



Estudios de Filosofía

ISSN: 0121-3628

revistafilosofia@udea.edu.co

Universidad de Antioquia

Colombia

Abadi, Diego

La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze

Estudios de Filosofía, núm. 53, enero-junio, 2016, pp. 183-205

Universidad de Antioquia

Medellín, Colombia

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=379846136009>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze*

Salomon Maimon's influence in Gilles Deleuze's thought

Por: Diego Abadi

Facultad de Filosofía y Letras

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)

Buenos Aires, Argentina

E-mail: diego.abadi@gmail.com

Fecha de recepción: 21 de noviembre de 2014

Fecha de aprobación: 25 de junio de 2015

Doi: 10.17533/udea.ef.n53a09

Resumen. En el presente texto nos proponemos brindar una lectura de la obra de Salomon Maimon que permita echar luz sobre algunas de las problemáticas que el pensamiento deleuziano aborda en la etapa de producción filosófica que se completa con Diferencia y repetición. Para ello haremos en un primer momento una exposición general del pensamiento maimoniano, trazando comparaciones con el pensamiento kantiano e intentando dar cuenta de sus puntos de contacto y de sus eventuales divergencias. En un segundo momento aprovecharemos lo expuesto anteriormente para hacer un doble movimiento: intentaremos por una parte problematizar algunos de los conceptos de Maimon, mientras que por otra procuraremos mostrar en qué sentido esas tensiones abren a cuestiones específicamente deleuzianas. Por último, exhibiremos algunos caracteres de la Idea deleuziana y de los conceptos relacionados con ella, destacando los condicionamientos de los cuáles parte y las novedosas resoluciones que propone.

Palabras clave: Maimon, Deleuze, Kant, idea, diferenciales

Abstract. In the present article we will try to provide a reading of Salomon Maimon's work, with the aim of shedding light on some of the central issues the Deleuzian thought envisaged in the period of philosophical production that is accomplished with the publication of *Difference and Repetition*. To do this we will, at first, give an overview of the Maimonian thought, drawing the necessary comparisons with the Kantian concepts and trying to account both for their points of contact and their possible divergences. In a second stage we will make a double movement: on the one hand we will try to problematize some of Maimon's concepts, while on the other hand we will seek to show in what sense these tensions may open to specifically Deleuzian questions. Finally, we will exhibit some characters of the Deleuzian Idea and other concepts related to it, highlighting the constraints of which they part and the novel solutions they provide.

Keywords: Maimon, Deleuze, Kant, idea, differentials

* El artículo forma parte de la investigación doctoral sobre Deleuze y la ontología de la diferencia. Universidad de Buenos Aires en cotutela con la Universidad de París 8.

Cómo citar este artículo:

MLA: Abadi, Diego. "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze". *Estudios de Filosofía* 53 (2016): 183-205.

APA: Abadi, D. "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze". *Estudios de Filosofía* (2016) 53, 183-205.

Chicago: Abadi, Diego. "La influencia de Salomon Maimon en el pensamiento de Gilles Deleuze". *Estudios de Filosofía*, 53 (2016): 183-205.

1. Introducción

En su libro *Nietzsche y la filosofía* Deleuze sienta una posición con respecto al kantismo, cuyas consecuencias excederán sin embargo el campo propio de la obra nietzschena: el proyecto de la *Crítica de la razón pura* habría abierto una vía novedosa para la filosofía, intentando llevar a cabo una crítica total y positiva, una crítica inmanente en la cual la razón se examinaría a sí misma, pero dicho proyecto no habría logrado concretarse.¹ Así pues, construyendo una interpretación de Nietzsche hasta su momento heterodoxa, Deleuze afirma que éste se propone llevar a término la abortada crítica kantiana, teniendo como verdadero rival filosófico al pensamiento hegeliano.

Ahora bien, aun cuando dicho diagnóstico se lleva adelante en nombre de Nietzsche y de su obra, Deleuze concibe su propio proyecto bajo los mismos parámetros, ubicando su producción filosófica en una línea alternativa al hegelianismo y a la dialéctica, concebidos estos como los herederos consumados del kantismo. Sin ir más lejos, puede considerarse a *Diferencia y repetición*, primera gran obra deleuziana escrita en nombre propio, como revisitando los tópicos delineados en el *Nietzsche y la filosofía*, profundizándolos y creando con ello los conceptos necesarios para dar consistencia a muchos de los problemas allí planteados. *Diferencia y repetición* puede leerse entonces –en resonancia con como Deleuze comprende a *La genealogía de la moral* nietzschena-, como una reescritura de la *Crítica de la razón pura*,² y la filosofía de la diferencia que de allí se desprende como una alternativa a las filosofías de la negatividad. Es pues en el afán de reconstruir esa vía afirmativa que Deleuze recurre a los más variados aliados filosóficos, pero si bien de entre ellos sean quizá Nietzsche, Spinoza y Bergson los que mayor presencia tienen en el conjunto de la obra deleuziana, en lo que se

1 “Parece que Kant haya confundido la positividad de una crítica con un humilde reconocimiento de los derechos de lo criticado. Nunca se ha visto una crítica total tan conciliadora, ni un crítico tan respetuoso. Y esta oposición entre el proyecto y los resultados (y aún más entre el proyecto general y las intenciones particulares) se explica fácilmente. Kant no ha hecho más que llevar hasta el final una vieja concepción de la crítica. (...) Kant no realiza su proyecto de crítica inmanente. La filosofía trascendental descubre condiciones que permanecen aún exteriores a lo condicionado. Los principios trascendentales son principios de condicionamiento, no de génesis interna.” (Deleuze, 1971: 127, 129)

2 Esta es la interpretación de Joe Hughes, que en su guía de lectura de *Diferencia y repetición* afirma: “The theme of critique alludes to one of the most important philosophical contexts of *Difference and Repetition*: Kant’s critical philosophy. In *Nietzsche and Philosophy* Deleuze somewhat infamously concluded that the formal structure of the *Genealogy of Morals* suggested that Nietzsche ‘wanted to re-write the *Critique of Pure Reason*’. While this may be a stretch for the *Genealogy of Morals* it is certainly true of *Difference and Repetition*. The entire formal structure of *Difference and Repetition* is modelled after the *Critique of Pure Reason*, but only as it is seen from the point of view of the *Critique of Judgment*.” (Hughes, 2009: 3)

refiere a la lectura de Kant, la influencia de Salomon Maimon resulta de la mayor importancia. Este autor post-kantiano, cuya obra la tradición fue gradualmente olvidando, tuvo una gran relevancia en la escena filosófica alemana de su tiempo, al punto de ser considerado por Fichte como una de sus máximas referencias.³ Pero si Deleuze posa su atención en este filósofo “menor” no lo hace por el afán romántico de reivindicar a un autor marginal, sino porque considera que Maimon ha sido uno de los más agudos lectores de Kant. Sin ir más lejos, fue Maimon quien planteó la crítica, que Deleuze retomará una y otra vez en su obra, de que las categorías kantianas no proveían más que las condiciones de *posibilidad* de la experiencia, cuando lo que una verdadera filosofía trascendental debería buscar son en cambio las condiciones *genéticas* de esta. Pero lejos de agotarse en el señalamiento de dicha limitación, el pensamiento de Maimon construye su propia respuesta al problema, creando conceptos que encontrarán su eco en la producción deleuziana.

Es pues esa influencia del pensamiento maimoniano en la obra de Deleuze -al menos en lo que se refiere a la etapa de producción filosófica que se completa con *Diferencia y repetición*-, lo que nos proponemos mostrar a continuación. Para ello dividiremos el texto en dos secciones. En la primera de ellas faremos una exposición general de lo que puede considerarse como el pensamiento de Maimon, según la forma que adquiere en el *Ensayo sobre la filosofía trascendental*. Faremos las comparaciones necesarias con el pensamiento kantiano, intentando dar cuenta de sus puntos de contacto y de sus eventuales divergencias. Partiremos del problema común a ambos autores, nos detendremos en la crítica que Maimon le dirige a Kant con respecto al criterio de la constructibilidad, y a partir de la solución puntual que se le da a dicho problema faremos una exposición del entramado de los conceptos maimonianos. En la segunda sección aprovecharemos lo expuesto anteriormente para hacer un doble movimiento: intentaremos por una parte problematizar algunos de los conceptos de Maimon, mientras que por otra procuraremos mostrar en qué

3 En la actualidad la figura de Maimon está siendo recuperada. Como ejemplo de este renovado interés puede contarse la compilación de textos editada por Gideon Freudenthal (Freudenthal, 2003). En lo que respecta específicamente al análisis del pensamiento maimoniano en la obra de Gilles Deleuze, podemos destacar como antecedentes a los artículos de Graham Jones (Jones, 2009) y Daniela Voss (Voss, 2011). En el caso de Jones se hace una presentación general tanto de Maimon como de su influencia de éste en la obra de Deleuze, proveyéndose una imagen bastante completa de las nociones fundamentales de la ontología deleuziana. El artículo de Voss, aunque más condensado, también intenta reconstruir el pasaje de Kant a Maimon, y de éste a Deleuze, poniendo el acento sobre todo en la noción de diferencial y recuperando las formulaciones de algunas figuras del pensamiento francés de las cuales Deleuze se ha nutrido en su lectura de Maimon, como es el caso de Jules Vuillemin y Martial Gueroult. En relación a estos dos antecedentes, nuestro texto repite en su exposición el inevitable orden de filiación que se da entre Kant, Maimon y Deleuze, pero se propone presentar las formulaciones de cada uno de ellos a partir del desarrollo de líneas problemáticas que se repiten y se continúan diferenciándose.

sentido esas tensiones abren a cuestiones específicamente deleuzianas. En el primer apartado, marcaremos los puntos en común que consideramos más relevantes entre ambos autores. En el segundo, mencionaremos algunas de las dificultades surgidas del planteo maimoniano. En el tercero, por último, indicaremos en qué sentido las tensiones aludidas marcan una línea de divergencia entre ambos planteos y exhibiremos algunos caracteres de la Idea -y de los conceptos deleuzianos relacionados con ella-, destacando los condicionamientos de los cuáles parte y las novedosas resoluciones que propone. Vale aclarar, sin embargo, que una acabada exposición de las nociónes deleuzianas mencionadas excedería en mucho las posibilidades del presente ensayo. Hemos preferido, pues, concentrarnos en las cuestiones que, a través de Maimon, conforman quizás una constelación de problemáticas poskantianas, para hacer notar el origen, a veces pasado por alto, de muchos de los conceptos deleuzianos.

2. Maimon y su reformulación del proyecto crítico kantiano

a) *La crítica de la Crítica*

En su *Ensayo sobre la filosofía trascendental* Maimon se propone una tarea compleja: partir de una lectura muy cercana al texto kantiano, produciendo un texto que por momentos parece ser un comentario de la *Crítica de la razón pura*, pero a través de ese rastreo minucioso ir construyendo, manteniendo algunos conceptos y modificando otros, una versión propia e innovadora de la filosofía trascendental. Ahora bien, quizás lo más interesante de su texto sea que no se trata de una mera refutación. Maimon aclara que su proyecto no se propone oponerse a la crítica kantiana, sino por el contrario profundizarla y mejorarla. Tal como lo resume Martial Gueroult: “La reconstrucción de la *Crítica* no puede en realidad efectuarse más que por una crítica de la *Crítica*, por una aplicación más estricta del espíritu crítico, opuesto muchas veces por Maimon a la filosofía kantiana *que se dice crítica*” (Gueroult, 1929: 11).⁴ Para ello, en lugar de intentar elevar la filosofía crítica a principios superiores tal como hace Reinhold, Maimon se propone descender a sus principios inferiores, prestando atención a los métodos que proveen las ciencias particulares.

Pero si Maimon considera que va a llevar a cabo una investigación kantiana es porque cree que ambos parten del mismo problema. Según su lectura, el problema rector de la *Crítica de la razón pura* no es otro que el de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori*, en la medida en que éstos abren una vía no escéptica, pero

4 Todas las traducciones del texto de Gueroult son nuestras.

tampoco dogmática, de justificación tanto del conocimiento matemático como del conocimiento de la naturaleza. Así pues, si el proyecto de la crítica es esencialmente el de refundar las posibilidades del conocimiento, será sobre la novedosa noción de juicio sintético *a priori*, hasta ese momento una mera contradicción, que se construirá el nuevo edificio de la ciencia. Tal como lo reconstruye Maimon, en la Introducción a la *Crítica de la Razón Pura* Kant parte de la existencia de los juicios sintéticos *a priori* (tenemos nociones sintéticas *a priori*, como por ejemplo el concepto de causa), constatación a partir de la cual se derivan dos preguntas conectadas: *quid facti?* Es decir, ¿es este hecho real o ilusorio; y *quid juris?* Si es real, ¿de dónde surge su legitimidad? Queda claro que, si se da una respuesta negativa a la pregunta por el hecho del conocimiento, la pregunta por su derecho será superflua, mientras que, si se da una respuesta afirmativa a la primera, será necesario encontrar una respuesta satisfactoria que asegure la pretensión de tales conocimientos. Ahora bien, si Maimon considera que la tarea crítica debe ser corregida o continuada, es porque cree que si bien Kant ha planteado acertadamente este problema, no ha dado sin embargo con una solución satisfactoria.

b) El problema de la constructibilidad

Pero para comprender esta afirmación, es necesario reconstruir el planteo kantiano, tal como este se despliega desde la perspectiva de Maimon. Partamos pues de la cuestión de hecho. Si aceptamos, junto con Kant, que tenemos juicios sintéticos *a priori*, en un primer momento no podemos reconocer en ellos más que síntesis de palabras, o síntesis simbólicas, no contradictorias. Pero ignoramos sin embargo en ese momento inicial si tales síntesis tienen un correlato objetivo. Por ejemplo, si tomamos el concepto de círculo, como aquel de una figura compuesta por una infinidad de líneas que, partiendo todas del mismo punto, son iguales entre sí, o si tomamos el concepto de causa como la afirmación hipotética de que, si algo ocurre, una segunda cosa debe ocurrir, nos encontramos con conceptos solamente problemáticos. Para que tales conceptos dejen de ser problemáticos y adquieran validez objetiva, es necesario hallar el modo de realizarlos en la intuición. En el caso del círculo, por ejemplo, haciendo girar una línea alrededor de uno de sus extremos; en el caso del concepto de causa, encontrando en la experiencia una intuición *a tal que*, una vez acontecida, le siga necesariamente otra intuición *b*.

Para que dicha realización no pueda ser catalogada como ilusoria se requiere también que pueda mostrarse que dichos conceptos son anteriores a toda intuición, lo que significa que la construcción en la intuición debe permitir solamente reconocer la posibilidad de los conceptos en cuestión, y no de crearlos. Entonces, para que tengan

validez objetiva, tienen que ser anteriores a la intuición. Pero con ello solamente se afirma el *hecho* del conocimiento. Lo que se impone entonces es la pregunta por el derecho: si la realización de tales conceptos *a priori* en la intuición no puede ser justificada, el hecho de la realización se torna incierto, haciendo dudosas las verdades matemáticas y físicas. Kant resuelve esta cuestión mediante el esquematismo. En el caso de las matemáticas no parece haber muchos problemas, ya que, aunque la intuición a la que se recurre sea extraña a la espontaneidad del entendimiento, es sin embargo igualmente *a priori*, razón por la cual puede someterse a las reglas del entendimiento de modo *a priori*. El caso de los juicios dinámicos exige mayores sutilezas, ya que la intuición a la que se aplican es *a posteriori*. Sin embargo, Kant lo resuelve marcando que aquello a lo que se aplican las categorías del entendimiento que conforman los principios dinámicos es a la intuición *a priori* del tiempo, y que mediáticamente estas se aplican a su vez la materia de la intuición empírica. De tal manera, si bien el esquematismo concilia facultades heterogéneas, la subsunción de una a la otra se hace posible en la medida en que en ambos casos los contenidos son *a priori*.

Pero Maimon considera que se trata de una falsa resolución, ya que si bien las intuiciones del espacio y del tiempo son efectivamente *a priori*, este tipo de intuición no es producida por el entendimiento mediante una regla, lo que mantiene a la adecuación entre éste y la sensibilidad como arbitraria y, en el límite, como desconocida. Si, en el caso de las matemáticas, planteamos que es mediante la posibilidad de la construcción que una noción adquiere una existencia de hecho y de derecho, pero al mismo tiempo fallamos en proveer las reglas completas de construcción de la noción en cuestión, no logramos asentar su legitimidad de derecho, lo que a su vez retorna sobre su existencia de hecho. El caso que Maimon trabaja y retoma en repetidas ocasiones, en la medida en que le permite explicitar el funcionamiento de esa fundamentación incompleta, es un ejemplo que da Kant en la Introducción a la segunda edición de la Crítica, el del juicio que afirma que la línea recta es el camino más corto entre dos puntos (Kant, 2007: 72). Lo que tenemos allí son dos reglas que el entendimiento se prescribe, la regla de ser recta y la regla de ser la más corta, pero sin que terminemos de saber cómo estas dos propiedades pueden ser atribuidas al mismo sujeto, que sería la línea. Cuando construyo efectivamente la recta puedo comprender el sentido de dicha proposición pero no puedo percibir cómo accedí a ella. Según Maimon, el entendimiento no puede admitir con completa certeza en el objeto más que lo que él mismo ha puesto en él, pero la propiedad de ser recta parece ser independiente de la regla según la cual el entendimiento produce el objeto, no siendo la ligazón necesaria entre “recta” y “más corto” una forma universal *a priori*, sino la forma o la regla de un objeto

particular, que no resulta del entendimiento sino de la naturaleza de una intuición dada *a priori* que es irreductible al concepto.

Así pues, la sensibilidad, al ser heterogénea al entendimiento, introduce ciertas propiedades que al entendimiento le resultan extrañas, de manera que, al no poder dar cuenta acabadamente de sí misma, la constructibilidad deviene contingente, perdiendo su necesidad objetiva. A los fines de evitar esa deriva indeseada, Maimon intentará pasar de un principio de constructibilidad a un principio de producción.

c) La solución de Maimon

Para exponer la solución que Maimon da al problema general de la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* puede resultar útil enfocarnos en un primer momento en la solución que provee al caso particular de la línea recta. Al igual que Kant, Maimon no pone en duda el hecho de conocimiento de que la línea recta sea el camino más corto entre dos puntos, su pregunta es en cambio: ¿cuál es la relación que hay entre las dos propiedades, la de ser recta y la de ser la más corta? Para dar respuesta a tal interrogante, Maimon, tomando la definición provisoria de línea como superponible a sí misma en todas sus partes, provee un criterio de diferenciación entre una línea recta y una línea no-recta o curva: las líneas del segundo tipo pueden comprenderse como varias líneas del primer tipo unidas. De tal manera, si queremos demostrar que la línea más corta entre dos puntos será siempre la línea recta, lo que habrá que probar es que, entre dos puntos, cubrirá siempre una distancia más corta una sola línea que varias de ellas. Maimon recurre pues a Euclides: si suponemos dos líneas entre dos puntos, y la comparamos con una línea entre los mismos dos puntos, tendremos un triángulo. Según uno de los teoremas de Euclides, si en un triángulo tomamos dos lados cualesquiera, la magnitud de la suma de estos siempre será mayor que la del lado restante, y ese teorema puede extenderse a todos los casos de líneas compuestas de más de dos líneas.

A partir de ello, Maimon puede dar una respuesta a su pregunta por la relación de las dos propiedades. Según él, las dos propiedades no estarán en pie de igualdad: una pertenecerá, como regla, al entendimiento, mientras que la otra no será más que un efecto reconocido en la intuición. Así, para producir una línea recta como objeto, el entendimiento piensa la regla de que tiene que ser la más corta entre dos puntos. “Ser recta” no puede considerarse como una regla del entendimiento, porque la propiedad de “ser recta” es una propiedad perteneciente a la intuición, dominio que cae fuera del entendimiento. La regla de ser la más corta, en cambio, es un concepto de reflexión, ya que se trata de una relación de diferencia con respecto a

magnitudes, pero a magnitudes puras (intensivas), previas a la aplicación de éstas a la intuición (magnitudes extensivas). De esta manera, la propiedad interna al objeto, la de ser recta, no precede a su propiedad externa, es decir, la relación de “ser la más corta”, sino que sucede al revés. “Ser recta” sería entonces sólo la imagen de la propiedad relacional de “ser la más corta”. Es por ello que la propiedad de “ser recta” no puede considerarse como un concepto del entendimiento, lo que implica que nada puede derivarse de aquella noción. De hecho, si consideramos todas las propiedades que se siguen de la línea recta, encontraremos que ellas se derivan no de su “ser recta” sino de su “ser la más corta”. Para Maimon, decimos que una línea es recta sólo porque es una expresión más corta para expresar su relación de “ser la más corta”.

Como se verá, en dicha resolución hay subtendidos una serie de conceptos que, si bien llevan los mismos nombres que muchos conceptos kantianos, se encuentran alterados al punto de cumplir funciones completamente diferentes. Es por ello que el caso de la línea recta sirve como vía para mostrar de un modo sucinto el reordenamiento conceptual que lleva a cabo Maimon. En un primer momento, es necesario distinguir entre los conceptos del entendimiento y las intuiciones. Los primeros, según Maimon, son puras relaciones, mientras que la intuición provee los términos que actualizan esas relaciones. Allí podemos ver que hay una diferencia de naturaleza entre entendimiento e intuición, pero que sin embargo hay también una mutua dependencia. Así pues, los conceptos del entendimiento son puros conceptos de relación pensados, mientras que en la intuición emergen los objetos relacionados entre sí, pero sin que las relaciones en sí mismas sean perceptibles. En el caso de la línea, el entendimiento piensa la relación, como pura relación, es decir, sin magnitud definida, y como pura diferencia, en una comparación virtualmente infinita (la línea recta es la más corta en comparación con todas las otras líneas trazables); la intuición nos da la línea recta construida, pero sin presentarnos todas las otras líneas infinitas de las cuales difiere y la hacen ser lo que es.

Esa primera distinción sin embargo no nos hace avanzar un sólo paso en la respuesta a la pregunta de por qué, si hay una diferencia de naturaleza entre entendimiento e intuición, los conceptos relacionales del primero se ven efectuados en el dominio de la segunda. Para ello es necesario trazar una segunda distinción, introduciendo lo que Maimon denomina conceptos de reflexión. Estos, que serán los conceptos de identidad y diferencia, proporcionarán las formas más universales del pensamiento, ya que a diferencia de las categorías, que se aplican sólo a los objetos de la experiencia, se aplican a los objetos de la percepción en sí misma (Maimon, 2010: 129-131). Así, entre las categorías relacionales del entendimiento

y la intuición habrá un punto de contacto que vendrá dado por los conceptos de reflexión. Será entonces a través de los conceptos de identidad y diferencia que podrá salvarse la heterogeneidad aparentemente irreductible entre entendimiento e intuición. Sin embargo, el caso de la línea no nos provee más que un ejemplo parcial, y no da cuenta más que de los juicios matemáticos, que son un tipo particular de juicios, en los que el entendimiento es capaz de crear su propio objeto. ¿Cómo puede extenderse entonces este esquema a los casos de juicios empíricos, en los que los objetos en lugar de ser creados nos son dados de un modo espacio-temporal?

d) El entramado de los conceptos maimonianos: Ideas, diferenciales y entendimiento infinito

Para ello Maimon debe apelar a la limitación de nuestro entendimiento finito e introducir la hipótesis de un entendimiento infinito. Nuestro entendimiento, a causa de su limitación, no puede eludir la pasividad que implican los datos de la intuición; no puede determinar completamente lo empíricamente dado mediante sus conceptos. Pero si bien estos objetos no pueden ser completamente determinados de hecho, el peculiar modo de Maimon de comprender el entendimiento infinito y la noción de idea que introduce sí permiten establecer una legitimidad de derecho. Entre el entendimiento infinito y el entendimiento finito no hay una diferencia cualitativa, sino simplemente una diferencia cuantitativa. Nuestro entendimiento finito es, en relación al entendimiento infinito, incompleto pero no heterogéneo. De tal manera, se puede tomar el ejemplo de la línea y de los juicios matemáticos para construir un modelo de lo que es la operación de pensamiento para un entendimiento: si la línea recta puede producirse según las reglas meramente relacionales de un entendimiento, también los objetos espacio-temporales de nuestra percepción pueden considerarse como efectos de la producción de un entendimiento infinito. En nuestro caso, a causa de nuestra limitación, no podemos llegar a dar cuenta de su modo de producción, y es por ello que no podemos más que percibir lo que son puras diferencias relacionales como diferencias ya efectuadas espacio-temporalmente.

Pero si Maimon puede afirmar que, aun a pesar de nuestra limitación, nuestro entendimiento no es completamente heterogéneo al entendimiento infinito es porque, si bien lo dado se nos presenta a la intuición como ya producido, podemos igualmente a través del pensamiento acercarnos, aunque nunca completamente, a su regla de producción. Será la noción de idea del entendimiento la que operará ese pasaje. Maimon define a la idea del entendimiento como “la completitud material de un concepto, en la medida en que su completitud no puede darse en

la intuición” (Maimon, 2010: 44),⁵ y para explicarla retoma el primer ejemplo que hemos mencionado, el de la definición de círculo. Así pues, si en dicho caso el entendimiento prescribe la regla de que un número infinito de líneas iguales debe trazarse desde un mismo punto, de modo que al unir sus extremos se forme el concepto de círculo, con ello tenemos la completitud formal del círculo, cuya posibilidad se puede mostrar en la intuición mediante la rotación de una línea alrededor de un punto dado. Ahora bien, su completitud material no puede darse en la intuición, ya que sólo un número finito de líneas puede trazarse desde un mismo punto. Maimon afirma que estamos ante conceptos límite, ya que no se trata en tales casos de “un concepto del entendimiento al que corresponda un objeto, sino sólo una idea del entendimiento, algo a lo que podemos acercarnos infinitamente en una intuición por medio de la adición sucesiva de dichas líneas” (Maimon, 2010: 45). Así pues, es la idea del entendimiento la que permite el pasaje de lo finito a lo infinito, pero según reglas del entendimiento. El ejemplo más claro de esta operatoria lo proveen las matemáticas, con algunos casos de series infinitas: si tomamos el número , allí tenemos una regla del entendimiento traducible como “un número tal que, multiplicado por sí mismo, dé como resultado el número 2”, lo que implica que las condiciones formales de su producción son comprensibles a un entendimiento finito, mientras que su completitud material, el número que satisface esas condiciones, no es sin embargo dable en la intuición ya que se trata de una serie infinita expresada siempre aproximativamente por el número cuyos primeros términos son 1,41421356. Así pues, la idea del entendimiento es la que, en tanto completitud material, permite el pasaje de las reglas del entendimiento finito a las reglas de producción y a la continuidad del entendimiento infinito.

Pero para expresar en qué sentido la Idea es una regla de producción de los objetos de la experiencia hay que dejar de lado el ejemplo puntual de la serie infinita para enfocarse en la noción matemática de diferencial. Esta noción, que fue introducida por Leibniz y Newton, proviene del análisis de las curvas. Si, por ejemplo, pensamos en una curva de dos dimensiones, cuyos valores variables se representan según los ejes de coordenadas y abscisas x e y , una curva vendrá dada por los valores que toman x e y en un intervalo. Si tenemos los valores que toman x e y en un intervalo determinado, podremos trazar la curva. Ahora bien, en tal caso tendremos la curva en extensión. Pero los diferenciales lo que permiten es definir una curva en intención, mediante la siguiente operación. Si tomamos un

⁵ Todas las traducciones del texto de Maimon son nuestras. Querríamos aclarar, sin embargo, que se trata de traducciones a partir de la edición inglesa. Nos excusamos así por los posibles errores que una traducción de segunda mano pudiera acarrear.

valor cualquiera de x , y a ese valor le sumamos una cantidad infinitesimal,⁶ es decir, más pequeña que la cual no hay otra, obtendremos el crecimiento mínimo en el eje de las ordenadas; si repetimos la operación en el caso de las y , tendremos el mismo tipo de crecimiento en el eje de las abscisas. Si bien cada uno de dichos crecimientos serán imperceptibles en relación a cada una de las variables, la relación entre ellos será una relación diferencial, por tanto, una relación perfectamente determinada. De tal manera, si invertimos el orden de los procedimientos, es decir, si en lugar de tomar una curva construida y achicar cada vez más el intervalo de su extensión hasta llegar a los crecimientos infinitesimales de cada una de sus variables, partimos de una relación diferencial, tomando como elementos genéricos y genéticos de la curva a dichos infinitesimales, tendremos allí mismo la ley de producción de toda la curva. Estos elementos genéticos serán irrepresentables en sí mismos, y por tanto, cuantitativamente incognoscibles, pero sin embargo cualitativamente determinados. Así pues, una idea del entendimiento será una relación diferencial en la medida en que, a través de puras relaciones, provee la regla de producción de sus objetos. Maimon extiende esa lógica a la intuición, afirmando que la diferencial es el noúmeno (pensado por el entendimiento), fuente de los objetos como fenómeno (que aparecen a la intuición). Así pues, tal como las diferenciales son elementos imperceptibles, cuantitativamente indeterminados pero cualitativamente determinados que dan la regla de producción de una curva (o de una figura geométrica en general), lo que aparece a nuestra percepción es como la integral de relaciones diferenciales reales: no tenemos percepción de los diferenciales que dictan la ley de aparición y producción de los objetos, nuestra percepción nos pone ante los objetos ya hechos, pero nuestro pensamiento nos permite concebir tales leyes de producción y acercarnos a ella aunque sin nunca poder poseerlas por entero.

Si agregamos que las ideas de la razón denominarán la completitud formal de un concepto y de la totalidad de los mismos, obtendremos los siguientes órdenes subjetivos y objetivos, que condicionan la posibilidad del conocimiento. Subjetivamente, el orden de las operaciones de la mente es el siguiente: 1) sensibilidad, que provee la materia de la conciencia; 2) intuición, que ordena las representaciones sensibles bajo las formas *a priori* del espacio y el tiempo; 3) conceptos del entendimiento, a partir de los cuales surge el pensamiento, es decir, la unidad en la multiplicidad; 4) ideas de la razón, que consisten en la totalidad de los conceptos del entendimiento. Objetivamente, en cambio, el orden de producción sería el siguiente: 1) ideas del entendimiento, que expresan lo infinitamente pequeño

⁶ Según las formulaciones de Leibniz, infinitesimal resulta equivalente a diferencial. En este pasaje conservamos esa equivalencia.

de toda intuición sensible y de sus formas, 2) conceptos del entendimiento, 3) ideas de la razón. En consecuencia, en lo que respecta al problema kantiano del conocimiento, Maimon resuelve la subsunción de la materia de la intuición a las categorías del entendimiento transformando lo sintético en un análisis, incompleto materialmente a causa de las limitaciones de nuestro entendimiento, pero pensable en su completitud material y en su continuidad a través de las ideas del entendimiento. Objetivamente, entonces, la materia no sería más que un estado de las ideas del entendimiento, de las cuales nosotros recibiríamos pasivamente su efecto.

e) Representación y cosa en sí

Dentro de tal reformulación del recorrido del conocimiento, la representación pierde el lugar privilegiado que había ocupado en el planteo kantiano. En lugar de ser el signo que diferencia a lo fenoménico de la cosa en sí, no será más que un efecto de la diferencia que hay entre lo parcial –como característica de la finitud de nuestro entendimiento- y lo completo –como carácter del entendimiento infinito-. Ello conduce a Maimon a romper la identificación entre pasividad y exterioridad. Según su punto de vista, tal identificación no es más que una ilusión filosófica, generada por una incorrecta ampliación de la operación de la imaginación. La proyección de la síntesis completa como una causa exterior de las representaciones es un modo de “representarnos” el sentimiento de pasividad que resulta de nuestra ignorancia de la síntesis originaria del entendimiento infinito. Así pues, comprender la representación como la relación entre una imagen en la conciencia, y un objeto del cual esta es la copia, es plantear confusamente la diferencia que hay entre la síntesis completa y la síntesis parcial. Gueroult afirma al respecto: “La cosa en sí como principio de la materia viene de transferir, al punto de vista del entendimiento infinito, una ilusión necesaria desde el punto de vista del entendimiento finito” (Gueroult, 1929: 67). No habría así para Maimon necesidad de postular un objeto incognoscible, por fuera del pensamiento, que funcionara como causa de las representaciones y se asumiría como el objeto completo.

La imaginación, por su parte, en la medida en que nos presenta como dadas espacio-temporalmente diferencias que no son en efecto más que inteligibles, es denominada por Maimon como una facultad de ficciones.⁷ Pero eso no significa

7 “En tanto intuición, el espacio (y sucede lo mismo en el caso del tiempo) es pues un *ens imaginarium*: aparece porque la imaginación imagina como absoluto lo que existe solo en relación a otra cosa (...). En este caso la imaginación (como la facultad de las ficciones, para determinar objetos a priori) sirve al entendimiento” (Maimon, 2010: 14).

que tales ficciones no puedan estar sin embargo bien fundadas, ocupando un lugar de tránsito para llegar a las ideas. Así resume pues Maimon lo dicho anteriormente:

Sostengo que la representación o el concepto de una cosa no es tan heterogéneo con la cosa en sí misma (o con lo que pertenece a su existencia), como comúnmente se cree. Para mí, la cosa en sí misma, por fuera de su representación, es *complementum possibilitatis*, i.e., lo que pertenece a su posibilidad sin que nosotros tengamos acceso a ello. La realidad de la primera proviene solamente de la negación o la limitación de la segunda. Para un entendimiento infinito, la cosa y su representación son una y la misma. Una idea es un método para encontrar un pasaje de la representación o el concepto de una cosa a la cosa en sí; no determina ningún objeto de intuición pero igualmente determina un objeto real cuyo esquema es el objeto de la intuición (Maimon, 2010: 188).

Puede considerarse entonces que las ideas del entendimiento unifican las nociones de noumeno y cosa en sí, deliberadamente diferenciadas por Kant.⁸ Si la cosa en sí se refiere a los objetos incognoscibles que afectan a nuestros sentidos, y el noumeno se refiere a puros objetos del pensamiento que, aún si no pueden darse en la experiencia tienen una función regulativa en tanto agentes de unificación de las representaciones sensibles, Maimon utiliza el rasgo común de ser irrepresentables en la experiencia para hacer coincidir ambas nociones. Las ideas serán así el objeto del pensamiento, siempre parcial para el entendimiento finito, completo para el entendimiento infinito, y serán a su vez causa, principio constitutivo de las representaciones.

Así pues, para concluir esta sección, quizá sea útil señalar los caminos divergentes a los que conducen los planteos de Maimon y Kant en lo que se refiere al problema del conocimiento. Si Kant logra mantener la posibilidad del conocimiento, lo hace resignando lo absoluto y transformando a la representación, en tanto fenómeno, en el legítimo *locus* del conocimiento. El objeto de la representación se distingue de la mera aprehensión de la imaginación en la medida en que está sujeto a la regla formal de la causalidad, lo que permite dar al fenómeno un estatuto objetivo, distinto de la mera apariencia o aparición, y mantener así un espacio para la verdad como correspondencia, aunque al precio de transformarla en una correspondencia formal. Es decir, el fenómeno, en tanto *objeto*, deviene el foco de contrastación que permite que un concepto halle o no su concordancia. Dice al respecto Kant:

Pronto se advierte que, puesto que la verdad es la concordancia del conocimiento con el objeto, aquí sólo se puede preguntar por las condiciones formales de la verdad empírica; y el fenómeno, en contraposición a las representaciones de la aprehensión, puede ser representado como el objeto de ellas, distinto de ellas, sólo si está bajo una regla que lo distingue de toda otra aprehensión, y hace necesaria una especie del enlace de lo múltiple.

8 En este punto seguimos el señalamiento que lleva a cabo Graham Jones (Jones, 2009: 111-112).

Aquello en el fenómeno, que contiene la condición de esta regla necesaria de la aprehensión, es el objeto (Kant, 2007: 284-285).

Para Maimon, por su parte, si hay conocimiento es justamente en la medida en que no hay heterogeneidad entre cosa en sí y representación, y por el hecho de que el terreno del conocimiento no es el fenómeno, sino un nivel sub-representativo en el que ya no pueden identificarse objetos. Los objetos de la experiencia no serían más que los esquemas de las ideas del entendimiento infinito, las apariciones extensivas de una realidad intensiva que los funda. Así pues, si agregamos que para Maimon todas las facultades humanas se resumen en la facultad de pensamiento, que según el funcionamiento de los conceptos de reflexión se define como la posibilidad de dar unidad a la multiplicidad, puede verse cómo el conocimiento deja de concebirse como una tarea del entendimiento, referida a objetos, y se transforma en una tarea del pensamiento referida a ideas. Sin embargo, cabe resaltar que la relación con la adecuación como criterio de verdad resulta ambigua. Por una parte, el pensamiento no precisa de una adecuación *de hecho* para desarrollar su tarea, adecuación que resultaría imposible dada la ineludible multiplicidad de partida que provee la intuición. Pero por otro lado, tampoco cabría decir que se abandona dicho criterio, en la medida en que el pensamiento tiende a la identidad, moviéndose, cuanto le sea posible, hacia un *minimum* de diferencia o un *maximum* de identidad. Habría entonces que postular una adecuación material posible *de derecho*, pero esta sería inevitablemente infinita.

3. La interpretación deleuziana de Maimon

a) *Condiciones genéticas y principio de diferencia*

Maimon es el primer autor que dirige a Kant una crítica que se transformará para Deleuze en una suerte de *leitmotiv*, al menos durante el período de producción filosófica que se completa con *Diferencia y repetición*. Maimon sostiene que Kant ha concebido lo trascendental como condición de posibilidad, en lugar de haberlo postulado como condición genética o real de la experiencia. Deleuze, siguiendo la iniciativa de Maimon, ha enfocado sus lecturas de Nietzsche y de Bergson bajo ese mismo prisma, encontrando en la noción de voluntad de poder del primero un principio genético y genealógico, una condición que no permanece exterior a lo condicionado (Deleuze, 1973: 129-130), y en el empirismo superior del segundo un método “apto para plantear los problemas y sobrepasar la experiencia hasta sus condiciones concretas” (Deleuze, 1987: 28). Ha definido también su proyecto filosófico, tal como este resulta desarrollado en *Diferencia y repetición*, como un

empirismo trascendental, haciendo de lo trascendental un principio genético y no un mero condicionamiento.

Pero en lo que respecta a la crítica de Maimon, podemos precisar a qué aspectos del planteo kantiano ésta apunta. Las categorías para Kant proveen la condición de la experiencia, es decir, aquello sin lo cual no podría haber experiencia, pero en tanto son discursivas, no aportan la materia de la experiencia, sino que condicionan una materia ya dada. Lo dado, tal como lo hemos señalado en repetidas ocasiones, se mantiene como heterogéneo a unas condiciones que no pueden dar cuenta de su aparición. Es por ello que, para hacer que sus categorías den cuenta de la génesis de la experiencia, Maimon abre lo trascendental hacia un principio de diferencia, reformulando la distinción kantiana entre lógica general y lógica trascendental. Esta última es una lógica en la medida en que tiene como objeto relaciones necesarias y racionales, pero a diferencia de la lógica general, cuyo objeto es un objeto en general, las relaciones que constituyen la lógica trascendental supondrán una alteración originaria extraña al pensamiento puro. Así pues, si las categorías del entendimiento aseguran la forma de identidad que se requiere en los juicios de conocimiento, hay que postular algo otro, un *dado* que, en la medida en que es otro, no puede deducirse ni derivarse de la identidad. Este otro principio será el concepto de la diferencia, de lo otro en sí mismo, a partir del cual surgirán las cosas diferentes que le son dadas a la intuición.⁹

A este respecto Deleuze sigue a Maimon al pie de la letra, afirmando que para pasar del condicionamiento a la génesis es necesario proporcionar un principio diferencial. Dice pues al respecto:

Por lo tanto, en Kant, la diferencia sigue siendo exterior y, como tal, impura, empírica, suspendida de la exterioridad de la construcción, “entre” la intuición determinable y el concepto determinante. La genialidad de Maimon consiste en mostrar hasta dónde el punto de vista del condicionamiento es insuficiente para una filosofía trascendental: los dos términos de la diferencia deben ser igualmente pensados, es decir, que la misma determinabilidad debe ser pensada como yendo más allá de sí misma para alcanzar un principio de determinación recíproca (Deleuze, 2002: 264-265).

Así pues, mientras que Kant no lograba dar cuenta de la verdadera diferencia de lo determinable, recurriendo a las formas del espacio y del tiempo como meras

9 “La forma de la identidad refiere a un *objectum logicum*, i.e. a un objeto indeterminado, porque todo objeto en general es idéntico a sí mismo. En contraste, la forma de la diferencia refiere solo a un objeto real, porque presupone objetos determinables (en cuanto que un *objectum logicum* no puede ser diferente de otro *objectum logicum*, i.e. de sí mismo). La forma de la identidad es entonces la forma de todo pensamiento en general (así como la forma de lo meramente lógico); mientras que la forma de la diferencia es la forma de todo pensamiento real, y en consecuencia el objeto de una filosofía trascendental” (Maimon, 2010: 178-179).

condiciones de diferenciación de lo que las categorías por sí mismas no podían terminar de singularizar, en Maimon las diferencias espacio-temporales serán efecto de relaciones diferenciales que funcionarán como razón suficiente de lo diverso. Sin embargo, para sopesar hasta qué punto la determinación recíproca de las relaciones diferenciales en el entendimiento infinito puede mantenerse como un principio de diferencia puro, deberemos pasar al problema que nos ocupará a continuación.

b) La ambigüedad del entendimiento infinito

Al momento de brindar un tratamiento más preciso del entendimiento infinito, Maimon da respuestas ambiguas y parece dejar problemas abiertos. La pregunta bajo la cual se resumen esas problemáticas es la de si puede o no considerarse que haya algo que le sea dado al entendimiento infinito, pregunta que emerge con sólo continuar las líneas argumentativas tendidas por Maimon. Así pues, si se afirma que el entendimiento infinito no posee una diferencia de naturaleza con el entendimiento finito, y este último contiene en sí mismo un margen de dato que provee el principio de diferencia, ¿puede haber también en el entendimiento infinito alguna especie de dato que ocupe el lugar de lo múltiple determinable?

Si se pone el foco en sostener el modelo del conocimiento tal como lo hemos expuesto, la respuesta a lo anterior debería ser negativa. En el entendimiento finito, las categorías son relationales pero no determinan el objeto real más que *a posteriori*, una vez que les ha sido dado un determinable en la intuición. En el entendimiento infinito, en cambio, la determinación recíproca resulta necesariamente en una determinación completa, ya que en él son pensadas todas las relaciones posibles. Es a partir de los niveles de determinación, de la dependencia de unos con otros de los diferenciales, que se van deduciendo, de manera relativa, sujetos y predicados, sustancias y accidentes. Así pues, en el entendimiento infinito será sujeto lo que es pensado como posible, siendo predicado lo que resulte necesariamente de esa posibilidad, en una relación unilateral en la que el primero puede ser pensado sin el segundo pero no así a la inversa. En un entendimiento finito, en cambio, el sujeto no será lo posible sino lo dado, y el predicado será aquello que es pensado acerca de él como objeto. De esto habría que deducir entonces que en el entendimiento finito lo dado no sería más que el efecto de su propia limitación, mientras que en el entendimiento infinito la diferencia debería ser subsumida en una identidad última. Esta formulación, siguiendo la vía leibniziana, conducirá a afirmar que todo lo posible es necesario, ya que si el entendimiento infinito es razón suficiente de la producción de lo real, y mediante la determinación recíproca pueden derivarse

todas las consecuencias necesarias de un concepto pensado, no se vería cual podría ser la distinción entre lo completamente determinado y lo efectivamente existente.

Sin embargo, Maimon rechaza explícitamente esta vía:

De acuerdo a la escuela leibniziano-wolfiana, la actualidad es la completa posibilidad de una cosa. Pero en mi teoría, la actualidad de una cosa es su representación en el espacio y el tiempo. De esto se sigue: 1) que posibilidad y actualidad son totalmente independientes una de la otra: i.e. no todo lo posible es actual, y a la vez, no todo lo actual es posible en un sentido positivo (Maimon, 2010: 131).

Maimon encuentra dificultades a la hora de diferenciar lo posible y lo actual en un entendimiento infinito. Si en un entendimiento finito el concepto de una cosa es lo posible, y su presentación en la intuición su actualidad, ¿cómo puede trazarse una distinción semejante en el entendimiento infinito? Un entendimiento infinito debe poder pensar todo, y si se piensa, por ejemplo, una figura en general como la figura de triángulo, en tanto concepto posible, y un triángulo completamente determinado como actual, el entendimiento tiene que poder pensarlos a ambos. Pero, según Maimon, no puede hacerlo en un mismo pensamiento porque ello sería contradictorio. Tiene que pensarlos pues de un modo análogo al de un entendimiento finito, en intuiciones diferentes. No puede decirse, sin embargo, que tales intuiciones sean diferentes porque aparecen espacio-temporalmente diferenciadas, lo que conducirá a preguntarse de qué tipo son esas diferencias que el entendimiento intuye y debe pensar. Maimon afirma así que hay un dado que el entendimiento infinito intuye, pero no termina de precisar de qué tipo es ese dado:

Lo dado intuido por un entendimiento infinito es o bien un *objectum reale*, significando algo presente en el entendimiento infinito, pero no pensado por él (esto no contradice su infinitud porque esta consiste únicamente en la habilidad de pensar todo lo que es pensable, y lo dado es por naturaleza no pensable); o bien lo dado es una mera idea de la relación del concepto con algo por fuera de él, que es en sí mismo meramente una modificación del entendimiento. En este último caso la actualidad no consistiría en algo por fuera del entendimiento, sino solamente en esta relación (Maimon, 2010: 132).

Pero resulta extraño el modo en que Maimon presenta la alternativa: o se trata de un dado extraño pero interior al pensamiento, o de un dado que es aparentemente exterior pero no es más que una modificación interna. Estas alternativas, que si son excluyentes no podrían ser ambas posibles, y que si fueran compatibles no tendrían por qué presentarse como dos alternativas diferenciadas, parecen dar cuenta de una vacilación irresoluble en el planteo maimoniano. Si la segunda opción retorna sobre la vía leibniziana, y al hablar de la relación con algo que está por fuera del concepto pero que no es más que una modificación interna, en lugar de dar una indicación que sirva para resolver el problema parece más bien dejarlo intacto, la

primera opción provee en cambio nuevos matices para pensar lo dado, pero al precio de poner en riesgo mucho de lo hasta el momento construido. Si se afirma que hay en el entendimiento infinito un margen de dado que no lo hace menos infinito en la medida en que no se trata de algo pensable, se puede considerar que ese algo funciona como la cualidad oculta que en Kant representaba la cosa en sí. Gueroult sostiene esa crítica, y considera que tal reintroducción de una cualidad oculta genera una duplicación, en el nivel del entendimiento infinito, del problema de la unión entre el entendimiento y la materia. Ello daría por tierra con la posibilidad del conocimiento para el entendimiento finito, ya que si la multiplicidad irreductible de la intuición podía reducirse hasta un *minimum*, era porque se suponía una idea que daba cuenta acabadamente de su producción. Si en cambio se reconoce una multiplicidad no determinable completamente ni en idea, el conocimiento no puede desprendérse de un carácter esencialmente aproximativo.

c) El proyecto deleuziano

Deleuze se ubicará en una perspectiva diferente a la de Gueroult. Si este último consideraba que el proyecto maimoniano quedaba trunco a causa de la incapacidad de dar una respuesta satisfactoria a la cuestión de lo dado en el entendimiento infinito, Deleuze retoma ese mismo punto crítico, pero para partir de allí en otra dirección, tomando líneas de desarrollo maimonianas pero despojándolas de ciertos condicionamientos extrínsecos. Dicho resumidamente, el proyecto deleuziano se propone continuar un pensamiento de la diferencia que logre hacer de lo trascendental una condición genética y no meramente posible, pero liberando a su vez a la diferencia de una correlación aparentemente estructural con la identidad.

Desde la perspectiva deleuziana entonces, la oscilación que exhibe Maimon puede comprenderse como una consecuencia de la voluntad de conciliar un principio verdaderamente diferencial con un principio de identidad que asegure, o al menos resuelva de derecho, la posibilidad de adecuación del conocimiento de una conciencia finita con un saber completo. La ambigüedad en Maimon respondería al acento que se ponga, ya sea en el principio de identidad –subjetivo u objetivo-, como necesario a los fines de sostener un ideal del saber, o bien en el principio de diferencia y en el margen irreductible de dado que éste implica y que es origen del pensamiento y garante de su incompletitud. En la medida en que la primera opción provea la última palabra del planteo general, el proyecto maimoniano se inscribirá, en consonancia con los sistemas de Leibniz y de Hegel, en la línea de los pensamientos que hacen a la representación infinita. Ello supone comprender

al entendimiento infinito como un fundamento que, en tanto foco de convergencia de todos los diferenciales, provea una identidad que permita unificar, aun en un horizonte infinito, las diferentes apariciones espacio-temporales sobre las mismas ideas del entendimiento, y las diferentes ideas del entendimiento sobre una misma idea de la razón. Es entonces justamente para evitar esas derivas, fuertemente criticadas, que Deleuze pone el acento en el rol imborrable que lo dado ocupa tanto en el entendimiento finito como en el infinito. Si aludimos al primero como el polo subjetivo de la relación de diferencia e identidad, y al segundo como el polo objetivo supuesto por la primera, podremos organizar quizás con mayor claridad las dos operaciones conceptuales deleuzianas que nos proponemos señalar.

Así pues, si nos detenemos primero en el polo subjetivo, veremos que para Maimon es necesario que en la conciencia haya un principio de identidad. Según él, si bien partimos de las diferencias según nos las presenta el espacio-tiempo, estas diferencias no pueden ser absolutamente heterogéneas entre sí, ya que si ese fuera el caso, no podríamos tener conciencia ni de los objetos de la experiencia ni de nuestra propia conciencia. Para poder pensar entonces una experiencia “unificable”, aun cuando la unidad completa no podría alcanzarse más que al infinito, es necesario postular un principio de permanencia que haga de las puras diferencias o los cambios de una misma conciencia o los cambios de los objetos. Si bien no se tratará de un sustrato sustancial, será el principio de continuidad el que funcione como principio de identidad o semejanza, asegurando que entre las presentaciones de la conciencia haya un *minimum* de diferencia. Será pues al referirse a la crítica hecha a Maimon de que al concebir las Ideas como diferenciales del pensamiento se introduce en éste un *minimum* de dato que restaura la dualidad entre entendimiento finito e infinito, que Deleuze indicará el camino que seguirá su reformulación:

Pero esa objeción sólo vale en la medida en que las Ideas, según Maimon, tienen por facultad el entendimiento; del mismo modo que, según Kant, tenían por facultad la razón, es decir, de todas maneras una facultad que constituye un sentido común, él mismo incapaz de soportar en su seno la presencia de un núcleo donde se quebraría el ejercicio empírico de las facultades conjuntas. Es sólo en esas condiciones que lo impensable en el pensamiento, o el inconsciente de un pensamiento puro, debe realizarse en un entendimiento infinito como ideal del saber, y que las diferenciales están condenadas a devenir simples ficciones, si no encuentran, en ese entendimiento infinito, la medida de una realidad plenamente actual (Deleuze, 2002: 291-292).

Para Deleuze entonces las Ideas no pertenecerán a una facultad en particular, sea ésta el entendimiento o la razón, ya que ello implicaría otorgar a una sola facultad la potestad de unificar, bajo su regla propia, al resto de las facultades. Se constituye así un sentido común que funciona como el dador de unidad a una conciencia, asegurando el ejercicio conjunto de las diferentes facultades bajo el

presupuesto esencial de que el objeto representado es uno y el mismo, sin importar la facultad que reciba su efecto. Al rechazar la necesidad de postular un sentido común, Deleuze niega pues tanto un *Cogito* sustancial en el sentido cartesiano como un sujeto trascendental entendido como mera forma de la síntesis.

Por ello, las Ideas de ningún modo se relacionan como un *Cogito* como proposición de la conciencia o como fundamento, sino como el Yo fisurado de un *Cogito* disuelto, es decir, con el desfundamento universal que caracteriza al pensamiento como facultad en su ejercicio trascendente (Deleuze, 2002: 294).

Es entonces la diferencia misma quien toma sobre sí el principio de síntesis, ya que si hay una comunicación entre facultades, ella se debe justamente a la violencia que una le hace a la otra al presentarle un dato que, en cuanto objeto trascendente, es para cada facultad particular tanto su condición de constitución como su “objeto” imperceptible. Lo que se genera así es un acuerdo discordante que pone en movimiento a las facultades sin necesidad de asegurar entre ellas la armonía de un sentido común. La Idea no remitirá entonces a una facultad en particular, sino que recorrerá todas las facultades, proveyendo esa peculiar presentación subrepresentativa que funciona como objeto diferencial y hace posible la existencia de una facultad determinada. Así pues, ni el Yo ni las Ideas implican una unidad de síntesis, siendo el primero un Yo fisurado y las segundas multiplicidades diferenciales y no múltiples de un uno.

Desde el polo objetivo, la crítica dirigida a Maimon y la operación deleuziana para eludir sus consecuencias se repiten. Si en el entendimiento infinito se postulaba una continuidad de los diferenciales que comprendía a las ideas del entendimiento en la unidad de una idea de la razón que funcionaba como fundamento, Deleuze trazaría al respecto una distinción que será clave en todo su planteo: separará el carácter de principio positivo de determinación que tienen las Ideas del carácter de fundamento que implícitamente se le asociaba. Así, razón suficiente y fundamento se divorcian, y la Idea deleuziana deviene un principio de determinación de lo desfundado, de la pura diferencia. Es justamente gracias a la noción de diferencial, y a la caracterización de las Ideas como diferenciales, que principio de determinación y fundamento pueden considerarse como distinguibles. Así, retomando los caracteres peculiares de la noción de diferencial tal como la comprendía Maimon, la Idea tiene como elementos a los diferenciales, que si bien son en sí mismos indeterminados, producen sin embargo en sus relaciones recíprocas un principio de determinación. La Idea está pues emplazada en la diferencia en-sí como en lo indeterminado, pero logra una multiplicidad de relaciones puras que, en cuanto constituyen un plano completamente determinado, funcionan como razón suficiente de lo actualizado.

Esto nos conduce a un último señalamiento. Ya hemos visto en qué sentido la distinción maimoniana entre posible y actual en el entendimiento infinito resultaba problemática. Deleuze, por su parte, resolverá esas dificultades caracterizando al plano de las Ideas no como posible sino como virtual. Siguiendo a Bergson, Deleuze denuncia en lo posible un “falso” concepto de génesis, en la medida en que oculta lo esencial del problema al que se propone dar respuesta. Lo posible se opone por un lado a lo real, siendo su proceso la realización, pero por otro no consigue identificar qué diferencia a lo existente de lo no existente, ya que lo no existente se encuentra ya recogido en el concepto como posible. La existencia entonces duplicaría al contenido del concepto, pero puesto fuera de este, en el espacio y el tiempo como medios indiferentes. Así pues, si se quiere ir más allá del mero condicionamiento, logrando dar cuenta del proceso de producción de lo existente, es preciso dejar de identificar a lo trascendental con lo posible, y será justamente la noción deleuziana de virtual la herramienta que se establecerá para superar esas inconsistencias. Así, en contraposición a lo posible, cuya realización implica la semejanza de un existente con la identidad de un concepto previo, la actualización de lo virtual se hace por diferenciación, rompiendo el proceso de semejanza que unía a la condición con lo condicionado: los términos actuales no se parecen a las relaciones virtuales que los determinan. La actualización, en tanto diferenciación, es entonces siempre una creación. Si Maimon sostenía que no podía identificarse, según el estilo leibniziano, la determinación completa del objeto con su actualidad espacio-temporal, las categorías de virtual y actual permiten a Deleuze trazar una línea de demarcación en esa zona confusa. Se dice pues al respecto:

Hemos visto que un doble proceso de determinación recíproca y de determinación completa definía esa realidad: lejos de ser indeterminado, lo virtual está completamente determinado. (...) Pero ¿cómo se puede hablar a la vez de determinación completa, y sólo de una parte del objeto? La determinación debe ser una determinación completa del objeto, y sin embargo, no formar sino una parte de él. Es que, siguiendo las indicaciones de Descartes en las *Respuestas a Arnauld*, se debe distinguir con cuidado el objeto como completo y el objeto como entero. Lo completo es sólo parte ideal del objeto (...). Lo que falta a la determinación completa es el conjunto de determinaciones propias de la existencia actual (Deleuze, 2002: 315).

Así pues, si bien lo virtual está completamente determinado, lo está bajo el modo de lo problemático. Lo virtual procederá por determinación progresiva, yendo de la determinación recíproca a la determinación completa y viceversa, delimitando campos problemáticos de los cuales lo actual será una solución por diferenciación. El orden de las Ideas, en tanto multiplicidades virtuales, no será ya el de los juicios posibles entre sí, sino el de los problemas, cuyas condiciones implican resoluciones de órdenes anteriores y cuyas soluciones proveen las condiciones a problemas de

órdenes posteriores. De tal manera, no podrá considerarse que ninguna de las dos esferas, actual o virtual, tenga más realidad que la otra, sino que ambas constituirán las dos mitades dispares del objeto.

4. Conclusión

Como habíamos anticipado en nuestra Introducción, la reconstrucción del vínculo filosófico que se tiende entre Maimon y Deleuze tenía como meta cumplimentar una serie de objetivos: el de, a través de Maimon, dar cuenta de una constelación de problemas que conformaron la escena post-kantiana; el de, a partir de ello, reconocer algunos líneas, quizás implícitas pero fundamentales, de la lectura deleuziana de Kant; y el de extraer, de esa constelación de problemas y de cuestiones, elementos que, bajo otras circunstancias y junto con otro tipo de materiales, formarán parte de algunas de las nociones fundamentales de la ontología deleuziana, como es el caso de las nociones de Idea y de virtual.

Para ello, más que proveer imágenes integrales de los autores estudiados o de brindar un cuadro comparativo de sus proposiciones filosóficas, hemos intentado presentar algunos de los problemas que animaron sus planteos, con el fin de dar sentido a las soluciones que cada uno de ellos supo elaborar. Por las obvias limitaciones de espacio del presente texto, en el caso de Deleuze, no hemos logrado proveer una reconstrucción general de las nociones que conforman su ontología diferencial y que, por tanto, dan respuesta a las dificultades heredadas del planteo maimoniano, pero tenemos la esperanza de haber planteado de modo suficientemente claro algunos de los problemas de los que se nutre con el fin de, a partir de allí, poder seguir trabajando en la reconstrucción y en la elucidación del complejo aparato filosófico deleuziano.

Bibliografía

1. Deleuze, G. (1973) *Nietzsche y la filosofía*, Trad. de Carmen Artal, Barcelona, Anagrama.
2. _____. (1987) *El bergsonismo*, Trad. de Luis Ferrero Carracedo, Cátedra, Madrid.
3. _____. (2002) Diferencia y repetición, Trad. de María Silvia Delpy y Hugo Beccacece, Amorrortu, Buenos Aires.

4. Freudhental, G. (2003) *Salomon Maimon: Rational Dogmatist, Empirical Skeptic. Critical Assessments*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht.
5. Gueroult, M. (1929) *La philosophie transcendentale de Salomon Maïmon*, Alcan, Paris.
6. Hughes, J. (2009) *Deleuze's Difference and repetition. A readers guide*, Continuum, Londres.
7. Jones, G. (2009) Solomon Maimon. En: Jones, G y Roffe, J. (eds.). *Deleuze's philosophical lineage*, Edinburgh University Press, Edinburgh.
8. Kant, I. (2007) *Crítica de la razón pura*, Trad. de Mario Caimi, Colihue, Buenos Aires.
9. Maimon, S. (2010) *Essay on transcendental philosophy*, Trad. de Nick Midgley, Henry Somers-Hall, Alistair Welchman y Merten Reg, Continuum, Londres.
10. Voss, D. (2011) Maimon and Deleuze: the viewpoint of internal genesis and the concept of differentials, *Parrhesia*, vol 11, 62-74.