

UNA TIPOLOGÍA DE LAS CONCEPCIONES DEL INTELECTO EN KANT Y MAIMÓN, ASÍ COMO SU CONEXIÓN CON EL PROBLEMA DEL ACOSMISMO¹

A TYPOLOGY OF KANT AND MAIMON'S CONCEPTS OF
INTELLECT, AS WELL AS THEIR CONNECTION WITH THE
PROBLEM OF ACOSMISM

Daniel Elon

(Ruhr-Universität Bochum, Alemania)

Resumen

A partir de la noción kantiana de una forma de entendimiento diferente a la del ser humano en cuanto ente racional finito, buscaré rastrear la influencia que la idea de “otros tipos de facultades cognitivas” tuvo en el debate poskantiano. Para ello, acudiré a las reflexiones de Maimon sobre Kant, la cual se proyecta en la idea de un “entendimiento infinito” en cuanto un modo alternativo de cognición. Con esto busco, por un lado, ocuparme de la posición filosófica de Maimon discutiendo con lo que –por una serie de malentendidos– habitualmente se ha considerado como su posición genuina. Por otro lado, examinaré las consecuencias que obtiene Maimon en su apropiación de la filosofía trascendental, por lo que hace a la relación entre sensibilidad y entendimiento, justamente allí donde la idea de un entendimiento infinito adquiere una función idea regulativa.

Palabras-clave: acosmismo, spinozismo, entendimiento-sensibilidad, filosofía trascendental, tipos de conocimiento no humanos.

Abstract

From the Kantian notion of a form of understanding distinct from that of hu-

¹ El artículo se basa en una ponencia leída y discutida en noviembre de 2019, en el Coloquio de Centro de Investigación sobre Filosofía Clásica Alemana de la Universidad del Ruhr en Bochum (Alemania). Un desarrollo más detallado del planteamiento puede encontrarse en: Elon 2021.

man beings as finite rational entities, I aim to trace the influence of the idea of "other types of cognitive abilities" within the post-Kantian philosophical debate. To this end, I turn to Maimon's reflections on Kant, which give rise to the concept of an "infinite understanding" as an alternative mode of cognition. On the one hand, I seek to engage with Maimon's philosophical position by challenging what has been widely accepted as his genuine stance—a view shaped by a series of misunderstandings. On the other hand, I examine the implications of Maimon's appropriation of transcendental philosophy, particularly referring to the relation between sensibility and understanding, where the idea of an infinite understanding functions as a regulative concept.

Keywords: Acosmism, Spinozism, Intellect-Sensibility, Transcendental Philosophie, types of non-human Knowledge.

Recibido: 20-12-2022

Aceptado: 08-03-2023

En una carta fechada en febrero de 1772, Immanuel Kant comunica a un amigo y antiguo alumno, el médico berlinés Marcus Herz, que está trabajando en la redacción de una "Crítica de la razón pura", obra cuya "primera parte, [...] la que contiene las fuentes de la metafísica, sus métodos y sus límites" debía estar terminada "dentro de unos tres meses" (Br, XX, 132). Bien conocida es la enorme dimensión de este error de apreciación. No obstante, la actividad epistolar de Kant a principios de la década de 1770, especialmente con Herz, ofrece una interesante visión del trasfondo del surgimiento de la filosofía crítica. Para esto también es relevante la *Disertación* de Kant, titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis*, defendida en 1770 (AA II, 385- 419): ya en la carta a Herz citada más arriba, Kant admite dos años más tarde que en su *Disertación* había pasado por alto "silenciosamente" la cuestión de "cómo sería posible que una representación se refiera a un objeto si no es afectada por él de algún modo". En lugar de eso se habría contentado "con expresar la naturaleza de las representaciones intelectuales de un modo puramente negativo: a saber, que ellas no serían modificaciones del alma por el objeto". (Br, AA X, 130 s.)

Lo que Kant ya había esbozado vagamente en su *Disertación* y lo que ahora, en 1772, nombra explícitamente como el desiderátum de su futura obra filosófica, apunta ya claramente a las líneas programáticas de la *Crítica de la razón pura* (KrV). En sus recientes contribuciones a la investigación sobre Kant, Eckart Förster define este programa como la cuestión de la "relación de la referencia a priori" (2018, p. 16). Esta cues-

ción general, a saber, cómo puede relacionarse el conocimiento con los objetos independientemente de la experiencia, sería “el tema propio de la filosofía trascendental” (Förster, 2018, p. 16). El objetivo de este artículo no es, evidentemente, repetir los principios epistemológicos de esta filosofía trascendental en general. Más bien, en la primera parte, buscaremos iluminar un aspecto específico del desarrollo diacrónico de esta filosofía, que ya se perfila claramente en la fase creativa “precítica” de Kant: se trata de aquel relacionado con “otros tipos de conocimiento” que podrían ser propios de una facultad de conocer. Estos se mencionan en reiteradas ocasiones y marcarían una diferencia con el tipo de conocer propio del conocimiento humano. Ciertamente, en este período Kant comprende estos “otros tipos” de un modo meramente negativo; sin embargo, estos aparecerán con notable presencia en los diversos escritos del ‘período crítico’ entre 1781 y 1790, por lo cual es posible reconocer un claro desarrollo. Esto concierne sobre todo a las concepciones de una intuición intelectual y de un entendimiento intuitivo.

Dentro del marco de la temática que aquí se presenta, el punto reviste interés por una razón bien determinada: el filósofo Salomon Maimon, de origen polaco-lituano, entró como actor en la discusión en torno a la filosofía de Kant a finales de la década de 1780. Para su propio planteamiento filosófico trascendental, las reflexiones sobre los aludidos “otros tipos de conocimiento” revisten una importancia que debe destacarse. El contacto entre Kant y Maimon fue facilitado por Marcus Herz y, como se verá, tendrá consecuencias sistemáticamente constatables. Ciertamente, la investigación sobre Maimón ha experimentado un enorme aumento en los últimos años, gozando de un creciente interés². Sin embargo, estos temas aún han sido discutidos de manera demasiado vaga. Por eso, la segunda parte de este artículo esbozará hasta qué punto la todavía controvertida teoría de un “entendimiento infinito” de Maimón debe entenderse principalmente considerando el trasfondo del debate kantiano que se ha delineado.

Ahora bien, directamente conectado con los planteamientos de Kant y Maimon acerca de las diferentes concepciones del intelecto, hay

2 Además de un enorme aumento de publicaciones y ensayos sobre el tema, cabe mencionar, por ejemplo, el número actual de la revista boloñesa *Discipline Filosofiche* (2019), dedicado íntegramente a la filosofía de Maimon; la nueva edición en inglés de la biografía de Maimón publicada en 2018 (*The Autobiography of Solomon Maimon* [Engl. 1792/93], *The Complete Translation*, ed. de Yitzhak Y. Melamed / Abraham P. Socher, trad. de Paul Reitter, Prince Ton, NJ / Oxford 2018); y el proyecto de edición crítica de las obras completas de Maimon, *Gesamtausgabe* (Stuttgart-Bad Cannstatt) dirigido por Ives Radrizzani y Caterina Marinelli, cuyo primer volumen está previsto para 2023.

otro importante conjunto de temas al que se acudirá en la tercera parte del artículo: en una carta de 1789³, Kant acusa directamente a Maimon el que su “modo de representarse” el asunto sea “de hecho” “lo mismo” que el “spinozismo [...]”. Esto se fundamenta señalando que la “teoría de Maimón [...] sería la afirmación de un entendimiento (y, por cierto, del ser humano) [...] que tendría una facultad de intuir” (Br, AA XI, 49). En esto las interpretaciones que hace Kant tanto de la filosofía de Maimón como de las posiciones de Spinoza se revelan como erróneas. Sin embargo, la adscripción al spinozismo, que todavía debe entenderse aquí como un reproche, tuvo un efecto decisivo en la comprensión desde entonces imperante acerca pensamiento de Maimon.

También influyeron en esto las exposiciones que, mucho después, Richard Kroner hizo de la filosofía *De Kant a Hegel*, en las que se subraya un retorno supuestamente positivo de Maimon a la metafísica de la sustancia de Spinoza (1921, p. 326). Desde entonces, Maimón ha sido considerado de forma relativamente coherente como representante y defensor del pensamiento de Spinoza, de modo tal que ha devenido un paradigma de investigación actual, entretanto. Sin embargo, esta perspectiva analítica no resiste un examen cabal o preciso, lo cual se aprecia especialmente a la luz del hecho de que Maimon caracteriza la metafísica de Spinoza como un “sistema acósmico” (MGW I, 154). En la cuarta parte de este artículo se discutirá brevemente hasta qué punto esta comprensión –ciertamente errónea– de la filosofía de Spinoza puede entenderse, por un lado, como un reproche de Maimon a Spinoza y un rechazo de su pensamiento y, por otro, hasta qué grado la atribución de un acosmismo a Spinoza está estrechamente relacionada con la propia concepción del intelecto de Maimon.

I

Como punto de partida, demos otro vistazo a la carta de Kant a Herz de 1772, citada al principio. Allí, Kant señala otras apreciaciones críticas relativas a la naturaleza específica del entendimiento humano: “Por sí solo, valiéndose solo de sus representaciones, nuestro entendimiento no es la causa de los objetos [...] pero tampoco el objeto es la causa de las representaciones del entendimiento”. Lo que Kant aquí ya tiene ante los ojos son las categorías de su posterior Analítica Trascendental: “Los

3 Esta carta no iba dirigida al propio Maimon, sino a Herz, con la petición de “comunicar al Sr. Maimon [...] este concepto (Br, AA XI, 49).

conceptos puros del entendimiento no deben, por tanto, abstraerse de las sensaciones de los sentidos, ni tampoco la receptividad de las representaciones debe explicarse meramente recurriendo a los sentidos. Más bien: ambos tienen su fuente en la naturaleza del alma, pero justamente por eso, no en el sentido de que fueran activados por el objeto, ni tampoco en el sentido de que produzcan el objeto mismo". (AA X, 130)

Kant concibe esto como el rasgo distintivo de nuestro entendimiento, lo que lo diferencia tanto del "intellectus ectyp[us], que toma los datos de su tratamiento lógico de la intuición sensible", como del "intellectus archetyp[us], en cuya intuición las cosas mismas se crean o fundan" (ibid.). Kant habla de esto último ya en la *Disertación*, donde introduce el, en todo caso "arquetípico", *intuitus divinus*, es decir, una intuición divina que sería "el fundamento, no el resultado, de los objetos, [...] siendo por tanto completamente intelectual" (AA II, 397). Se trata aquí, entonces, del supuesto hipotético de una facultad cognoscitiva divina que, por una parte, es efectivamente una intuición, es decir, garantiza la inmediatez de la referencia al objeto (cf. KrV, A 19 / B 33). Sin embargo, esta facultad es también intelectual: se caracteriza, antes que todo, por tener una espontaneidad epistémica. De acuerdo con esto, los objetos mismos serían dados de modo activo y productivo por una intuición divina.

Como ya se ha indicado, estas consideraciones "pre-críticas", o más bien "proto-críticas" de Kant recorren ahora de forma oscilante toda la fase creativa que va de 1781 a 1790. En primer lugar, por supuesto, es notable la reaparición del concepto de *intellectus archetypus* en la sección de la *Crítica del Juicio* dedicada a la teleología, donde cumple la función de un "entendimiento intuitivo" (cf. KU AA V, 408; 406). Pero las transformaciones mencionadas son mucho más complejas de lo que esta correspondencia terminológica aislada podría sugerir a primera vista: después de todo, el tipo de conocimiento correspondiente a una "intuición intelectual" aparece ya negativamente captado antes, en KrV, aunque de forma más bien esporádica y sin un rendimiento sistemático.

De forma pionera, Eckart Förster establece en sus publicaciones recientes una distinción sistemática y detallada entre la intuición intelectual en KrV y el entendimiento intuitivo en KU (2002, p. 169-190; p. 321-345)⁴. La primera debe entenderse ante todo como una "intuición no sensible de las cosas en sí" (2002, p. 160) que es aceptable solo de manera negativa (cf. sobre todo KrV A 248ss. / B 307ss.); el segundo, en cambio, como un "entendimiento sintético-general" (2002, p. 160) que cumple la

4 Además, vid. Förster 2018, p.147-160.

función de un principio subjetivo impuesto por la razón, por tanto, de una máxima para la facultad de juzgar teleológico-reflexionante (cf. KU, AA V, 398). Estas formas negativas de realización de “otros tipos” de facultades de conocer sirven, hasta cierto punto, como conceptos límite, principalmente para la descripción crítica del conocimiento humano (cf. 2002, p. 159s.) y a primera vista ya no tienen mucho que ver con la intuición divina “proto-crítica”; pues, tal como se dijo, este último tipo de intuición se caracteriza ante todo por el hecho de producir espontáneamente sus objetos de conocimiento.

No obstante, en el largo tramo que va de la primera edición de KrV a KU, surge un detalle relevante para el problema de los “otros tipos” de conocimiento, que es, ciertamente, mencionado por Förster en la exposición de la problemática, pero tal vez no con el énfasis necesario. Pues esta exposición concierne exclusivamente a la Deducción Trascendental de las categorías del entendimiento en la edición B (Deducción-B) de KrV de 1787. Según Förster, Kant insiste “no menos de seis veces” (2018, p.158)⁵ en que la deducción de los conceptos puros del entendimiento “sólo vale para un entendimiento que no produzca él mismo sus objetos”. La deducción sería inválida, “imposible, pero también superflua” (2018, p. 158s.) para el caso de un entendimiento que hiciera precisamente eso: “pues si yo quisiera pensar un entendimiento que intuyera por sí mismo (como un entendimiento divino, que no se representa sus objetos como dados, sino que gracias a su representación ellos serían al mismo tiempo dados o producidos), entonces las categorías carecerían completamente de significado e importancia, considerando a un conocimiento como este” (KrV, B 145). Por otro lado, en el caso de un “entendimiento intuitivo” definido de este modo, no se plantearía la cuestión acerca de la legitimidad de una referencia a priori, es decir, la referencia de los conceptos puros del entendimiento a lo dado de la intuición sensible. En una facultad de este tipo no existiría forma alguna de sensibilidad, es decir, de receptividad en el conocimiento (cf. KrV, 19/ B 33) y esto también sería válido para cualquier modo de encontrarse-referido-a algo dado exteriormente. En otras palabras, la cuestión *quid juris*, es decir, la cuestión de la pretensión de validez de las categorías (cf. A 84/ B 116), ni siquiera se plantearía y con ello también caería la Deducción Trascendental como respuesta a esta pregunta.

Förster clasifica el entendimiento intuitivo, que aparece en esta forma y función exclusivamente en la Deducción-B, bajo la rúbrica de

5 Cf. KrV B 135; 138s.; 145; 149; 153; 159.

una “intuición intelectual en KrV”. Esto sirve sobre todo para distinguirlo del entendimiento intuitivo en la KU (2018, p.158-160). Sin embargo, es conveniente, en rigor, comprender al entendimiento intuitivo de la Deducción-B como un caso independiente de una facultad de conocer de “otro tipo” y, por tanto, como una importante etapa intermedia en el desarrollo de la filosofía crítica. Y esto es plausible porque, por un lado, el modelo hipotético original de una producción de objetos divina, intelectual y, por tanto, completamente espontánea adquiere aquí una renovada validez, si bien, tal como antes, ella sigue siendo captada negativamente. Por otra parte, a través de esta posición sustantivizante del entendimiento, se busca claramente acentuar el hecho de que este modelo se aparta del modelo de una intuición intelectual, sobre todo considerando que, solo en la Deducción-B, el concepto de un entendimiento intuitivo tiene más presencia que la que tiene el concepto de una intuición intelectual en el conjunto del libro.

II

El desarrollo de la filosofía kantiana aquí esbozado tiene una importancia decisiva para la confrontación de Maimon con la filosofía de Kant. Recién en investigaciones relativamente recientes se ha probado que Maimon debió trabajar desde un comienzo con las dos ediciones de KrV, además de los *Prolegómenos*. La recepción de la filosofía de Kant por parte de Maimon tuvo lugar principalmente entre 1787 y 1789⁶; sin embargo, hasta ahora no se han sacado las conclusiones correctas de ello: pues parece muy plausible que Maimon tuviera también presente el desarrollo diacrónico de las reflexiones de Kant en torno al problema de los “otros tipos” de conocimiento. Además, gracias a su amistad con Marcus Herz, representante de la Haskalá berlinesa, pudo haber tenido acceso a las primeras cartas de Kant y, por tanto, también a sus reflexiones proto-críticas sobre este asunto. Así pues, Maimon pudo incorporar la dinámica interna de este proceso genético en la formación de su teoría filosófico-trascendental, lo cual aún no se ha considerado satisfactoriamente en la literatura. El propio Maimon acentúa esta forma de recepción cuando, en vista de los escritos de Kant, pero también de Francis Bacon, escribe sobre las formas posibles de aproximarse a las “obras del genio” (MGW II, p. 500): “El beneficio más importante, sin embargo, consiste en rastrear el curso del espíritu que domina en ellas,

6 Cf. Engstler 1990: 27s.; Ehrensperger 2006, p. 93.

en tener ante los ojos la creación desde su primera germinación hasta su maduración, restablecer en uno mismo al creador primario. El genio es contagioso”. (MGW II, p. 500 s.)

La lectura intensiva de los escritos de Kant por parte de Maimon dio como resultado un manuscrito en 1789, que fue enviado a Kant a través de Herz en la primavera de ese año y publicado a finales de 1789/90 como su primera obra sistemáticamente central, titulada *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [Ensayo sobre la Filosofía Trascendental, VT]. Como puede desprenderse de lo expuesto, el concepto de un “entendimiento infinito” desempeña en ella un papel central⁷. Este modelo se ha malinterpretado a menudo como un teorema metafísico positivo, en el sentido de una representación racional-religiosa de Dios⁸, lo que podría llevar a interpretar la filosofía de Maimon como un retorno a estructuras argumentativas prekantianas. Por el contrario, habría que defender en este punto que el teorema de un entendimiento infinito tiene su auténtico origen precisamente en la confrontación consciente, por parte de Maimon, de las debilidades y aporías epistemológicas de la filosofía de Kant. Esto debe entenderse más concretamente en el sentido de que Maimon toma las reflexiones negativas de Kant sobre “otros tipos” de facultades de conocer, especialmente sobre el entendimiento intuitivo de la Deducción-B, como anclaje y punto focal para la formación de su teoría, convirtiendo su función, aunque de un modo específico y limitado, en positiva.

Pues bien, una preocupación programática central en el *Ensayo* concierne a la problemática *quid juris*, que toma de Kant. Sin embargo, Maimon ya no entiende por esta la mera cuestión sobre la pretensión de legitimidad de las categorías para lo dado por la intuición, sino mucho más. Según palabras del propio Maimon, el “problema importante” de este asunto se encuentra considerado en el *Ensayo* “en un sentido mucho más amplio que el que le da el señor Kant” (MGW I, 558): en conexión con este asunto Maimon aprehende el problema filosófico general de armonizar y reunir lo que en principio es heterogéneo. Por ejemplo, para él la “explicación de la comunidad entre el alma y el cuerpo” (VT, 39) también entra dentro de este amplio campo de problemas, que ocupa una posición central en su filosofía.

En el caso específico de KrV, esto se refiere principalmente al dualismo de la sensibilidad y el entendimiento en tanto fuentes de conocimiento radicalmente diferentes. En línea con la Doctrina Trascendental

7 Cf. esp. VT, 21–45; 197–199.

8 Cf. en esta misma línea, por ejemplo, Engstler 1990, p. 156s.; Frank 1997, p. 128–131.

de los Elementos⁹, Maimón también define este problema como la cuestión de la armonización de lo pensado y lo dado (cf., VT 39 y ss.). A este respecto, Manfred Frank, entre otros, ha mostrado que la solución propuesta por Kant para este problema de heterogeneidad, a saber, la teoría del esquematismo trascendental, fue probada como insuficiente por Maimon¹⁰: la correspondencia entre el concepto puro de entendimiento y la intuición sensible pretendida por Kant no puede realizarse mediante el esquema de la determinación trascendental del tiempo. Pues, sobre la base de una heterogeneidad de sensibilidad y entendimiento, la supuesta correspondencia no puede, en última instancia, conseguir nada si consideramos la diferencia específica entre intuición y concepto, por más que los elementos de ambas partes sean *a priori*: “Así, suponiendo que el tiempo y el espacio sean intuiciones *a priori*, siguen siendo empero solo intuiciones, no conceptos *a priori*” (VT, 39). Precisamente considerando los posicionamientos críticos de Maimon, Kant claudica en este asunto. Así lo explica en su carta a Herz y Maimon: “Cómo se llega a que una forma armonice con la otra para que de esto resulte un conocimiento posible, esto es para nosotros enteramente imposible de seguir aclarándolo” (Hb, AA XI, 51).

Ahora bien, lo que Maimon por su parte pretende con su *Ensayo* no es algo así como un tipo diferente de contestación a la cuestión más ampliamente captada del *quid juris*, sino más bien una modificación tan profunda de los supuestos básicos de la filosofía trascendental, que torne completamente innecesario plantear la pregunta. Como ya se ha explicado, el propio Kant ofrece una salida posible frente a ese escenario en la Deducción-B, si bien esta es puramente negativa: se trata del modelo de “un entendimiento [...] que se intuye a sí mismo” (vid. supra.). En este, la dualidad de la estructura interna de la facultad de conocer, consistente en la “receptividad sensible de las impresiones” y la “espontaneidad discursiva de los conceptos” (KrV, A 50 / B 74), se encuentra ya neutralizada. En el sujeto de conocimiento puramente intelectual –i.e. totalmente espontáneo, al mismo tiempo no-receptivo y, por tanto, in-

9 Cf. KrV, A 19 / B 33; A 50 / B 74.

10 Cf. Frank 1996, p. IX-LXXVIII. Aquí Frank concluye que: “Maimon [pudo] llegar a demostrar convincentemente que el intento de Kant de ocultar las consecuencias incomprensibles de su dualismo sensibilidad-entendimiento introduciendo un supuesto esquematismo se basa en una subrepción: el tiempo, que se escoge para esta tarea de mediación es, ciertamente, al igual que el entendimiento, *a priori*. Pero no por eso deja de constituir una facultad completamente distinta del intelecto, cuya mediación con el intelecto es precisamente lo que debe conseguirse”.

mediatamente referido a objetos– intuición y entendimiento, *intuitus* e *intellectus*, se funden en uno. Naturalmente, para Kant se trata de una mera concepción hipotéticamente modelada, nada más que eso.

Sin embargo, Maimon debe haber tenido precisamente esta concepción en mente cuando introduce el teorema de un entendimiento infinito, “al menos como idea” (VT, 40), en la segunda sección central de su *Ensayo*. Para eliminar el problema epistemológico fundamental de la heterogeneidad en la filosofía de Kant, Maimon parte de una facultad de conocimiento que es intelectual en sí. Esta solo conoce diversos “grados de totalidad”; el propio Maimon reconoce el abierto recurso al “sistema de Leibniz-Wolff” (VT, 40). Con ello, la gradualidad de la totalidad se relaciona con la espontaneidad epistémica. En consecuencia, la receptividad del conocimiento, y con ello también todo estar-referido a algo externamente dado, ya no está ligada a una función cognitiva que fuese específica de la sensibilidad, sino que sólo puede entenderse como “consecuencia de la limitación de nuestra capacidad de pensar”¹¹. Aceptar una escala infinitesimal de diversos grados de espontaneidad epistémica conduce automáticamente a su vez a la idea de un grado máximo de espontaneidad, por el que toda receptividad llegaría exactamente a o. Esto corresponde en adelante a la idea de un entendimiento infinito.

Con respecto a este asunto es necesario explicar brevemente cuatro aspectos. i) Primero, sería una interpretación errónea de la posición de Maimon equiparar sin más el entendimiento humano con el infinito. Esto llevaría a la suposición radical de que todo el mundo de lo objetivo sería producto del sujeto de conocimiento. No obstante, el hecho de que la limitación es una característica esencial del conocimiento humano es subrayado de diversos modos en el *Ensayo*¹². Sin embargo, con ello persistiría igualmente el problema de la heterogeneidad que fue destacado por Maimón, vale decir, persistiría también en su propio enfoque filosófico-trascendental. En última instancia, este enfoque culminaría en la forma de un escepticismo explícito, lo que posiblemente contiene más aporías de las que podrían resolverse. ii) Segundo, según la filosofía de Maimon, el entendimiento infinito no debe entenderse como una entidad eventual de carácter metafísico-real, sino que, bajo la rúbrica

11 Maimon, »Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben« (AS).

12 Cf. p.ej. VT, 7; 13; 40. Karin Nisenbaum denomina esta problemática en su importante contribución “The Legacy of Salomon Maimon: Philosophy as a System Actualized in Freedom” (2016) “identity-in-difference between our human finite intellect and the divine infinite intellect” (p.476).

de una “idea”, este entendimiento debe entenderse más bien como una nota estructural esencial propia del conocimiento humano, que es de naturaleza limitada¹³. En palabras de Maimon, se trata de “un desiderátum que está fundado en nuestra naturaleza (aunque no se cumpla)”. (MGW II, 522) La objetividad del conocimiento en general sólo sería concebible bajo el supuesto ideal de un entendimiento infinito, cuya espontaneidad epistémica ilimitada sería al mismo tiempo la entera objetividad.

iii) Tercero, a través de la conexión –no igualación– sistemática del entendimiento intuitivo en Kant y el entendimiento infinito en Maimon se demuestra hasta qué punto el desarrollo de la concepción de intelecto de Maimon se alinea con los procesos de cambio e interrupción dentro de la filosofía de Kant hasta 1787. Pese a ello, lo que Kant expone poco después de la publicación del *Ensayo*, a saber, el modelo de un entendimiento intuitivo que cumpliría la función de un *intellectus archetypus* en CdJ no encuentra una correspondencia adecuada en el planteamiento de Maimon. Pues este modelo está firmemente anclado al marco teórico de la facultad de juzgar teleológico-reflexionante, lo que Maimon aún no tenía en mente en esta etapa. Por ello, cuando Frederick Beiser, por ejemplo, equipara sin más la idea de un entendimiento infinito en Maimon con el *intellectus archetypus* de Kant¹⁴, debe considerarse erróneo.

Por último, iv) el monismo epistemológico de Maimon, consistente en la completitud de una intelectualidad jerarquizada gradualmente, y por ello variable, va aparejado con cierta dinámica epistémica. Por ello, Paul Franks habla también del “carácter dinámico del monismo de Maimon”¹⁵: el sujeto humano de conocimiento tiene abierta la posibilidad de “hacer cada vez más completo su pensar” (AS, 57), lo que aparece literalmente como un “mandato de la razón”: “La razón nos impone, pues, progresar hacia el infinito, por lo que lo pensado aumenta sin cesar, mientras que lo dado se reduce a una cantidad infinitamente pequeña” (AS, 67)¹⁶. Por lo tanto, la receptividad estática de la sensibilidad en el dualismo kantiano se sustituye por una dinámica propia de una intelectualidad que escala gradualmente, aunque su grado máximo siga siendo

13 Cf. Duffy 2014, esp. p. 244.

14 Cf. Beiser 2002: “The ideal of knowledge [...] seems reserved for the intellectus archetypus, the infinite understanding of God alone. Rather than advising resignation to this predicament, Maimon demands that we act to overcome it” (p. 256).

15 Cf. Franks 2000, p. 109.

16 Al respecto: “La razón exige que lo dado en un objeto no deba ser considerado como algo inmutable por su propia naturaleza, sino meramente como una consecuencia de la limitación de nuestra facultad de pensar” (Franks 2000, p. 109).

inalcanzable para el sujeto humano del conocimiento. Tal dinámica de aproximación infinita es incluso la verdadera condición de posibilidad para que la idea de un entendimiento infinito pueda, en general, formarse. Debemos atender al hecho de que, según Maimon, el conocimiento intelectual sigue, tal como antes, ejecutándose en la forma del concepto (cf. especialmente VT, 40). Por tanto, no puede hablarse de una “intuición intelectual” genuina y completamente no discursiva.

III

Como se mencionó al principio, en una carta de mayo de 1789, a propósito del manuscrito que le había enviado, Kant reprocha a Maimon que su concepción de la razón es spinozismo. Y ello pese al elogio precedente, nada menor, de “que no sólo ninguno de mis adversarios me comprendió tan bien a mí y a la cuestión principal, sino que solo unos pocos podrían poseer tanta perspicacia para investigaciones tan profundas como el Sr. Maimon” (Br, AA XI, 49). La fundamentación más precisa de Kant para justificar la acusación es que, según Maimón, “nuestro” entendimiento es “sólo una parte” del “entendimiento divino” (Br, AA XI, 49). Kant se refiere aquí a la teoría de Spinoza sobre la *mens* humana, que aparece como modo finito dentro del atributo de la *cogitatio*, al mismo tiempo que como parte del *intellectus infinitus Dei* (cf. E II, prop. II, corol.). A la luz de la discusión anterior sobre el contenido propio de la concepción de Maimon, esto solo puede ser visto como una interpretación errónea de la misma, que muy probablemente se deba al uso descuidado que Kant hizo del término de un entendimiento infinito. No se puede atribuir al planteamiento de Maimón una eventual relación todo-partes entre el intelecto humano, por un lado, y el infinito, entendido de un modo metafísicamente positivo, por otro. Además, Kant da un indicio involuntario del verdadero origen de la concepción de Maimon al referirse en la carta a sus propios modelos de “un tipo de intuición diferente del que nos es propio, así como de otro tipo de entendimiento con el que podríamos comparar el nuestro” (Br, AA XI, 51). Kant declara, sin embargo, que su conocimiento positivo es imposible.

En las abundantes “Notas y Aclaraciones” añadidas unos meses después a la versión publicada del manuscrito, Maimon afirma, refiriéndose a la crítica de Kant, que “muchos lectores [...] creerán ver aquí spinozismo”. Maimon quiso ahora “declararse de una vez por todas” contra “interpretaciones erróneas de este tipo” (VT, 197ss.). Sin embargo, la conexión entre el *intellectus infinitus* de Spinoza en cuanto modo infinito

de la sustancia y la idea de Maimon de un entendimiento infinito –que puede seguirse fácilmente incluso desde un punto de vista puramente terminológico– se instaló de una vez y ha sido difícil de revisar desde entonces¹⁷.

IV

Hasta qué punto el propio Maimón se esforzaba por tomar distancia del pensamiento de Spinoza lo pone de manifiesto la ya mencionada problemática del acosmismo, que ahora se tratará sucintamente. Ciertamente, a principios de la década de 1780, el propio Maimon seguía defendiendo con entusiasmo la metafísica de Spinoza y entró así en conflicto con la Haskalá berlinesa, especialmente con Mendelssohn y Herz, por lo que tuvo que abandonar la ciudad por algunos años en 1782. Sin embargo, hacia 1790 la situación era completamente diferente. Esto puede ilustrarse especialmente en la disputa entre Maimon y el filósofo, médico y místico suizo Jacob Hermann Obereit. Esta disputa, desarrollada por medio de cartas y declaraciones, se publicó parcialmente en 1792 en el *Magazine: zur Erfahrungsseelenkunde* [Revista sobre Psicología Experimental], coeditado en ese momento por Maimon junto a Karl Philipp Moritz. En el curso de la discusión, Maimon admite que la confrontación con la filosofía de Spinoza, que antes había intentado combinar con el pensamiento de Kant, le llevó a “estremecerse ante la nada”. (MGW III, 455).

Pues bien, este *dictum* de un estremecimiento ante la nada data de la misma época que la tesis del acosmismo con la que Maimon se refiere al sistema de Spinoza, la cual se encuentra en el volumen I de la *Lebensgeschichte*, también de 1792 (cf. MGW I, 154; vid. supra.). Si se relacionan estos dos lugares en el interior de la recepción de Spinoza por parte de Maimon, el concepto de acosmismo adquiere una connotación completamente distinta de la que se le otorga en las actuales investigaciones sobre Maimon. Allí, el acosmismo a menudo se entiende simplemente como un concepto alternativo para el panteísmo, supuestamente defendido también por el propio Maimon¹⁸: el mundo, es decir, la pluralidad cósmica de entidades, sería inherente a Dios y, por tanto, nada sustancialmente independiente. En este sentido, el acosmismo es

17 Cf. entre otros. Ehrensperger 2006, p. 117 s.; 133; Engstler 1994, p. 178.

18 Cf. entre otros Melamed 2004, p. 68, 81, 92-94; Socher 2006, p. 77. Para una posición opuesta: Bonsiepen 2002, p. 404.

una cosmovisión profundamente religiosa. No obstante, esto no capta adecuadamente el verdadero contenido, esencialmente más drástico, del concepto de acosmismo. Pues, al fin y al cabo, el acosmismo dice sin rodeos que no existe ningún mundo. Y tanto más drástico se muestra si lo relacionamos con el *dictum* de Maimon, según el cual él se habría “estremecido ante la nada”. En esto se expresa una amenaza filosófica nada desdeñable.

A primera vista, Maimon esgrime esencialmente dos razones para reprocharle a Spinoza un acosmismo: en primer lugar, sólo acepta el Uno como lo real; la multiplicidad de las cosas tiene una existencia meramente ideal (cf. MGW I, 153 ss.). En segundo lugar, Maimon interpreta la filosofía de Spinoza partiendo de la siguiente concepción: que ella entiende los seres finitos como meras limitaciones, negaciones de lo uno, en tanto lo real (cf. MGW IV, 55; 62 s.). Pues bien, esto evidencia la temprana e intensa ocupación de Maimón con las teorías cabalísticas del *Tsimtsum*: la autocontracción y autolimitación de Dios¹⁹. Sin embargo, estos argumentos no parecen suficientes: al fin y al cabo, es posible aclarar hasta qué punto la multiplicidad de entidades finitas tiene un estatus ontológico subordinado o reducido, pero no por qué no habría mundo. Pero a través su monismo epistemológico basado en una intelectualidad y por la determinación del impulso constante hacia la perfección intelectual en cuanto “mandato de la razón”, se llega a una centralización temática del intelecto, que sería propia de la concepción que Maimon tiene de la filosofía: el intelecto se erige como punto central de su perspectiva, en la constante temática y siempre activamente connotada, en el principio filosófico de orientación para el pensamiento de Maimon.

Ahora bien, en su confrontación con la filosofía de Spinoza, Maimon se enfrenta a una teoría en cuyo centro, aparentemente, está la aceptación de una sustancia que, según su esencia, es *potentia* originariamente productiva (cf. E I, prop. 34 y dem.) y en la que el intelecto, sea finito o infinito, inhiere como modo. Pero esta sustancia en cuanto tal, *qua* sustancialidad, no es intelecto. Pareciese que el intelecto obtiene con ello una posición ‘fuera’ de la sustancia propiamente tal. Sin embargo, desde la perspectiva filosófica específica de Maimon, tal presunción de una sustancia no intelectual *per se* no es sostenible. Por eso la sustancia no puede afirmar una existencia estable dentro de la comprensión que presuntamente defendía Spinoza. Por tanto, para Maimon la sustancia y el cosmos que le es inherente se difuminan en la nada. En este contexto,

19 Vid. Melamed 2004, p. 81–83.

aunque equivocada, la comprensión de Maimon de la filosofía de Spinoza como un acosmismo puede asociarse también al nihilismo. Esto es bastante llamativo en el marco de la discusión que se ha descrito: el contrincante de Maimón en la disputa, Obereit, está considerado como el primero en emplear el término ‘nihilismo’ en el discurso filosófico en lengua alemana²⁰, precisamente en su libro *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik* (El espíritu vital recurrente de la metafísica desesperada) de 1787²¹. El concepto de nihilismo se encuentra conectado con la confrontación con el idealismo trascendental de Kant. Luego fue seguido por el teólogo berlinés Daniel Jenisch²² y finalmente por Jacobi con su Carta Abierta a Fichte (cf. JWA 2,I, 215). Obereit también emplea el concepto de nihilismo en su pugna con Maimon (cf. MGW III, 454). Los términos filosóficos de nihilismo y acosmismo, basados respectivamente en Obereit y Maimon, proceden así de la misma discusión sobre Spinoza y Kant en torno a 1790.

Sin embargo, difícil es rescatar la plausibilidad de la comprensión que lleva a Maimon atribuir un acosmismo a Spinoza: en las recientes contribuciones a la investigación sobre Spinoza, Michael Della Rocca²³ y Yitzhak Melamed²⁴ discuten que tal interpretación tenga un verdadero poder de convencimiento. Este último explica de forma plausible que debe rechazarse leer a Spinoza desde el concepto de acosmismo²⁵, lo cual puede fundamentarse sobre todo desde la teoría de los atributos de Spinoza: estos pueden ser concebidos como formas positivas, reales y esenciales en las que la sustancia intrínsecamente indivisible existe qua expresión de su potencia²⁶. Por tanto, la sustancia se lleva a expresión completa e indivisiblemente en el atributo del pensamiento; y este atributo se expresa, a su vez, en su modo de intelecto, como puede constatarse también recurriendo a la recepción de Spinoza por parte de Gilles Deleuze²⁷. Por lo tanto, la anteriormente mencionada suposición de una sustancia que fuese no-intelectual per se, a la que todo tipo de entendi-

20 Cf. Müller-Lauter 1984, p. 846s.

21 Obereit 1787.

22 Cf. Jenisch 1976, p. 200-204, 273s., 276-278; Pöggeler 1974, p. 327s., 335-338; Della Rocca 2012.

23 Cf. Melamed 2012.

24 Cf. Melamed 2012, p. 189.

25 Cf. Sandkaulen 2019, p. 328.s.

26 Cf. Sandkaulen 2019.

27 Cf. Deleuze, 1968, p. 9s.

miento accedería de un modo meramente cuasi-exterior, no pude ser atribuida a Spinoza. Las propias exposiciones rudimentarias y confusas de Maimon sobre aspectos de los atributos demuestran que no manejaba esa temática²⁸.

Consideración final

Pero la fuerza de la filosofía de Maimón no reside en su lectura de Spinoza, sino en su análisis crítico de los escritos teóricos de Kant. En ese terreno Maimon puede, de todas formas, exhibir una profunda comprensión del problema y desarrollar interesantes concepciones alternativas, aunque estas no ofrezcan finalmente una visión de conjunto sistemáticamente compacta... cosa que, en realidad, tampoco era su pretensión.

Entre tanto, la caracterización errónea del monismo de Spinoza como acosmismo expresa un pensamiento que sigue siendo virulento en discursos filosóficos ulteriores. Al menos esto puede rastrearse hasta el punto en que Schopenhauer, no siendo del mismo cuño que Spinoza por lo que hace a la constitución de su sistema, pero al mismo tiempo influido por Maimon en su crítica a Kant, sentencia al final de su Conferencia sobre el Conjunto de la Filosofía en 1820 impartida en Berlín: “de la nada, estamos en un mundo superado”²⁹. Con esta consideración final se proyecta también la dirección que tomará posteriormente esta investigación.

28 Cf. entre otros MGW I, 153s.: “Para Spinoza, la materia y el espíritu son una misma sustancia, que unas veces aparece bajo un atributo y otras bajo el otro”. MGW III, 205: “Según esto [es decir, el ‘spinozismo’], Dios y el mundo son una misma sustancia, a la que se atribuyen dos propiedades, a saber, la extensión infinita (materia) y el entendimiento infinito (forma)”.

29 Arthur Schopenhauer, *Vorlesung über Die gesamte Philosophie*, 4. Parte: *Metaphysik der Sitten*, publicado por Daniel Schubbe, Hamburg 2017 (= PhB, 704), 243–248.

Referencias Bibliográficas

- Beiser, F. C. (2002). *German idealism: The struggle against subjectivism, 1781–1801*. Harvard University Press.
- Della Rocca, M. (2012). Rationalism, idealism, monism, and beyond. En E. Förster & Y. Y. Melamed (Eds.), *Spinoza and German idealism* (pp. 7–26). Cambridge University Press.
- Duffy, S. (2014). Maimon's theory of differentials as the elements of intuitions. *International Journal of Philosophical Studies*, 22 (2): 228–247.
- Elon, D. (2021). *Die Philosophie Salomon Maimons zwischen Spinoza und Kant: Akosmismus und Intellektkonzeption*. Meiner.
- Engstler, A. (1994). Zwischen Kabbala und Kant: Salomon Maimons 'streifende' Spinoza-Rezeption. En H. Delf, J. H. Schoeps, & M. Walther (Eds.), *Spinoza in der europäischen Geistesgeschichte* (pp. 162–192). Hentrich.
- Förster, E. (2018). *Die 25 Jahre der Philosophie: Eine systematische Rekonstruktion*. Klostermann.
- Franks, P. W. (2000). All or nothing: Systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon. En K. Ameriks (Ed.), *The Cambridge companion to German idealism* (pp. 95–116). Cambridge University Press.
- Kant, I. (AA). *Gesammelte Schriften*. V.d. Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften (ed). Reimer, 1900ss.
- (Br). *Briefwechsel*. En AA ²X–XIII.
- (KrV). *Kritik der reinen Vernunft* [A1781; B1787]. Citado según la paginación original, J. Timmermann (Ed.). Meiner, 1998.
- (KU). *Kritik der Urtheilskraft* [A1790; B1792/93]. En AA V (pp. 165–485).
- Kroner, R. (1921). *Von Kant bis Hegel* (Vol. 1): *Von der Vernunftkritik zur Naturphilosophie*. Mohr.
- Jacobi, F. (JWA). *Werke. Gesamtausgabe*, K. Hammacher & W. Jaeschke (eds.), Meiner (1998ss.)
- Jenisch, D. (1796). *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*. Vieweg.
- Maimon, S. (MGW). *Gesammelte Werke* (7 vol.). V. Verra (ed.). Olms (1965–1976).
- (VT). *Versuch über die Transzendentalphilosophie* [1789/90]. F. Ehrensperger. Meiner (2004).
- (AS). Antwort des Hrn. Maimon auf voriges Schreiben. *Berlinisches Journal für Aufklärung*, 9, 52–80.

- Melamed, Y. Y. (2004). Salomon Maimon and the rise of Spinozism in German idealism. *Journal of the History of Philosophy*, 42(1), 67–96.
- (2012), »Omnis determinatio est negatio«: Determination, Negation, and Self- Negation in Spinoza, Kant, and Hegel«, en: Eckart Förster / Yitzhak Y. Melamed (Hrsgg.), *Spinoza and German Idealism* (s. Anm. 32), 175–196.
- Müller-Lauter, W. (1984). Der Nihilismus-Begriff in West- und Mitteleuropa. En J. Ritter & K. Gründer (Eds.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (Vol. 6, pp. 846–853). Schwabe.
- Nisenbaum, K. (2016). The legacy of Salomon Maimon: Philosophy as a system actualized in freedom. *Journal of Philosophical Research*, 41, 453–498.
- Obereit, J. H. (1787). *Der wiederkommende Lebensgeist der verzweifelten Metaphysik: Ein kritisches Drama zu neuer Grund-Critik vom Geist des Cebes*. Verlag.
- Sandkaulen, B. (2019). Metaphysik oder Logik? Die Bedeutung Spinozas für Hegels Wissenschaft der Logik. En *Jacobis Philosophie: Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit* (pp. 317–335). Meiner.
- Schopenhauer, A. (2017). *Vorlesung über die gesamte Philosophie: 4. Teil: Metaphysik der Sitten*. D. Schubbe (Ed.). Meiner.