real. Esta exposición me parece tanto bien fundamentada en sí, como extraordinariamente fructífera para la ciencia. ¡Pero otros podrían pensar de otra forma!

Así, pongo en duda el uso en la experiencia de las categorías por un doble motivo. En primer lugar, por la ya mencionada explicación subjetiva de Hume de ese supuesto uso. Luego, por la carencia del fundamento exigido para tal uso [de las categorías], a saber, [la carencia de] la comprensión de la relación de determinabilidad en los objetos empíricos (que el sujeto pueda ser objeto de la conciencia como lo determinable en sí [496/438] y que el predicado, [pueda ser objeto de la conciencia] no en sí, sino como determinación de aquel).

Las categorías, en mi opinión, no están determinadas para su uso en la experiencia, sino para su uso en los objetos determinados *a priori* de la matemática, y de este modo las he expuesto en esta obra.

Aquí tiene usted un pequeño esbozo de todo mi sistema escéptico, el cual presento a su consideración y a la de todo librepensador. Con todos los correspondientes respetos a un librepensador de su talante.

Su  
Filaletes