

«Una fortaleza imbatida a espaldas del nuevo frente» Una nota sobre la doctrina de las facultades cognoscitivas, la crítica de Salomon Maimon y la réplica de Kant

José M. García Gómez del Valle
Universidad Complutense de Madrid 

<https://dx.doi.org/10.5209/kant.105918>

Recibido: 09-11-2025 • Aceptado: 17-12-2025

ES Resumen: El presente escrito aborda la doctrina kantiana de la heterogeneidad de las facultades cognoscitivas y de los tipos específicos de representación a partir de la crítica a la misma por parte de Salomon Maimon en su *Ensayo sobre la filosofía transcendental*. Dicha crítica se presenta como rehabilitación de la teoría racionalista prekantiana de la Metafísica escolar alemana, a la vez que como anticipación de la tendencia especulativa característica del incipiente pensamiento postkantiano. Se destaca la vindicación por parte del filósofo de Königsberg de una dualidad de los elementos implicados en el conocimiento humano y en la constitución a priori de la experiencia atendiendo a su defensa de dicha doctrina frente a los ataques de Maimon, lo que asimismo sirve como una suerte de auto-demarcación histórico-filosófica por parte de Kant, tanto frente a la tradición racionalista contra la que se vuelve críticamente su pensamiento, como frente a aquellos ensayos de reformulación y superación de su doctrina que confluyeron en la irrupción del Idealismo alemán. Como motivo fundamental de la oposición de Kant a una y otra propuestas filosóficas se quiere apuntar su compromiso con el pensamiento de la finitud del conocimiento humano que es, a su vez, la del propio sujeto cognoscente.

Palabras clave: Entendimiento, sensibilidad, filosofía transcendental, Metafísica escolar alemana, Idealismo alemán

ENG «An unconquered fortress behind the new front» A note on the doctrine of cognitive faculties, Solomon Maimon's critique and Kant's reply

Abstract: This paper addresses Kant's doctrine of the heterogeneity of cognitive faculties and distinct forms of representation and its critique by Solomon Maimon as presented in his *Essay on Transcendental Philosophy*, a work which acts as both a restoration of the pre-Kantian rationalist perspective of «German-School-Metaphysics» and a precursor to the post-Kantian speculative tendency of German Idealism. The paper emphasizes Kant's defence of his doctrine against Maimon's criticisms as a form of historical-philosophical self-demarcation by the philosopher of Königsberg, both in relation to the rationalist tradition against which his thought turns critically, as well as in connection to those attempts to reformulate and overcome his doctrine that culminated in the emergence of German Idealism. As the core reason for his resistance to both philosophical positions the present paper wants to identify Kant's philosophical commitment to the finitude of human knowledge, which inherently reflects the finitude of the knowing subject.

Keywords: Understanding, Sensibility, Transcendental Philosophy, German School Metaphysics, German Idealism

Sumario: 1. Introducción. 2. La crítica de la doctrina kantiana en el *Ensayo sobre la filosofía transcendental*. 3. La réplica de Kant. 4. Conclusión.

Cómo citar: García Gómez del Valle, J. M. (2026), «Una fortaleza imbatida a espaldas del nuevo frente»: Una nota sobre la doctrina de las facultades cognoscitivas, la crítica de Salomon Maimon y la réplica de Kant. *Con-Textos Kantianos. International Journal of Philosophy*, 23, 151-158. <https://dx.doi.org/10.5209/kant.105918>

1. Introducción

La recepción e interpretación de la filosofía kantiana se ha confrontado tradicionalmente de manera polémica con su propuesta de una estricta diferenciación entre sensibilidad y entendimiento, entre intuición y concepto. Esta doctrina, que –junto con la presuposición de una incognoscible «cosa en sí»¹– se convirtió en piedra de escándalo de la filosofía posterior, fue puesta también en cuestión aún en tiempos de Kant. Con frecuencia las exposiciones de la recepción inmediata de la filosofía crítica, así como, en general, las historias del tumultuoso y acelerado periodo abierto para la filosofía sistemática a partir de la publicación del *opus magnum* de Kant (*Aetas kantiana*, Idealismo alemán, etc.), ponen el énfasis en las propuestas progresivas y radicalizadoras del proyecto original del criticismo por parte de discípulos y continuadores, así como en las críticas de sus adversarios. De ahí que, por lo general, concentren su interés en las ramificaciones históricas y los despliegues sistemáticos avanzados en la confrontación con Kant, sin prestar quizás la suficiente atención a la posición del propio filósofo de Königsberg ante tales desarrollos; pues se comprende que la postura del autor de la *Crítica* ante las nuevas iniciativas habría sido en cualquier caso incapaz de evitar que su doctrina quedara anegada y terminara siendo arrollada por el desborde idealista.

El presente trabajo atiende al *Ensayo sobre la filosofía transcendental* de Salomon Maimon por representar una de las propuestas surgidas bajo la influencia inmediata del filósofo, las cuales se entendieron inicialmente como prosecución y desarrollo de la empresa filosófico-transcendental en general, pero que pronto se tornaron crítica y pretensión de superación del pensamiento de Kant. El *Ensayo* es particularmente interesante, además, por brindar igualmente la oportunidad de conocer –a través de su réplica documentada en su correspondencia– la posición del propio filósofo de Königsberg frente a tales iniciativas de reformulación de su pensamiento. Así, el presente escrito referirá –concentrando su atención en la discusión de la doctrina de las facultades cognoscitivas y tipos de representación– la crítica a Kant contenida en el texto seminal de Maimon, puesto que, como se dijo, esta ofrece la ocasión de redundar en la comprensión kantiana de la referida «dualidad» a partir de su defensa explícita y de su impugnación de aquellos pretendidos «perfeccionamientos» de la filosofía transcendental que terminaron influyendo en la eclosión del idealismo alemán.²

2. La crítica de la doctrina kantiana en el *Ensayo sobre la filosofía transcendental*

Si bien el *Ensayo sobre la filosofía transcendental* obtiene del pensamiento de Kant su primera motivación y, según la propia confesión de su autor, se desarrolló de hecho «en la forma de notas y aclaraciones sobre la *Crítica de la razón pura*» (Maimon 1995, p. 202)³, para Maimon algunos de los presupuestos fundamentales del programa filosófico transcendental en su acuñación kantiana quedaron aún sin fundamentar y justificar. En primer lugar, considera cuestionable la respuesta kantiana a la conocida *quaestio juris*, una pregunta que es formulada por Maimon (2004, p. 39) en estos términos: «¿cómo es concebible que las formas *a priori* deban coincidir con cosas dadas *a posteriori*?» Más aún: «¿Como puede entonces el entendimiento someter algo

¹ Sobre el problema de la «cosa en sí» en la recepción de la primera *Crítica*, cf. Ciafardone (1987, pp. V ss.; así como los textos recogidos en el primer apartado de dicha antología, pp. 1 ss.); vid., además, las exposiciones clásicas de Cassirer (1994, vol. III, pp. 1 ss.) y Kroner (1921, pp. 1 ss.); este último, por ejemplo, escribe: «La disputa entre los sucesores se encendió con este concepto [sc. de «cosa en sí»] y en su derrocamiento se cifra el destino histórico que experimentó la filosofía kantiana.» (ibid., p. 100). Más específicamente sobre este problema en Maimon, cf. e.g. Hoyos 2001 y Herrera 2011.

² En general, sobre la recepción del pensamiento de Maimon y su papel en la historia de la filosofía alemana entre Kant y Fichte; cf. e.g. Engstler 1990, pp. 13 ss. y 243 ss. Tratar con el requerido detalle la historia efectual de las obras de Maimon y las diferentes líneas interpretativas en las exposiciones de su pensamiento, de la tensión irresuelta en el interior de su sistema entre escepticismo y racionalismo, de su lugar en la discusión de la *aetas kantiana* o de su impacto en los sistemas idealistas (más allá de las referencias y los pocos apuntes al respecto que el lector encontrará en las notas al apartado 4° de conclusiones), etc., excede los límites impuestos a lo que pretende ser solo una breve nota resaltando, en un contexto bien específico, la apuesta kantiana por la finitud. Es por tal motivo que, a la hora de señalar el lugar que ocupa el presente artículo dentro del conjunto de la bibliografía existente (tal y como razonablemente se nos solicitó en la revisión y evaluación del texto), nos limitaremos al contexto de la bibliografía en castellano, pues en época reciente parece haber surgido en el ámbito académico hispano un interés en la propuesta de Maimon del que son expresión, además de la traducción de algunas de las cartas a las que se acudirá también en el presente escrito (cf. Stepanenko 2023 o Hereza Modrego 2019), una serie de interesantes artículos y contribuciones en castellano acerca de diferentes facetas de su pensamiento y de su confrontación con la filosofía de Kant, cf. e.g. Reyes (2024), Elon (2023), López (2022), Pachilla (2021), Santaya (2017), Pringe (2016), Herrera (2011), Herrera (2010a) y Herrera (2010b). Frente a la línea general representada por estos estudios –o, más bien, lo que estos estudios recogen acerca de la polémica entre Maimon y Kant delimitada específicamente al tema de la heterogeneidad de las facultades y los tipos de representación–, la presente contribución se distingue por vincular expresamente la crítica de Maimon con su precedente histórico-filosófico en la distinción racionalista y gradual de la Metafísica escolar alemana y, por tanto, en comprender la réplica de Kant a partir de su rechazo de lo que considera una diferenciación meramente lógica; tanto este rechazo como la propuesta de un carácter distintivo e irreducible para cada facultad y cada tipo específico de representación, en tanto que momentos indispensables en la conformación apriorica del conocimiento y la constitución de la experiencia, remiten a la afirmación kantiana de la radical finitud del conocimiento humano y es precisamente esta apuesta por la finitud la que, a su vez, distingue al proyecto kantiano frente a la tendencia especulativa idealista anticipada por la lectura de la filosofía transcendental por parte de Maimon.

³ Maimon (2004, p. 11) escribe: «una idea completa de la filosofía transcendental (si bien no la ciencia misma al completo) nos la proporciona el gran Kant en su obra inmortal *Crítica de la razón pura*. Mi propósito en este ensayo es exponer las *más importantes verdades* de esta ciencia.» Véase además la confesión de Maimon en las notas a esta obra (ibid., p. 184): «tengo a la *Crítica de la razón pura* de Kant por tan clásica y tan poco refutable como a la obra de Euclides en su campo.» Sobre esto último, vid. la recepción del escrito por parte de Andreas Reim (1790, p. 50) en el marco del *Berliner Journal für Aufklärung*, donde reproduce precisamente el pasaje con la analogía con Euclides y comenta que, a pesar de declarar su carácter irrefutable, Maimon «parece refutarla en muchos puntos destacados». Véase también la respuesta del autor del *Ensayo*, incluida como anexo en Maimon (2004, pp. 239 ss.); así como Engstler (1990, pp. 39 ss.). Sobre la motivación del *Ensayo* y su inspiración kantiana puede verse e.g. la exposición general de Kuno Fischer (1914, p. 68) o la «Introducción» de Florian Ehrensperger a su edición del texto en el marco de la «Philosophische Bibliothek» de la editorial Felix Meiner (cf. Maimon 2004, pp. XIV ss.).

que no está en su poder (los objetos dados) bajo su poder (reglas)?» (ibid., p. 40). Es posible que la formulación precisa del problema por parte de Maimon cause, en un primer momento, cierta perplejidad, pues identifica la *quaestio juris* con la problemática de una unión de «sujeto» y «objeto», de «inteligencia» y «mundo», «alma» y «cuerpo». Sin embargo, a pesar de esta primera dificultad, también resulta relativamente fácil percibir que su cuestionamiento se orienta en aquel planteamiento central para la problemática trascendental que incide, además, en la cuestión de la posibilidad misma de la metafísica y del que daba expresión en clave programática la famosa carta de Kant a Marcus Herz de febrero de 1772.⁴ Si en el centro del cuestionamiento crítico se sitúa el problema de la aplicabilidad de los conceptos fundamentales apriorísticos a los objetos de los sentidos, que se plantea, a su vez, como la cuestión sobre la legitimidad o la «realidad objetiva» de las categorías, entonces la crítica de Maimon se dirige al núcleo mismo del pensamiento teórico kantiano y su propuesta de reformulación de la filosofía trascendental viene modelada por esa orientación fundamental.⁵

De esta interpretación y confrontación de Maimon con la filosofía kantiana, no obstante, se expone en lo que sigue exclusivamente (y esto, además, solo en sus rasgos fundamentales) aquello que puede ser visto como una contribución a la discusión planteada acerca de la kantiana «doctrina de los dos troncos» (cf. e. g. Frank 2007, p. 167). Así, de acuerdo con la delimitación del enfoque definido para estas notas, interesa aquí sobre todo destacar que, de acuerdo con Maimon, la solución a la *quaestio juris* exige al cabo *reducir las intuiciones a representaciones intelectuales*, más concretamente, a las –así denominadas por él– «*ideas del entendimiento*» y, con ello, por tanto, demanda eliminar el carácter distintivo y mutuamente irreducible de las facultades y sus correspondientes representaciones.⁶ Efectivamente, según su interpretación, espacio y tiempo se fundan en las formas universales del pensamiento, de tal manera que, en última instancia, la sensibilidad es caracterizada como un «entendimiento incompleto».⁷ Esto, sin embargo, «en nosotros», los humanos, puesto que para Maimon el modelo de una «esencia pensante infinita» permanece como un punto de referencia vinculante en el ámbito de su pensamiento teórico.⁸

⁴ Sobre la reducción de la pregunta: «*quid juris?*» a la cuestión «*de commercio animi et corporis*» y la contraposición de su interpretación de esta problemática con el pensamiento de Kant, vid. las «Anotaciones y aclaraciones» en Maimon (2004, pp. 196–197); cf. también e.g. Reyes 2024.

⁵ En dicha carta, que ha podido ser considerada como el alumbramiento mismo del proyecto kantiano de una *Crítica de la razón pura* (cf. e.g. Cassirer 1918, p. 135), comentaba el filósofo con respecto a las carencias de su escrito académico de 1770: «me di cuenta de que aún me faltaba algo esencial que, al igual que otros, había desatendido en mis investigaciones metafísicas y que de hecho constituye la clave para todos los secretos de una metafísica que hasta ahora se ha ocultado a sí misma. Me pregunté entonces lo siguiente: ¿sobre qué fundamento se basa la relación de aquello que se denomina representación en nosotros con el objeto?» (Br, AA 10, p. 130). Es decir, para Kant se trata ahora de la cuestión: «¿cómo mi entendimiento de manera totalmente a priori debe figurarse conceptos de cosas con los cuales éstas han de concordar necesariamente? ¿cómo debe [sc. mi entendimiento] proyectar principios reales sobre su posibilidad con los cuales la experiencia debe coincidir fielmente y que, sin embargo, son independientes de ésta?» (Ibid.). Sobre la importancia de este planteamiento y su prosecución hasta la publicación de la primera *Crítica*, vid. e.g. los estudios sobre la ‘década silenciosa’ de Villacañas (1980) o de Carl (1989); así como la «Introducción» del autor del presente escrito a su traducción de las lecciones de *Enciclopedia filosófica* de Kant, en la que se extractan las líneas generales de esta problemática y se pone en conexión lo referido por el filósofo en la mencionada carta con la lectura que Herz había realizado de la disertación en sus *Consideraciones de la filosofía especulativa* de 1771 (cf. García Gómez del Valle 2012, pp. XX ss.).

⁶ De hecho, según la declaración del propio Kant, «nadie de entre mis adversarios me ha entendido a mí y a la cuestión fundamental tan bien [...] como el Sr. Maymon» (carta a M. Herz del 26 de mayo de 1789, Br, AA 11, p. 49). Vid. sobre esto, además, el comentario de Valerio Verra (1976, pp. 685–686) en el «Epílogo» a su edición de las obras completas de Maimon: «El éxito del *Ensayo* se debió a que, como Kant reconoció, Maimon comprendió y expuso el problema central del criticismo correctamente como ningún otro en la época, aun cuando en sus esfuerzos por encontrar una solución consecuente llevara a cabo profundas modificaciones en las doctrinas kantianas.»

⁷ Maimon (2004, p. 11) se refiere a sus «indicaciones para la respuesta a la pregunta: *quid juris*, y la explicación de la posibilidad de una metafísica en general, por medio de la reducción de las intuiciones a sus elementos», a los cuales denomina «*ideas del entendimiento*»; a estas las define como la «completud material de un concepto en la medida en que esta completud no puede venir dada en una intuición» (ibid., p. 46; cf. también la carta de Maimon a Kant del 7 de abril de 1789 y la de Kant a Herz del 26 de mayo del mismo año: Br, AA 11, pp. 16–17 y 52–54). Según la aclaración de Verra: «las ideas del entendimiento, que también hay que distinguir de los conceptos del entendimiento porque no les corresponde ningún objeto, ofrecen una regla o un procedimiento que se dirige al infinito porque su completud ‘material’ nunca puede ser alcanzada en la intuición. A pesar de su incompletud ‘material’ las ideas del entendimiento son correctas porque su regla puede ser concebible por medio de lo dado en la intuición.» (Verra 1976, p. 691). Con ello, estas «*ideas del entendimiento*» se diferencian no solo de las categorías o «conceptos del entendimiento», sino también decididamente de las «*ideas*» en sentido estricto («*ideas de la razón*»). La interpretación de Maimon, por tanto, discute, por un lado, la división general de facultades cognoscitivas «superior» e «inferior» (esto es, la separación de la facultad intelectual frente a la sensibilidad como facultad intuitiva y receptiva), y, además, por otro lado, la también fundamental diferenciación kantiana en el interior de la así denominada facultad «superior» misma (es decir, la distinción esencial de entendimiento y razón). Vid. sobre esto e.g. la exposición de Ernst Cassirer (1994, vol. III, pp. 120 ss.) y, de nuevo, el comentario en el «Epílogo» de Valerio Verra (1976, p. 690).

⁸ En el *Ensayo* escribe: «la sensibilidad es en nosotros el entendimiento incompleto» (Maimon 2004, p. 103); «solo bajo esta presuposición –a saber, que los efectos de la sensibilidad, la imaginación, etc., son precisamente el efecto del entendimiento y de la razón, si bien con menor completud– puede ser demostrada la evidencia de la matemática, de ninguna otra manera» (ibid., p. 189); «estas formas particulares de la sensibilidad tienen su fundamento en las formas universales de nuestro pensamiento en general [...]» (ibid., pp. 14–15). En su clásico trabajo sobre el Idealismo alemán, Richard Kroner (1921, p. 348) comentaba al respecto: «mientras que Kant separa completamente el espacio y el tiempo como formas de la intuición de las formas del entendimiento y demuestra como necesaria y posible la unificación de ambas solo para el conocimiento matemático y físico, Maimon sitúa [...] esta unificación en un plano superior, en tanto que afirma que también el espacio y el tiempo mismos son ‘*imágenes del entendimiento*’». De este modo, «Maimon se distingue en su doctrina del espacio y del tiempo de Kant por buscar la raíz de las formas de la sensibilidad en el entendimiento» (ibid., p. 350). Sobre esto, cf. e.g. Kuntze (1912a, pp. 75 ss.), Thielke (2003, pp. 89 ss.), Freudenthal (2010, pp. 83 ss.) o Herrera (2011, pp. 286 s.).

⁹ «Asumimos (al menos como idea) un entendimiento infinito, en el cual las formas son a su vez objetos del pensamiento; o que produce desde sí mismo todas las posibles especies de las relaciones de las cosas (de las ideas). Nuestro entendimiento es precisamente el mismo, aunque de manera limitada» (Maimon 2004, p. 40). De ahí, asimismo, sus objeciones a Kant: «El Sr. Kant

La crítica a la heterogeneidad de las fuentes del conocimiento constituye un punto crítico de las objeciones de Maimon contra la deducción de las categorías de Kant: la necesaria relación apriórica de los conceptos puros del entendimiento con los objetos empíricos no se deja demostrar si se sostiene una radical dualidad de sus tipos de representación –tampoco cuando el tiempo es comprendido en general como forma universal a priori de las representaciones y los esquemas como su instancia mediadora–:

De acuerdo con el sistema kantiano resulta inconcebible con qué derecho unimos un concepto del entendimiento (de la necesidad) con determinaciones de una intuición (de la secuencia temporal). Ciertamente, el Sr. Kant busca eludir esta dificultad asumiendo que el tiempo y el espacio y sus posibles determinaciones son representaciones *a priori* en nosotros, por eso podemos adscribir con derecho a la determinada secuencia en el tiempo, la cual es *a priori*, el concepto de necesidad, que también es *a priori*. No obstante, como ya se mostró, como las intuiciones, aunque sean *a priori*, son empero heterogéneas con los conceptos del entendimiento, no avanzamos mucho mediante tal presuposición: por el contrario, de acuerdo con el sistema leibniziano-wolffiano, el tiempo y el espacio son conceptos del entendimiento, si bien indistintos, de las relaciones y correlaciones de las cosas en general, y así podemos someterlos a las reglas del entendimiento con todo el derecho. (Maimon 2004, p. 40)

Esto es, para Maimon la pregunta principal de Kant no puede ser respondida suficientemente si se ponen en juego dos tipos de representación completamente heterogéneos. Este pensamiento implica, como se puede documentar en el pasaje citado, un curioso giro, por el que la reducción de la intuición a pensamiento conlleva en Maimon una recuperación de precisamente aquel criterio de diferenciación filosófico-escolar, racionalista, que Kant había rechazado por considerarlo meramente «lógico», «formal»:

Según el sistema kantiano, en el que sensibilidad y entendimiento son dos fuentes de nuestro conocimiento completamente diferentes, [...] esta cuestión es irresoluble; por el contrario, de acuerdo con el sistema leibniziano-wolffiano, ambas surgen de una única fuente del conocimiento: (su diferencia consiste solo en el grado de la completud de ese conocimiento); y puede entonces ser fácilmente respondida. (*Ibid.*)¹⁰

Así, la crítica a la «tesis de la dualidad» significa, a su vez, una *rehabilitación de la filosofía leibniziano-wolffiana*, esto es, de la posición teórica de la «*Metafísica escolar alemana*».¹¹ De este modo, y aunque Kant también pone en duda que la interpretación por parte de Maimon de las doctrinas de la filosofía racionalista alemana sea del todo acertada (cf. *Br*, AA 11, p. 50), su propuesta cae, para él, en los mismos errores que desde el posicionamiento filosófico-transcendental cabe atribuir a dicha tradición. La comprensión racionalista de las facultades implicadas en el conocimiento no está en disposición de constatar ninguna otra diferenciación que aquella meramente «lógica» de la *claritas et distinctio* cartesiana, la cual, a su vez, como diferenciación de representaciones (distintas o confusas) recurre a *un criterio meramente gradual*: el de su *perfección lógica*, relativo, por tanto, al «mayor o menor grado del conocimiento» (cf. e. g. Baumgarten 1766, § 383, p. 164).¹² Si la afirmación kantiana de la especificidad de cada tipo de representación y de la misma

afirma que la sensibilidad y el entendimiento son dos facultades completamente diferentes; yo afirmo, por el contrario, que, si bien deben ser representadas en nosotros como dos facultades distintas, sin embargo, deben ser pensados por parte de un ente pensante infinito como una y la misma fuerza» (*ibid.*, p. 103). De acuerdo con el comentario de Kroner (1921, p. 331), «la cuestión planteada por Kant acerca del fundamento de derecho de los juicios sintéticos a priori solo se deja responder cuando asumimos que la sensibilidad y entendimiento, que en nosotros están separados, constituyen una unidad originaria en el entendimiento infinito.» Es más, de acuerdo con este intérprete: «Maimon ve que la pregunta por las relaciones del sujeto cognoscente y el objeto de conocimiento lleva a la cuestión de las relaciones entre el entendimiento humano y el divino, que ambas preguntas son una y la misma.» (*ibid.*, p. 329) Vid. asimismo Lehmann (1953, pp. 33 s.): «El problema del conocimiento se vincula de tal manera para Maimon del modo más estrecho con el de Dios: solo por medio de la representación de Dios 'y nuestra unificación con el mismo' es posible el conocimiento objetivo y universal»; cf. también e.g. Herrera (2011) o Pachilla (2021).

¹⁰ Cf. sobre este punto, e.g. Beiser (1987, pp. 291 ss.); Engstler (1990, pp. 105 ss.); Thielke (2003, pp. 89 ss.), Frank (2007, p. 169) y Hoyos (2008, pp. 280 ss. y 292 s.).

¹¹ Sobre la vinculación del pensamiento de Maimon con una determinada interpretación de la filosofía de Leibniz, escribe el propio autor en una «Anotación final» a su tratado que «el sistema kantiano» ha de ser considerado como el de un «dogmático empírico y escéptico racional» (Maimon 2004, p. 231) y, por tanto, distinguido del del «dogmático racional y escéptico empírico», que sostendría, «que tanto las formas como los objetos de nuestro conocimiento son en nosotros a priori, y que esta facultad no consiste meramente en conocer objetos dados a partir de formas pensadas por nosotros, sino *en producir por medio de estas formas los objetos mismos*. Los objetos sensibles son representaciones confusas de estos objetos de la razón», etc. (*ibid.*, p. 232; nuestra cursiva). Pues bien, Maimon, situándose explícitamente en línea con Leibniz, escribe: «Si se me pregunta, ¿quiénes son estos dogmáticos racionales? no sabría nombrar a nadie más que a mí mismo. Creo, sin embargo, que ese es el sistema leibniziano (cuando se lo comprende correctamente)» (*ibid.*, p. 233) También en su biografía escribe Maimon que «la completa resolución de este problema [sc. *quid juris?*] necesariamente conduce al dogmatismo spinozista o leibniziano» (Maimon 1995, p. 202; cf. e.g. Engstler 1990, pp. 45 ss. y 81 ss.). En su monografía sobre Maimon, Friedrich Kuntze (1912a, pp. 318 ss.) se extiende sobre la dependencia filosófica de Leibniz (y en cierta medida de la «Escuela leibniziano-wolffiana») como «motivo histórico» de sus divergencias con respecto al pensamiento kantiano de la «Estética transcendental». Según esto –comenta en otro texto sobre Maimon el propio Kuntze (1912b, p. 285)–, «que fuera precisamente Kant quien diera al pensamiento de Maimon las directrices es un acontecimiento que puede considerarse casual, puesto que en el fondo es Leibniz mucho más cercano o congenial a Maimon que Kant». Por otro lado, sobre la recepción del racionalismo alemán en el pensamiento de Maimon, escribe e.g. Richard Kroner (1921, p. 327): «Por contraposición a aquellos que afirmaban y defendían a Kant frente al punto de vista de la filosofía escolar leibniziano-wolffiana, Maimon comienza la línea de los ensayos que pretenden hacer productivos para el criticismo motivos intelectuales provenientes de la metafísica prekantiana».

¹² Este criterio gradual y racionalista se aviene bien, además, con la «teoría diferencial de la intuición» de Maimon (cf. Beiser 1987, pp. 295 ss., Freudenthal 2010, pp. 94 s. y Pringe 2016), así como con el carácter eminentemente lógico del «principio de la determinabilidad» (cf. Lehmann 1953, pp. 31 s.; Beiser 1987, pp. 311 ss. y Schechter 2003).

dualidad de facultades implicadas en el conocimiento humano conllevaba una crítica a los fundamentos teórico-cognoscitivos y ontológicos de la concepción racionalista de la Metafísica escolar y de la mencionada diferenciación gradual y lógica, Kant tiene ocasión de esgrimir de nuevo dicha crítica en su réplica ante la restitución de tales entramados conceptuales tradicionales por parte del autor del *Ensayo*.¹³

3. La réplica de Kant

Como es sabido, Kant tuvo a su disposición el manuscrito del *Ensayo sobre la filosofía transcendental* antes de su publicación.¹⁴ El juicio de Kant sobre este escrito, que encuentra expresión en una carta a Marcus Herz de mayo de 1789, incide, como se verá, en el centro del tema que ocupa al presente trabajo, pues el filósofo se confronta decididamente con la pretensión *racionalista* de abolir la diferencia específica de intuición y concepto. La comprensión kantiana del problema es traída en conexión aquí con su convicción acerca del carácter esencialmente finito de toda aspiración humana a un conocimiento bien fundamentado, de modo que el filósofo reproduce las explicaciones de Maimon en una manera que pone en primer plano las implicaciones «*onto-teológicas*» del planteamiento «*filosófico-escolar*» ahora rehabilitado. En la referida misiva, Kant comenta el pensamiento fundamental del escrito de Maimon, o, más concretamente, de sus «dos primeras secciones», con estas palabras:

Si he comprendido el sentido de las mismas correctamente, se dirigen a demostrar: que, si el entendimiento debe tener una relación legisladora con la intuición sensible (no solo con la empírica, sino también con la *a priori*), entonces debería él mismo ser el creador, sea de esta forma sensible o, incluso, de la materia de la misma, i. e. de los objetos, porque de lo contrario el *quid iuris* no podría ser suficientemente respondido, lo cual, por otro lado, sí podría suceder a partir de principios leibniziano-wolffianos, cuando se les adscribe la opinión de que la sensibilidad no habría que distinguirla específicamente del entendimiento, sino que pertenece al entendimiento en tanto que conocimiento del mundo, solo con la diferencia del grado de consciencia [...] y que la síntesis *a priori* solo por ello obtiene validez objetiva, porque el entendimiento divino, del cual el nuestro solo es una parte o, según su expresión, es –aunque de manera solo limitada– idéntico con el nuestro, i. e. es él mismo creador de las formas y de la posibilidad de las cosas del mundo (en sí mismas). (*Br*, AA 11, pp. 49–50)

El rechazo metódico por parte de Kant del criterio de diferenciación «*filosófico-escolar*» se dirige fundamentalmente contra la presuposición ontológica implícita en ella, que comprende indistintamente las representaciones que integran nuestro conocimiento del mundo como representaciones de lo que las cosas son en sí; tales representaciones, además, se diferencian meramente en el grado de perfección lógica del conocimiento o consciencia, según sean *intelectuales* (i. e. *distintas*) o *sensibles* (i. e. *confusas*).¹⁵ En este sentido, todo intento de hacer valer de nuevo semejante criterio de diferenciación «meramente lógico» –de acuerdo con la denominación de Kant (cf. e. g. *KrV*, A 43 s. / B 60 s.)– ha de despertar la sospecha de querer dirigirse de manera positiva a aquella «cosa en sí», una consecuencia de no reconocer la diferencia entre esta y la «aparición». Sin embargo, para Kant, la *quaestio juris* cobra sentido por vez primera cuando se acepta que nuestros conocimientos solo pueden referir «apariciones», es decir, el ente mismo, pero en el modo específico de su accesibilidad por medio de intuición sensible. Esto quiere decir, a su vez, que es necesario resguardar el carácter específico de esta intuición sensible humana, si de lo que se trata es de fundamentar la validez de nuestros conocimientos *a priori*. Así, en la misma carta a Herz de mayo de 1789, refiere Kant que el que los conceptos fundamentales del entendimiento, las categorías, se dirijan *a priori* a los objetos de experiencia y cómo esto sea en general posible, «todo esto sucede en relación con un conocimiento de experiencia solo posible para nosotros bajo estas condiciones, esto es, desde un punto de vista subjetivo, el

¹³ Si la tendencia de la interpretación en las páginas precedentes presenta una lectura de Maimon que –quizás de manera demasiado acentuada o parcial– lo identifica con aquella rehabilitación del criterio de diferenciación gradual de los tipos de representación y facultades, así como con el rechazo de la concepción de una «cosa en sí», con la reducción de la intuición (y lo empírico) a representaciones intelectuales o racionales y, al cabo, de lo empírico a algo ideal, que trae al pensamiento de Maimon a una cercanía inmediata no solo con los sistemas metafísicos racionales prekantianos, sino igualmente con los proyectos del idealismo especulativo postkantiano, entonces, contra una tendencia semejante en la interpretación de Maimon puede hacerse valer la crítica de Luis E. Hoyos (2008, p. 272), que objeta que tal lectura no es «completamente acertada porque no reconoce el hecho de que Maimon no estaba tan interesado en una ‘abolición’ de la cosa en sí o una ‘reducción’ de lo empírico a lo ideal, como en la obstinada crítica a la irrelevancia y la carencia de sentido de un noumenalismo tan causal como substancial (las cosas en sí como substrato subyacente a las apariciones), para dar una explicación de la posibilidad de nuestro conocimiento objetivo.»

¹⁴ Vid. *Br*, AA 11, pp. 14–15; cf. e.g. Stepanenko (2023).

¹⁵ El problema que el filósofo identifica en la concepción heredada se cifra, en primer lugar, en los presupuestos ontológicos de tal criterio de diferenciación. Más concretamente, en que la «filosofía escolar» no alcanza a diferenciar entre *phaenomena* y *noumena*, de modo que bajo las «apariciones» –es decir, los objetos en tanto que dados a los sentidos–, no comprende sino «cosas en sí» de las que solo pueden tenerse «conocimientos confusos» (cf. e.g. Martin 1966, pp. 99 ss.). Es esta omisión la que obstaculiza por principio todo posible acceso a una comprensión adecuada de la facultad intuitiva y la que motiva aquella «falsificación del concepto de sensibilidad» (*KrV*, A 43/ B 60s.) de la que Kant acusa a la ontología racionalista. El filósofo discute este problema en diferentes contextos, por ejemplo, en el escrito polémico contra Eberhard de 1790, donde critica el «concepto leibniziano-wolffiano de la sensibilidad de la intuición» (*ÜE*, AA 8, p. 218). Este concepto parte de una comprensión de la sensibilidad según la cual «ella consiste meramente en la confusión de lo múltiple de las representaciones, en tanto que estas representan las cosas en sí mismas, cuyo conocimiento distinto, sin embargo, se funda en el entendimiento (que conoce las partes simples en aquella intuición)» (*ibid.*). De la incorrección de este planteamiento intenta convencer Kant en la medida en que acentúa las dificultades derivadas de sus presupuestos ontológicos y los confronta con la propia «teoría de la sensibilidad, en tanto que un tipo especial de intuición el cual tiene su forma *a priori* determinable a partir de principios universales» (*ibid.*, p. 220). Sobre este punto, véanse las aportaciones de Gawlina (1996, p. 215); Haumesser (2011, p. 73) y Oberhausen (1997, p. 64).

cual, sin embargo, es a la vez objetivamente válido, porque los objetos no son cosas en sí, sino meras apariciones», etc. (*Br*, AA 11, pp. 50–51).

La «piedra de toque» de las «antinomias de la razón pura» convence finalmente, de acuerdo con Kant, de lo correcto del punto de vista transcendental, que establece la comprensión de los objetos de conocimiento como «apariciones» (y no como «cosas en sí») y, en última instancia, afirma la necesidad de una diferencia específica de cada tipo distintivo de representación y cada facultad cognoscitiva. Así, de acuerdo con Kant, el tratamiento de las antinomias demuestra, al fin y al cabo,

que el entendimiento humano no puede ser asumido como específicamente idéntico con el divino y solo distinguido de este por delimitación, i. e. según el grado: que aquel no debe ser considerado, como este, como una facultad de *intuir*, sino de *pensar*, la cual debe tener en cualquier caso una facultad de la intuición (o receptividad) totalmente diferente de ella a su lado, o mejor como material, para producir conocimiento [...]. (AA 11, p. 54)

El posicionamiento de Kant frente al *Ensayo sobre la filosofía transcendental*, referido aquí brevemente, serviría entonces en el presente contexto para ilustrar cómo sostuvo su comprensión de la dualidad y la irreductibilidad de facultades y sus respectivas representaciones, explícitamente, contra el ensayo de abolir tal diferenciación «real» (también denominada por Kant «genética», «transcendental» o «metafísica», cf. e.g. Gloy 1990, pp. 1 ss. y Heidemann 2002) y de rehabilitar el criterio de diferenciación «metafísico-escolar» o «racional-dogmático» por parte de Maimon. Esto, además, como revela el último pasaje citado, en razón del énfasis y la contundencia con que Kant aboga por el *carácter radicalmente finito* del conocimiento humano.

Las consecuencias de esta apuesta por la finitud también le fueron conscientes al filósofo de Königsberg, pues la filosofía crítica debe asumir la propia «dualidad» de facultades cognoscitivas y tipos específicos de representación como algo cuya razón última nos ha de resultar, en último término, «incognoscible», como lo es también la de la posibilidad misma de aquellas «partes constitutivas» del conocimiento humano en su carácter necesario y a priori, incluyendo asimismo el de su síntesis intendida transcendentalmente. El fundamento último de la unidad para una tal dualidad remite al cabo, según un célebre giro de la *Crítica*, a una «raíz común, aunque desconocida para nosotros» (KrV A 15/ B 29), un fundamento que Kant no solo plantea en principio en términos problemáticos, sino cuya mera posibilidad como «fuerza o facultad fundamental» («*Grundkraft*») en última instancia da por imposible (cf. Henrich 1955). Aquí entra en juego, por tanto, el pensamiento kantiano de una contingencia radical de la posibilidad misma del conocimiento humano, así como de una insondabilidad u opacidad última de la configuración específica de las facultades cognoscitivas y de las representaciones fundamentales *a priori* de la sensibilidad y el entendimiento. En la misma carta a Herz, al hilo de lo expuesto sobre Maimon, comenta Kant:

Sin embargo, cómo una intuición sensible semejante (como el espacio y el tiempo) sea posible como forma de nuestra sensibilidad, o cómo sean posibles tales funciones del entendimiento como aquellas que la lógica desarrolla a partir de él, o cómo sucede que una forma coincida con la otra para un conocimiento posible, es para nosotros completamente imposible de explicar ulteriormente [...]. (AA 11, p. 51)¹⁶

4. Conclusión

Si se tiene presente cómo el pensamiento de Maimon pudo contribuir a la irrupción del Idealismo alemán y se asocia, además, el impulso filosófico del idealismo postkantiano¹⁷ precisamente con la disputa en torno a la asunción de una –por principio inaccesible– «cosa en sí» (y su diferenciación frente a la «aparición»)¹⁸, a la crítica del carácter de la «donación» («receptividad») como algo constitutivo y originario, a la dualidad de facultades y tipos de representación, etc., entonces la resistencia de Kant frente a la «*reformulación o mejoramiento* de la filosofía crítica» (cf. *Br*, AA 11, p. 495) por parte de Maimon y la persistencia en la diferenciación genética o metafísica de facultades y de tipos de representación, documentan asimismo de manera relevante la *(auto-)demarcación histórico-filosófica por parte del propio Kant* frente a las formas incipientes de

¹⁶ *Vid.*, además, A 230/B 283; B 145 s.; *Prol* § 36, AA 4, 318; ÜE, AA 8, 249–250, etc.

¹⁷ Acerca de su aportación al despliegue del pensamiento especulativo postkantiano, vid. e.g. la opinión de Kroner (1921, pp. 326 ss.), que lo considera «el más agudo pensador de los que entran en consideración entre Kant y Fichte en la evolución ulterior de la filosofía». En este contexto cita asimismo un conocido pasaje de la correspondencia de Fichte en el que se lee: «mi respeto por el talento de Maimon es ilimitado; creo firmemente, y estoy dispuesto a demostrarlo, que gracias a él la filosofía kantiana al completo, tal y como esta es comprendida comúnmente [...], ha sido demolida o derribada desde su fundamento» (ibid., cf. también e.g. Hoyos 2001, p. 50 o Santaya 2017). Sobre la vinculación del pensamiento de Maimon con el Idealismo alemán, cf. además Verra (1976, pp. 682 ss.) o Beiser (1987, pp. 286 s.). Gerhard Lehmann (1931, p. 31) llega incluso a apuntar que «es él [sc. Maimon] el que anticipa lo formal de la doctrina de la ciencia fichteana, prepara la filosofía de la naturaleza de Schelling, indica hacia Hegel...»; aunque Achim Engstler (1990, p. 259) critica precisamente estas afirmaciones, pues las considera «tesis indiferenciadas» sobre su relación con los idealistas alemanes.

¹⁸ De acuerdo con la exposición de Kuno Fischer (1914, p. 70): «El punto de vista de Maimon se fundamenta en la intelección de la imposibilidad de la cosa en sí». Por ello, y tomando en consideración también la anterior caracterización de lo que constituye en cierta medida la motivación de la crítica idealista a Kant, es interesante recordar el siguiente comentario de Heidegger (1998, p. 244): «¿Qué significa el combate declarado contra la „cosa en sí“ por parte del Idealismo alemán? No otra cosa que el olvido creciente de aquello por lo que luchaba Kant: que la posibilidad interna y la necesidad de la metafísica, i. e. su esencia, se fundamenta en la elaboración más originaria y el mantenimiento agudizado del problema de la finitud»; por lo que –de nuevo según la opinión de Heidegger (1997, p. 279)– «toda la reflexión del Idealismo alemán se dirige a una superación de todo lo finito». Cf. también Heidegger (2009, pp. 82 s.) y Bröcker (1965).

idealismo especulativo; un posicionamiento explícito por su parte que, además, insiste con particular determinación y tenacidad en el carácter finito del conocimiento humano, caracterizado este, a su vez, por la imposibilidad de que las formas subjetivas implicadas en la constitución a priori de la experiencia produzcan el objeto mismo de conocimiento.

En ese sentido, y si bien es cierto que la posición representada por la filosofía kantiana quedó, en términos históricos, relegada por la corriente idealista y especulativa originariamente impulsada por su propia crítica de la razón, tal vez podría uno pensar que, frente al irrefrenable avance y la efectividad histórica del Idealismo alemán, el pensamiento fundamental de Kant, en tanto que reivindicación expresa de la finitud, podría haber quedado, más bien, por usar una plástica expresión de Heidegger (2009, p. 83), «como una fortaleza imbatida a espaldas del nuevo frente».

Bibliografía

- Baumgarten, A. G. (1766), *Metaphysik*, Übers. v. G. F. Meier, Carl Hermann Hemmerde Verlag, Halle.
- Beiser, FR. C. (1987), *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Cambridge Mass./London.
- Bröcker, W. (1965), “Hegel zwischen Kant und Heidegger”, en W. Bröcker, *Auseinandersetzungen mit Hegel*, Klostermann, Frankfurt/M.
- Carl, W. (1989), *Der Schweigende Kant. Die Entwürfe zu einer Deduktion der Kategorien vor 1781*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.
- Cassirer, E. (1994), *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der Neuzeit*, 4 Bd., 1906 ff. (Nachdruck: WBG, Darmstadt).
- Cassirer, E. (1918), *Kants Leben und Lehre* (= *Immanuel Kants Werke*, hg. v. E. Cassirer, Bd. XI: «Ergänzungsband»), Bruno Cassirer, Berlin.
- Ciafardone, R. (1987), *La «Critica della ragion pura» nell'Aetas Kantiana. Antologia*, L. U. Japadre Editore, Roma.
- Elon, D. (2023), “Una tipología de las concepciones del intelecto en Kant y Maimon, así como su conexión con el problema del acosmismo”, *Cuadernos de Filosofía*, no. 41, pp. 35-52. <https://doi.org/10.29393/CF41-2KMDA10002>.
- Engstler, A. (1990), *Untersuchungen zum Idealismus Salomon Maimons* (Spekulation und Erfahrung. Texte und Untersuchungen zum Deutschen Idealismus, Abt. II, Band 16), Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Fischer, K. (1914), *Fichtes Leben, Werke und Lehre* (Geschichte der neuern Philosophie, Bd. VI), 4. durchgesehene Aufl., Carl Winter's Universitätsbuchhandlung, Heidelberg.
- Frank, M. (2007), *Auswege aus dem Deutschen Idealismus*, Suhrkamp, Frankfurt/M.
- Freudenthal, G. (2010), “Maimon's Philosophical Program. Understanding versus Intuition”, *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, no. 8, pp. 83-105. <https://doi.org/10.1515/9783110222869.83>.
- García Gómez del Valle, J. M. (2012), “Introducción”, en I. Kant, *Enciclopedia Filosófica*. Traducción del alemán, introducción y notas de J. M. García Gómez del Valle, Palamedes Editorial, pp. XI-XXXII.
- Gawlina, M. (1996), *Das Medusenhaupt der Kritik. Die Kontroverse zwischen Immanuel Kant und Johann August Eberhard*, Walter de Gruyter & Co., Berlín/ Nueva York.
- Gloy, K. (1990), *Studien zur theoretischen Philosophie Kants*, Königshausen & Neumann, Würzburg.
- Haumesser, M. (2011), “Distinction sensible et confusion intellectuelle: Comment Kant élabore contre Wolff la problématique des sources de la connaissance”, en S. Grapotte/ T. Prunea-Bretonnet (eds.), *Kant et Wolff: Héritages et ruptures*, Paris 2011, pp. 71-86.
- Heidegger, M. (2009) *La pregunta por la cosa. Sobre la doctrina de los principios transcendentales de Kant*, trad. cast. J. M. García Gómez del Valle, Editorial Palamedes.
- Heidegger, M. (1998), *Kant und das Problem der Metaphysik*, hg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt/M.
- Heidegger, M. (1997), *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, hg. v. C. Strube, Klostermann, Frankfurt/M.
- Heidemann, D. (2002), “Anschauung und Begriff. Ein Begründungsversuch des Stämme-Dualismus in Kants Erkenntnistheorie”, K. Engelhard (ed.), *Aufklärungen*, Berlin, pp. 65-90.
- Henrich, D. (1955), “Über die Einheit der Subjektivität”, *Philosophische Rundschau* 3, pp. 28-69.
- Hereza Modrego, D. (2019), “Salomon Maimon frente a la filosofía trascendental. Traducción de algunas cartas sobre su filosofía teórica”, *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 4, no. 1, pp. 145-172. <https://doi.org/10.7203/REK.4.1.13956>.
- Herrera, H. E. (2011), “Pasividad sin referencia: la contribución de Salomon Maimon al desarrollo del idealismo”, *Pensamiento: revista de investigación e Información filosófica* 67, no. 252, pp. 279-293.
- Herrera, H. E. (2010a), “La discusión de Salomón Maimon con el intento de vinculación de sensibilidad y entendimiento en la „Crítica de la Razón Pura“ de Immanuel Kant”, *Anuario filosófico* vol. 43, no. 99, pp. 561-589. <https://doi.org/10.15581/009.43.1505>.
- Herrera, H. (2010b), “Subsunción de lo sensible según categorías: la discusión de Richard Kroner y Salomon Maimon con Inmanuel Kant”, *Revista de filosofía* vol. 66, no. 1, pp. 127-143.
- Hoyos, L.E. (2008), *Der Skeptizismus und die Transzendentalphilosophie. Deutsche Philosophie am Ende des 18. Jahrhunderts*, Karl Alber Verlag, Freiburg/München.
- Hoyos, L.E. (2001), “Cosa en sí después de Kant. La solución de Salomon Maimon”, *Ideas y valores: Revista Colombiana de Filosofía*, no. 116, pp. 43-66.

- Kant, I. (AA), *Immanuel Kant's Gesammelte Schriften*, Herausgegeben von der Preußischen Akademie der Wissenschaften u.a., Berlin, pp. 1900 y ss.
- Kant, I. (KrV), *Kritik der reinen Vernunft*, ed. J. Timmermann, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.
- Kroner, R. (1921), *Von Kant bis Hegel. Erster Band: Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen.
- Kuntze, F. (1912a), *Die Philosophie Salomon Maimons*, Heidelberg.
- Kuntze, F. (1912b), "Salomon Maimons theoretische Philosophie und ihr Ort in einem System des Kritizismus", *Logos*, no. 3, pp. 285-308.
- Lehmann, G. (1953), *Geschichte der Philosophie VIII: Die Philosophie des neunzehnten Jahrhunderts I*, Walter de Gruyter, Berlin.
- Lehmann, G. (1931), *Geschichte der nachkantischen Philosophie. Kritizismus und kritisches Motiv in den philosophischen Systemen des 19. und 20. Jahrhunderts*, Berlin.
- López, N. (2022), "Salomon Maimon y la revisión de la tabla kantiana de las categorías", *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, vol. 55, no. 1, pp. 93-108. <https://doi.org/10.5209/asem.77673>.
- Maimon, S. (2004), *Versuch über die Transzendentalphilosophie* (1790), hg. v. F. Ehrensperger (Philosophische Bibliothek, Bd. 552), Meiner, Hamburg.
- Maimon, S. (1995), *Salomon Maimons Lebensgeschichte* (von ihm selbst geschrieben und herausgegeben von Karl Philipp Moritz); neu herausgegeben von Zwi Batscha, Jüdischer Verlag, Frankfurt/M.
- Martin, G. (1966), "Kants Auseinandersetzung mit der Bestimmung der Phänomene durch Leibniz und Wolff als verworrene Vorstellungen", en F. Kaulbach y J. Ritter (eds.), *Kritik und Metaphysik. Studien. H. Heimsoeth zum achtzigsten Geburtstag*, De Gruyter, Berlin, pp. 95-105.
- Oberhausen, M. (1997), *Das neue Apriori. Kants Lehre von einer «ursprünglichen Erwerbung» apriorischer Vorstellungen*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Pachilla, P. (2021), "Indeterminación y entendimiento infinito en Kant y Maimon", *Con-textos Kantianos: International Journal of Philosophy*, no. 14, pp. 288-309.
- Pringe, H. (2016) "La teoría de los diferenciales de Salomon Maimon, la pregunta quid juris y la posibilidad de la metafísica como ciencia", *Anales del seminario de historia de la filosofía*, vol. 33, no. 1, pp. 81-102. https://doi.org/10.5209/rev_ASHF.2016.v33.n1.52290.
- Reim, A. (1790), "Schreiben des Herrn R. an Herr Maimon", *Berliner Journal für Aufklärung*, no. 9, pp. 48-51.
- Reyes, J. (2024), "Salomon Maimon y la filosofía trascendental", *Characteristica Universalis Journal*, vol. 2, no. 1, pp. 125-148. <https://doi.org/10.59437/cuj.v2i1.15>.
- Santaya, G. (2017), "Subjetividad, determinabilidad y reciprocidad en Maimon y Fichte", *Revista de Estud(i)os sobre Fichte*, no. 15. <https://doi.org/10.4000/ref.770>.
- Schechter, O. (2003), "The Logic of Speculative Philosophy and Skepticism in Maimon's Philosophy: Satz der Bestimmbarkeit and the Role of Synthesis", en G. Freudenthal (ed.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*, Dordrecht, pp. 18-53.
- Stepanenko, P. (2023), "Correspondencia entre Kant, Maimon y Herz del 7 de abril al 26 de mayo de 1789", *Revista de Estudios Kantianos*, vol. 8, no. 2, pp. 600-615. <https://doi.org/10.7203/REK.8.2.27068>.
- Thielke, P. (2003), "Intuition and Diversity: Kant and Maimon on Space and Time", en G. Freudenthal (ed.), *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic: Critical Assessments* (Studies in German Idealism, Vol. 2), Dordrecht, pp. 89-124.
- Verra, V. (1976), "Nachwort", en S. Maimon, *Gesammelte Werke*, hg. v. V. Verra, Bd. 7, Hildesheim/New York, pp. 681-724.
- Villacañás, J. L. (1980), *La formación de la Crítica de la razón pura*, Universidad de Valencia, Valencia.