

SUBJETIVIDAD, DETERMINABILIDAD Y RECIPROCIDAD EN MAIMON Y FICHTE

GONZALO SANTAYA

Salomon Maimon y Johann Gottlieb Fichte comparten más que una época y un interés profundo por la filosofía kantiana. Comparten el haber transitado vidas tortuosas, llenas de obstáculos, pobreza, injurias e indiferencia. Todas estas dificultades se articulan en el caso de ambos pensadores en torno a un mismo motivo: la filosofía como sentido de la existencia. Comparten también un cierto parecer sobre el diagnóstico de su época y la tarea que la misma impone: a sus ojos, Kant había colocado a la filosofía en una vía completamente nueva, extremadamente potente, pero el modo en que el filósofo de Königsberg condujo su empresa no derivó inmediatamente en feliz término, y la recepción de la intelectualidad contemporánea no parecía acercarse a nada superior. Estos dos kantianos renegados se harán, cada uno a su modo, responsables de una reformulación de la filosofía trascendental. Pero a pesar de los incesantes esfuerzos que acompañaron sus proyectos vitales y filosóficos –difícil separar uno de otro en ambos casos–, éstos se hallan atravesados por una permanente y desigual discu-

sión con sus entornos intelectuales, políticos y religiosos, y la muerte encontrará a ambos tempranamente en soledad y abandono. Con todo, los dos pensadores juegan un papel esencial en el nacimiento de lo que suele llamarse Idealismo alemán, tanto por las exigencias que plantearon a la filosofía kantiana como por sus intentos de responder a estas exigencias.

Existen fuertes resonancias entre el *Ensayo de filosofía trascendental* de Maimon,¹ aparecido en 1790, y el *Fundamento de toda la Doctrina de la Ciencia* de Fichte de 1794/95.² Si bien esta afinidad raramente está plasmada explícitamente en la letra, existen indicios que muestran que ambos pensadores estaban al tanto de los pasos que el otro daba en el terreno filosófico. A este respecto es sumamente ilustrativo un pasaje de una carta de Fichte a Reinhold del año 1795: “Frente al talento de Maimon, mi respeto no tiene límites. Creo firmemente, y *estoy dispuesto a demostrarlo*, que por él la filosofía kantiana en su totalidad, tanto en general como en la forma en la que usted la entendió, ha sido derribada desde su fundamento. Él ha hecho todo esto sin que nadie se dé cuenta”.³ Este “respeto ilimitado” de Fichte hacia Maimon está también sugerido en el *Fundamento*, donde el filósofo judío aparece mencionado como “uno de los más grandes pensadores

1 De aquí en más, EFT.

2 De aquí en más FDC, en referencia a la traducción de Juan Cruz Cruz que seguimos: Fichte, J. G., *Doctrina de la ciencia*, Buenos Aires, Aguilar, 1975.

3 GA III/2 282. Tomamos la referencia y traducción de Oncina Coves, Faustino, en “Maimon y Fichte. Una interpretación poskantiana de la filosofía práctica del criticismo”, en Muguerza, J. y Aramayo, R. R. (eds.), *Kant después de Kant*, Madrid, Tecnos, 1989, p. 399.

de nuestro tiempo”.⁴ Este tipo de referencias en un autor que no se destaca por regalar elogios sugieren que Fichte habría conocido la obra de Maimon, y que en el período de gestación de la primera exposición sistemática y completa de su pensamiento (el *Fundamento*), el *Ensayo* (aparecido cuatro años antes) pudo haber jugado un importante papel (así como, recíprocamente, se ha sostenido que los escritos del joven Fichte sobre la revolución francesa jugaron un papel en las incursiones maimonianas en el derecho natural).⁵

El objetivo principal de estas páginas es analizar algunos aspectos que tornan plausible la hipótesis de una posible influencia implícita del *Ensayo* sobre el *Fundamento*. Se argumentará que Fichte elabora su teoría como un reconocimiento de la importancia del planteamiento de Maimon y una reformulación de algunos de sus conceptos principales, con vistas a una refutación de su escepticismo. Se examinarán tres nociones centrales de estas obras: la estructura de la subjetividad (escindida en ambos autores en un conflicto entre finitud e infinitud), la ley de determinabilidad (que constituye para Maimon el principio supremo de la cognición pura, pero que a la vez, dada la estructura escindida de la subjetividad, lo conduce finalmente a sus conclusiones escépticas), y el concepto de determinación recíproca (el hilo a través del cual Fichte entrelaza el recorrido argumental del *Fundamento*, y a la vez da respuesta al desafío escéptico maimoniano, por cuanto permite superar el conflicto de la subjetividad escindida). Se intentará, por último, mostrar que

4 GWL, GA I/2 368; FDC 99.

5 Cfr. Oncina Coves, F., *op. cit.*, p. 392 y ss.

Maimon, por permanecer en el punto de vista de la razón cognoscitiva, cae en un escepticismo fundado en una división inconciliable entre lo finito y lo infinito; división que Fichte se propone conciliar.

1. MAIMON, DETERMINABILIDAD Y RAZÓN ESCÉPTICA

En un artículo publicado el mismo año que el *Ensayo*, Maimon presenta una crítica a la filosofía kantiana que, si se permite el anacronismo, suena –en principio– completamente fichteana: el sistema de Kant es por sí mismo “insuficiente para prevenir todo dogmatismo venidero”.⁶ La semilla de este dogmatismo (plantada en la *Crítica* para la posteridad) está en la noción de “cosa en sí”, que Maimon redefine:

De acuerdo con Kant, la cosa en sí es aquello a lo que el concepto o la representación se refiere por fuera de nuestro poder cognoscitivo. Yo, en cambio, afirmo que la cosa en sí entendida de este modo es un sinsentido porque somos incapaces de probar su existencia o de formarnos un concepto de ella. Para mí, las cosas en sí mismas y los conceptos o representaciones de cosas son objetivamente una y la misma cosa: *difieren sólo subjetivamente, es decir, en relación a la completitud de nuestro conocimiento.* [...] La

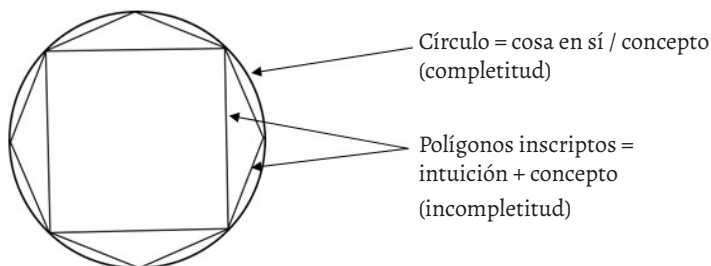
6 Maimon, S., “Antwort auf voriges Schreiben”, en *Berlinisches Journal für Aufklärung*, IX, 1790, p. 52 [en línea]; URL: <http://www.salomon-maimon.de/alt/schriften/antwort.htm>, consultado el 17/6/2016, yo traduzco.

cosa en sí es una idea de la razón, dada por la razón misma, para resolver una antinomia universal del pensamiento en general. Pues éste comprende la relación de una forma (regla del entendimiento) a una materia (lo dado subsumido bajo ella). [...] [L]o requerido para la completitud del pensamiento de un objeto es que nada sea dado y todo pensado. No podemos rechazar ninguno de estos dos requerimientos como ilegítimo, sino que debemos satisfacer ambos haciendo nuestro conocimiento cada vez más completo, *un proceso en el cual la materia se aproxima a la forma al infinito*, y esto resuelve la antinomia.⁷

Para ilustrar esto, Maimon apela a un procedimiento matemático: el método exhaustivo. Según esta analogía (ver la figura a continuación), un polígono regular es un *concepto* en relación al círculo con respecto al cual podemos pensar al primero como inscripto o circunscripto en el segundo; este círculo, a su vez, debe considerarse como la *cosa en sí* con respecto al polígono. La tarea del pensamiento, que desea conocer el círculo pero conoce sólo el polígono, es seguir una regla de producción de aquél, multiplicando al infinito los lados del polígono. En el límite, siguiendo esta regla, el polígono de infinitos lados y el círculo coinciden plenamente. El círculo completa materialmente la regla formal del entendimiento que manda añadir sucesivamente lados al polígono. Esta analogía pretende definir el pensamiento atenuando la

7 *Ibidem*, cursivas mías.

radical diferencia de naturaleza que Kant postulaba entre materia y forma de la cognición. Aquí ya no hay un afuera para nuestras facultades cognoscitivas, sino una finitud constitutiva del pensamiento humano que lo condena a una tarea de aproximación infinita a la cognición completa.



Por lo tanto, la crítica a la exterioridad de la cosa en sí de Kant se vuelve una crítica interna, es decir, una crítica al modo en que éste concibe las facultades cognoscitivas. Esta crítica se desarrolla extensamente en el *Ensayo* en ocasión del tratamiento de la cuestión *quid juris*, a saber: ¿cómo es posible que formas *a priori* deban aplicarse a cosas dadas *a posteriori*? Maimon advierte que este problema permanece insoluble en tanto y en cuanto no se muestre un fundamento de unificación de lo dado y lo pensado. Maimon cree poder mostrar ese fundamento por medio de una recuperación del

modelo de la metafísica clásica, interpretada, por cierto, a través del tamiz de la *Crítica*:

En el sistema kantiano, donde la sensibilidad y el entendimiento son dos fuentes de cognición totalmente diferentes, esta pregunta [sc. *quid juris*] es, como he mostrado, insoluble. Por otro lado, en el sistema de Leibniz-Wolff, ambos fluyen desde una y la misma fuente cognoscitiva (la diferencia yace en el grado de completitud de esta cognición), y así la pregunta se responde fácilmente. [...] Asumimos un entendimiento infinito (al menos como idea), para el cual las formas sean al mismo tiempo objetos del pensamiento, o que produzca desde sí mismo todos los modos posibles de relaciones y conexiones entre las cosas (las ideas). Nuestro entendimiento es lo mismo, pero de modo limitado.⁸

La heterogeneidad entre sensibilidad y entendimiento ya no radica en una diferencia de naturaleza, como en Kant,⁹

- 8 Maimon, S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2004, p. 40, las traducciones de las referencias a esta obra en este artículo son mías.
- 9 Diferencia que queda ilustrada, por ejemplo, en el célebre pasaje de la *Crítica de la razón pura* en el que Kant remite a la sensibilidad y el entendimiento como los dos “troncos del conocimiento humano” que, si bien son heterogéneos, “quizá broten de una raíz común, aunque desconocida para nosotros” (Kant, I., *Crítica de la razón pura*, trad. M. Caimi, Buenos Aires, Colihue, 2009, p. 89; KrV A 15 - B 29). Contra la postura gnoseológica de Kant, que vedaba el acceso del pensamiento humano a esa posible “raíz común”, todo el esfuerzo del pensamiento de Maimon se dirige a internarse en ella, bajo la convicción de que sólo desde su perspectiva los conocimientos son firmes y seguros.

sino de grado: ésta será la matriz de la doctrina maimoniana de la subjetividad, escindida según el modelo de un entendimiento infinito y sus modos, los entendimientos finitos. La génesis de la experiencia se da entonces no ya en el encuentro entre condiciones extrínsecas, sino en la inmanencia de una infinitud que el pensamiento finito no puede reflejar sino parcialmente, emplazado en un punto de vista determinado.

La perspectiva de la finitud presupone una pérdida en la unicidad de la inmanencia. Si bien no hay nada exterior para el poder cognoscitivo del entendimiento, el sujeto finito paga el precio de su limitación recibiendo, sin producirlos por sí mismo, datos sensibles. Pero dada la exigencia de completitud de la cognición, lo que la sensibilidad recibe y dona al entendimiento (finito) debe ser a su vez un producto del entendimiento (infinito): se trata de las *ideas del entendimiento*, también llamadas *diferenciales*, tomadas del método leibniziano para el cálculo infinitesimal. Estos diferenciales consisten en *reglas* para la generación de objetos. Carentes por sí mismos de manifestación en la intuición la determinan, sin embargo, a partir de sus relaciones:

Estos diferenciales de objetos son los llamados *noumena*; pero los objetos mismos que emergen de ellos son *phaenomena*. Con respecto a la intuición = 0, el diferencial de cada objeto tal es $dx = 0$, $dy = 0$, etc.; sin embargo, sus relaciones no son = 0, sino que

pueden ser dadas como determinadas en las intuiciones que surgen de ellos.¹⁰

En el seno del entendimiento infinito, cada diferencial se corresponde con una regla de producción de un objeto, un modo de generación y subsunción de una multiplicidad bajo la unidad de la regla. Mientras que en el seno del entendimiento finito, las diferenciales se corresponden con la intuición de un objeto espacio-temporal. Dado que ninguna determinación espacio-temporal se capta en sí misma, sino en relación a otras determinaciones,¹¹ la determinación de una intuición depende de sus relaciones con otras intuiciones, y éstas, a su vez, de las relaciones de los diferenciales entre sí. De ahí la completitud del entendimiento infinito. “[P]ara un entendimiento infinito”, afirma Maimon, “todo está en sí mismo completamente determinado porque éste piensa todas las relaciones reales posibles *entre las ideas* como sus principios”.¹² Así como la cosa en sí es de la misma naturaleza que la representación, pero llevando a ésta al infinito, el entendimiento infinito es de la misma naturaleza que el finito, pero mientras que el primero es capaz de pensar la cosa en sí, dado que accede a la totalidad infinita de sus determinaciones, el segundo sólo concibe de modo parcial

10 Maimon, S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, op. cit., p. 23.

11 “Cuando una percepción, por ejemplo el *rojo*, me es dada, no tengo ninguna conciencia de ella; cuando otra, por ejemplo *verde*, me es dada, no tengo tampoco conciencia de ella. Pero si relaciono una con otra (a través de la unidad de la diferencia), descubro que el rojo es diferente del verde, y obtengo conciencia de cada una de las percepciones en sí mismas” (*Ibid.*, p. 77).

12 *Ibid.*, p. 52 nota, cursivas mías.

algunas determinaciones, desligadas de su regla de producción. El entendimiento es una facultad activa y productiva según reglas, pero en su versión degradada (finita), esta facultad no encuentra en sí misma la regla de producción de sus objetos, sino que los recibe como si no fuera la fuente de la totalidad de sus determinaciones.

El modo de operar del entendimiento infinito se explica desde una ley que Maimon presenta en su *Ensayo*: la ley de la determinabilidad (*Bestimmbarkeit*).¹³ A través de ella Maimon describe la naturaleza del pensamiento *real*, ya no del *posible* o meramente *formal* – a cuya elucidación Kant se había dedicado exclusivamente. De acuerdo con Maimon, todo pensamiento determinante de un objeto, o pensamiento *real*, es sintético. Existen básicamente dos tipos de síntesis, productoras de dos tipos de conceptos. “Una síntesis es sólo posible si una de sus partes constitutivas no puede ser pensada sin la otra. Esto puede darse *unilateralmente* – como en la síntesis de sujeto y predicado (determinable y determinación) de un concepto absoluto –, o *recíprocamente*, como en la síntesis de los correlatos de un concepto relacional”.¹⁴ Es el primer tipo de síntesis aquí descrito el que cumple las condiciones de la ley de determinabilidad. Para un entendimiento finito, esta ley puede ejemplificarse mediante construcciones matemáticas: puedo pensar la

13 Para un recorrido exhaustivo sobre este concepto, *cfr.* el trabajo (que seguimos aquí) de Schechter, O., “The logic of speculative philosophy and skepticism in Maimon’s philosophy: *Satz der Bestimmbarkeit* and the role of synthesis”, en Freudenthal, G. (ed.), *Salomon Maimon. Rational dogmatic, empirical skeptic*, Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 2003, pp. 18-53.

14 Maimon, S., *Versuch über die Transzendentalphilosophie*, *op. cit.*, p. 73, cursivas mías.

síntesis “triángulo” sin pensar “equilátero” o “isósceles”, etc. –pensar lo determinable sin la determinación– y, luego, ir construyendo o deduciendo sucesivamente determinaciones a partir de lo determinable, produciendo el objeto y su conocimiento de manera simultánea y necesaria (dado que la cosa en sí y su representación difieren sólo en grado, podemos decir que esta ley es simultáneamente ley del ser y del pensar). Este tipo de síntesis, que da por resultado un “concepto absoluto”, es la ley suprema del pensamiento sintético, y principio de la lógica trascendental.

El segundo tipo de síntesis (la recíproca) puede ejemplificarse con conceptos relacionales como “causalidad” u “oposición”, cuyos elementos (respectivamente: causa y efecto, realidad y negación) son sólo concebibles en y por su mutua relación. En este caso, lo producido es una *relación*, no un objeto. Al aplicarlos, el entendimiento finito corre el riesgo de realizar una síntesis *arbitraria*, no fundada en una regla de producción. El escepticismo de Maimon resulta del hecho que, enfrentados a la experiencia, sólo poseemos conceptos relacionales para subsumir lo dado. El caso de la causalidad es paradigmático: la lógica trascendental de Kant no permitiría dar una respuesta a la crítica humeana a ese concepto, pues la necesidad subjetiva que ponemos en la aplicación de dicha categoría no implica necesidad objetiva. Ésta sería sólo alcanzable para un entendimiento infinito, que piensa simultáneamente todas las reglas de producción y todas sus relaciones, pudiendo distinguir en cada caso la conexión necesaria (intelectiva) de la yuxtaposición arbitraria (intuitiva). La filosofía queda así indefensa ante la pregunta *quid facti*, con lo que la necesidad de los juicios de

experiencia permanecerá siempre problemática. Tenemos “una asociación de percepciones, no un juicio del entendimiento [...]; en consecuencia, no hay proposiciones de experiencia propiamente hablando (que expresen necesidad) [...]”. De aquí que la lógica es incapaz de dar una marca distintiva confiable sobre la realidad de sus formas”.¹⁵ Todas nuestras categorías son conceptos relacionales que deben recibir su materia de otra parte. Por ejemplo, gracias a la categoría de sustancia-accidente, puedo emitir el juicio “el oro es amarillo”, porque de ese modo me es dado este objeto espacio-temporal particular, y no porque pueda poner el sujeto “oro” como determinable, bajo una regla de generación de la cual pueda extraer necesariamente el predicado “amarillo”. Incluso en el conocimiento matemático nuestra cognición no es *pura* (es decir, exclusivamente intelectual), por estar atada a la intuición (que no por ser *a priori* deja de ser la manifestación de un entendimiento incompleto). En consecuencia, el ser humano está vedado en sus posibilidades de acceso al conocimiento de lo real, condenado a continuar *al infinito* su tarea cognoscitiva. Condena que, a pesar de todo, el espíritu lleva adelante como su más esencial, elevada y *deseada* actividad.¹⁶

¹⁵ *Ibid.*, pp. 44-45.

¹⁶ Cfr. los primeros párrafos de la introducción del *Ensayo*, donde la pluralidad de impulsos (*Triebe*) humanos aparecen como pasibles de reducirse a un único impulso a pensar, tendiendo continuamente a un *máximum* que no puede rebasarse, por estar este impulso limitado *subjetivamente*, aunque no *objetivamente* (*ibid.*, p. 7).

2. FICHTE, DETERMINACIÓN RECÍPROCA Y RAZÓN PRÁCTICA

Podemos concebir la empresa fichteana del *Fundamento* como la elaboración de una interpretación de Kant que –al igual que el Kant de la primera *Crítica*– lucha con una mano contra el fatalismo dogmático, y con la otra contra el escéptico.¹⁷ En este sentido, Maimon tiene una doble importancia: no sólo es un “escéptico trascendental” a refutar, también ha trastocado la manera de entender a Kant, señalando puntos en los cuales el esquema kantiano debe revisarse; en particular, la insuficiencia de la letra kantiana para liquidar al dogmatismo metafísico (con su negación de la existencia autónoma de una cosa en sí), y el cuestionamiento de la heterogeneidad entendimiento-sensibilidad. A esta agenda, Fichte suma su propia preocupación por una sistematicidad carente en la exposición kantiana, reelaborando toda la filosofía trascendental a partir de un principio supremo del saber humano: el Yo.

Es importante señalar el rechazo fichteano a la concepción maimoniana del *progreso infinito* en la determinación. Que Fichte no postula esta especie de progresión se ve en su crítica al concepto de infinito matemático, tal como puede encontrarse en su *Fundamento del derecho natural según los principios de la Doctrina de la Ciencia*. Allí, Fichte declara incomprensible el método exhaustivo (aquél procedi-

¹⁷ Por ejemplo, en “La antinomia de la razón pura”, donde Kant habla de la muerte de la filosofía cuando ella se deja llevar ya por la desesperanza escéptica, ya por el empecinamiento dogmático (cfr. Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op. cit., p. 489; KrV A 407 – B 434).

miento geométrico que Maimon ponía como ejemplo de la progresión infinita): “¿Es acaso el concepto de una *tarea* de continuar dividiendo al infinito los lados del polígono, por consiguiente, la tarea de un *determinar infinito*? [...] Si continuáis dividiendo al infinito, como debéis según la tarea, no llegáis nunca a medir. Pero si queréis medir, tenéis que haber dejado de dividir”.¹⁸ Esta idea se repite en una nota en *Sobre el concepto de la Doctrina de la Ciencia*, donde Fichte afirma que ante esta tarea infinita “nuestra limitada imaginación tiene que poner un punto terminal”,¹⁹ y aclara que en el contexto de este procedimiento, que implica la determinación del espacio, “no estamos ya en el dominio de la Doctrina de la Ciencia, sino en el terreno de una ciencia particular llamada geometría [...] rigurosamente separada de la Doctrina de la Ciencia”.²⁰ En este punto en particular, podríamos decir que Fichte se apega más fielmente a la concepción kantiana, dada la crítica que Kant dirige –en la “Doctrina trascendental del método” de la *Crítica de la razón pura*– a la aplicación ilegítima del método matemático a la filosofía.²¹ A diferencia

18 GNR, GA I/3 318 nota. Tomamos la traducción castellana de Villacañas, J., Ramos, M., y Oncina, F., en Fichte, J. G., *Fundamento del derecho natural según los principios de la doctrina de la ciencia*, Madrid, Centro de estudios constitucionales, 1994, p. 107.

19 BWL, GA I/2 135.

20 BWL, GA I/2 135.

21 “El gran éxito que la razón obtiene por medio de la matemática conduce naturalmente a presumir que, si no ella misma, [al menos] el método de ella tendrá buen éxito también fuera del campo de las cantidades, ya que él reduce todos sus conceptos a intuiciones que puede dar *a priori*, por medio de lo cual llega a dominar, por decirlo así, a la naturaleza; mientras que la filosofía pura, por el contrario, chapucea aquí y allá en la naturaleza con conceptos discursivos *a priori*, sin poder tornar intuitiva *a priori* la naturaleza de ellos, y sin poder tornarla, precisamente por este medio,

del modelo maimoniano de la progresión infinita, extrapolado de la geometría, el Yo fichteano seguirá, como veremos, el de la continuación *indefinida* de la determinación. (Este punto nos parece también relevante para alejar a Fichte de lo que más adelante se llamará “mala infinitud”).

El Yo fichteano puede equipararse al entendimiento maimoniano en la medida en que en ambos encontramos una subjetividad productora de su objeto, inmanente y fundada en sí misma, escindida en un conflicto entre finitud e infinitud. Sin embargo, Fichte eleva esta subjetividad a nivel de primer principio, definiéndola de tal modo que pueda sentar las condiciones para superar dicho conflicto. Si la actividad del entendimiento maimoniano era *pensar* relaciones entre reglas de producción, la del Yo fichteano se caracterizará esencialmente como un *poner*, y ante todo, un *ponerse a sí mismo*. Tal el sentido de la *Thathandlung*, la actividad originaria, fundamento de toda conciencia, expresada en los tres axiomas del *Fundamento* (§§ 1-3). Aquí, el Yo es posición absoluta de sí y de toda realidad, acto que encuentra una oposición absoluta en un No-Yo, la cual es conciliada en y por el Yo absoluto, mediante su posición del Yo y No-Yo como instancias relativas, divisibles o mutuamente determinables. Que efectivamente Fichte consideró la teo-

fidedigna” Kant, I., *Crítica de la razón pura*, op. cit., pp. 754-755 (KrV A 724-5 – B 752-3). Si bien esta crítica se vincula a la aplicabilidad filosófica del método geométrico a la Spinoza (y en ese sentido podría dirigirse también a ciertos aspectos de la construcción fichteana), nos interesa recuperar la distinción tajante que tanto Kant como Fichte establecen a este respecto entre ambas disciplinas. Maimon posee su propio criterio de división, relativa a la relación de la matemática a la intuición *a priori* y de la filosofía a la intelección pura, el cual no lo incomoda a la hora de extrapolar figuras de una a la otra.

ría maimoniana, se ve en un pasaje del § 1 del *Fundamento*, donde Fichte afirma el derecho que poseemos de aplicar la categoría de realidad.²² Esta categoría, como las demás, se *deriva* del Yo como sujeto absoluto, cuya realidad no depende ni se deriva de nada superior (y, en este sentido, podríamos pensarla como *supra-categorial*).

En cuanto al modo en que será desplegado el sistema, es preciso ver una novedad del planteo fichteano en la introducción del No-Yo, y el consecuente conflicto que éste genera para el Yo. Esta instancia permitirá articular el aspecto absoluto con el limitado del Yo, estableciendo una serie de mediaciones que permitirán derivar el sistema de las determinaciones de la experiencia efectiva. La oposición absoluta, incondicionada en su forma pero dependiente del Yo (en la medida en que es lo absolutamente opuesto a él), exige por su mera posición la anulación de la autoposición del Yo, y con eso la del propio No-Yo, amenazando la unidad de la conciencia (dato que incluso el escéptico no puede negar).²³ La conciliación de la contradicción exige entonces una determinación que permita pensar simultáneamente posición y oposición, realidad y negación. Esta determinación está dada por la *limitación*,²⁴ por la cual el Yo, absolutamente puesto y enfrentado al No-Yo absolutamente opuesto,

22 Cfr. GWL, GA I/2 262; FDC 19. Fichte se refiere a una obra de Maimon más cercana cronológicamente al *Fundamento*, *IncurSIONES en el ámbito de la filosofía*. Allí Maimon desarrolla su postura (que caracterizamos en la sección anterior) según la cual no estamos en condiciones de demostrar la realidad de nuestros juicios de la experiencia.

23 Sobre esta serie de contradicciones por las cuales los dos primeros principios se anulan mutuamente a sí mismos, cfr. GWL, GA I/2 268-269; FDC 24.

24 Cfr. GWL, GA I/2 270; FDC 25.

pone *en sí* un Yo y un No-Yo divisibles, mutuamente determinados, lo que abre el pasaje al desarrollo de la parte teórica de la *Fundamento* (§ 4), encargada de agotar, por vía de un método analítico-sintético, el contenido de su proposición principal: “el Yo se pone como determinado por el no-Yo”. Esta proposición contiene en sí una antítesis (“El No-Yo determina al Yo” y “El Yo se determina a sí mismo”) conciliada sintéticamente por un concepto que será vertebral en el desarrollo de la *Fundamento*: la determinación recíproca (*Wechselbestimmung*).²⁵ El esquema de la determinación recíproca, aplicado a las antítesis contenidas en la proposición principal, conduce a las categorías de causalidad (causa-efecto determinados como grados de hacer-padecer en reciprocación) y sustancialidad (sustancia-accidente como modos de una exclusión mutua en reciprocación).²⁶

La influencia de la ley de la determinabilidad de Maimon sobre Fichte ha sido señalada por Daniel Breazeale. Según este autor, si bien Fichte rechaza la concepción escéptica maimoniana, “abrazo sin embargo la idea de la filosofía como un sistema del «pensamiento real», aun cuando transforma la idea de Maimon acerca de cómo debía alcan-

25 GWL, GA I/2 290; FDC 42.

26 Sobre la fundamental importancia del concepto de determinación recíproca para toda la deducción fichteana de las categorías, y un pormenorizado análisis de la estructura de esta deducción, *cfr.* Acosta, E., “La arquitectónica de la deducción de las categorías en el sistema fichteano de 1794/95”, en *Revista de Filosofía Aurora*, v. 27, n. 42, sept./dic. 2015, pp. 689-710. En particular, sobre la síntesis de sustancialidad, el autor afirma: “Realidad y negación son, pues, deducidas como *determinabilidad* y ser determinado mediante relativización del par conceptual hacer/padecer” (p. 702, cursiva mía), mostrando así la noción de determinabilidad como dependiente de la de determinación recíproca, idea que retomaremos en breve.

zarse esa meta –una transformación que involucra otra, del principio de determinabilidad a un nuevo principio de determinación recíproca”.²⁷ Mientras que Maimon ponía los conceptos relacionales en un lugar secundario respecto al concepto absoluto, dado por la determinabilidad, Fichte hace de la relación la vía para exponer el proceder del Yo absoluto. La característica distintiva del pensamiento *real* ya no reside (como lo hacía para Maimon) en una síntesis unilateral sino en una síntesis de determinación recíproca. Esto implica una nueva relación entre sujeto y predicado (determinable y determinación), que Fichte desarrolla en su tratamiento del concepto de sustancialidad. Maimon definía la determinabilidad por la unilateralidad y necesidad de la deducción de las determinaciones de un determinable pensado por el entendimiento infinito como sujeto de una infinitud de proposiciones, según una regla de producción. En ese marco, los entendimientos finitos caían en síntesis arbitrarias, no fundadas en las reglas de producción de los objetos sino en meras relaciones entre intuiciones. El entendimiento infinito contenía todos los determinables y los determinaba en y por sí mismo. El fundamento de relación entre uno y otro permanecía oculto. En ese sentido, le cabe a

²⁷ Breazeale, D., “*Der Satz der Bestimmbarkeit: Fichte’s Reception and Transformation of Maimon’s Principle of Synthetic Thinking*”, en *Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus*, N° 1, año 2003, p. 116, traducción mía. Si bien este autor traza un importante recorrido historiográfico relativo a la influencia maimoniana en la producción del Fichte del *Fundamento* y la *Nova methodo*, creemos que su tratamiento del tema es insuficiente en tanto no desarrolla el lugar que la noción de determinabilidad tiene en el *Fundamento*, ni el modo en que la determinación recíproca se hace presente en la parte práctica de dicha obra. A estos temas se dedica lo que resta del presente trabajo.

Maimon la crítica que Fichte dirige al idealismo dogmático: “En este sistema no se puede indicar fundamento alguno para la limitación de la realidad en el yo (es decir para la afectación por la cual surge una representación)”.²⁸ La mera postulación de un entendimiento infinito (se lo conciba como ideal o real) no explica lo que debe ser explicado: la génesis de la limitación que fundamenta la conciencia empírica. Salir del escepticismo maimoniano implica mostrar la conexión entre infinitud y finitud, o mejor, absoluto y limitado.

Para ello, veamos en primer lugar cómo Fichte utiliza el término “determinabilidad”. Este concepto aparece en el desarrollo de la síntesis de sustancialidad, derivado de la noción de *relación*. Según se dice allí, “la relación debe ser absoluta, y lo absoluto no debe ser nada más que una relación”²⁹ (de hecho, esto se constata desde el fundamento del sistema, donde la posición y oposición absolutas resultan necesariamente en la relación recíproca). En este esquema, la noción de determinabilidad es definida como “*la materia de la reciprocación*”,³⁰ siendo la *forma* de la misma “el mutuo excluir y ser-excluido de los miembros de la reciprocación entre sí”.³¹ La posición de un objeto como determinado y completo (por ejemplo, un trozo de hierro) implica concebirlo como una totalidad; pero en la medida en que una nueva determinación, antes excluida de esa totalidad, puede alcanzarla (por ejemplo, el hierro entra en movimiento), la

28 GWL, GA I/2 310; FDC 57.

29 GWL, GA I/2 345; FDC 83.

30 GWL, GA I/2 343; FDC 81.

31 GWL, GA I/2 342; FDC 81.

totalidad se abre, un aspecto de ella deviene *indeterminado*, pero *determinable*: exige recibir una nueva determinación (por ejemplo, ser atraído por un imán). “Lo determinable debe ser determinado por lo determinado; y lo determinado debe ser determinado por lo determinable; y la unidad que de aquí surge es la totalidad que buscamos”.³² La totalidad debe quedar abierta o indeterminada en algún aspecto, para ser determinable, y la síntesis de determinado y determinable no se caracteriza por su unilateralidad, sino por su reciprocidad. La totalidad descripta consiste en una determinabilidad determinada, o *sustancia*. Ahora bien, originariamente, la determinabilidad no es un concepto de los objetos de la experiencia, sino un modo de actuar del Yo, o más precisamente, una tarea que éste se impone a sí mismo: la tarea de poner una determinación por sí mismo.³³ La posición de un límite, exigida por la reciprocación propia de la determinabilidad, presupone un *choque* en la actividad originaria del Yo, proyectada al infinito. Este choque, que posibilita la reflexión del Yo sobre sí, es atribuido a un No-Yo. La finitud de la determinabilidad debe estar entonces acompañada por la infinitud o indeterminabilidad de la actividad, que excede todo límite y a la vez sólo se conoce en tanto pone un límite. De ese modo, finitud e infinitud se concilian: “*si no hay infinitud no hay limitación; si no hay limitación, no hay infinitud; infinitud y limitación están conciliadas en un solo y mismo miembro sintético*”.³⁴ En la medida en que se plantea

32 GWL, GA I/2 346; FDC 83.

33 Cfr. GWL, GA I/2 355; FDC 89.

34 GWL, GA I/2 358; FDC 91.

como una *tarea* autoimpuesta, la determinabilidad deja de remitir exclusivamente a una razón cognoscitiva, y remite a una razón práctica. Así lo anticipa Fichte en esta sección: “se verá en la parte práctica que la determinabilidad, de la cual se trata aquí, es un *sentimiento*. Pero un sentimiento es sin duda una determinación del Yo, pero no del Yo como inteligencia”.³⁵ Veamos entonces, en segundo lugar, cómo se retoma esta idea en la parte práctica del *Fundamento*.

El “Fundamento de la ciencia de lo práctico” (§ 5-11) se basa en un desarrollo de la proposición “El Yo se pone como determinando al no-Yo”. Esta proposición “presupone la *determinabilidad*, por tanto la *realidad* del No-Yo”.³⁶ El método a seguir en la parte práctica implica resolver el conflicto que queda abierto por la parte teórica: aquel que se da entre el Yo puesto como Inteligencia (limitado) y el Yo como absolutamente puesto (ilimitado). El Yo *sólo puede ser limitado en tanto inteligencia*, como actividad cognoscitiva, y esto implica una relación causal con un No-Yo que produce el mencionado choque en la actividad originaria proyectada al infinito (y que sólo posee realidad transferida por el Yo, en la medida en que el choque acontece). Aquí no se trata ya de la relación entre el Yo y el No-Yo, sino del Yo en determinación recíproca consigo mismo (Yo como inteligencia, limitado, y Yo como actividad pura, absoluto). La noción de *sentimiento* (a la cual, según vimos, Fichte asociaba la determinabilidad) no se explica por el influjo de una materia extraña sobre el Yo, sino por la limitación del Yo por sí mismo, en virtud de sus

35 *Ibidem*, cursiva mía.

36 GWL, GA I/2 386; FDC 115.

propias leyes, en ocasión del *factum* indemostrable del choque. El sentimiento expresa entonces un constreñimiento de la tendencia a la infinitud, por su limitación (§ 7). Pero dado que el Yo no es consciente de su obrar en esta limitación (la cual es condición de la conciencia), éste atribuye la limitación a una cosa.³⁷ Éste es el fundamento del sentimiento de algo = X determinado independientemente del Yo (pero, precisamente, esta independencia es meramente *sentida*, dada la inconsciencia del Yo sobre su obrar, de la cual el sentimiento depende). La facultad práctica exige que el Yo se ponga como determinando ese X que se le manifiesta como independiente de sí. Para ello, Fichte caracterizará la actividad del Yo como un *impulso a la determinación recíproca*:

Lo que intuye debe limitar X por espontaneidad absoluta y precisamente de tal manera que X aparezca como limitado únicamente por sí mismo –tal era la exigencia. Ésta es satisfecha cuando la actividad ideal, por su facultad de producción absoluta, pone más allá de X un Y [...]. X e Y deben excluirse mutuamente. En la medida en que, como ocurre aquí, este impulso sólo se orienta a la actividad ideal, podemos llamarlo *impulso a la determinación recíproca*. [...] El impulso a la determinación recíproca intenta, pues, a la vez un sentimiento. Por consiguiente, en este impulso están estrechamente conciliados la *actividad ideal* y el *sentimiento*; en este impulso todo el Yo es uno. En esta medida podemos llamarlo *impulso*

37 Cfr. GWL, GA I/2 441; FDC 159.

proyectado a la reciprocación en general. Este impulso es el que se manifiesta por el *anhelo*; el objeto del anhelo es algo *distinto*, algo *opuesto* a lo existente.³⁸

Así, la determinación de la experiencia efectiva dada por un sentimiento actual (X) presupone el trascender el mismo hacia un producto de la actividad ideal (Y), al cual, en tanto se determina como distinto u opuesto a X, le caben todas las posibles determinaciones, salvo las existentes en X (que, a su vez, es determinado por ellas). La determinación se caracteriza entonces como acto de determinación *negativa*, continuado *indefinidamente*.³⁹

Esta idea de una continuación *indefinida* de la determinación nos reenvía a aquella según la cual todo lo determinado está necesariamente en reciprocación con una esfera indefinida de determinaciones posibles. Esta esfera es puesta sólo por la actividad ilimitada del Yo absoluto, que *debe* devenir finito, y, en la medida en que lo hace, *debe* superar esa limitación. Es por la espontaneidad absoluta del Yo, y según las leyes de su desarrollo, que éste *pone* las determinaciones de la realidad efectiva al enlazarlas en determinación recíproca con la determinación ideal. El Yo se lanza entonces, por su propia dinámica, hacia determinaciones siempre nuevas, cuya fuente es él mismo; y esto se da no en un sentido temporal, sino en la misma unidad estructural de la subjetividad trascendental. El modelo de la progresión infinita de Maimon, a pesar de identificar la producción y la

³⁸ GWL, GA I/2 443-444; FDC 160-161.

³⁹ GWL, GA I/2 445; FDC 162.

cognición de la realidad con la actividad intelectual, no logra articular esta actividad en sus aspectos finito e infinito. Aun considerando que este autor caracterizó al entendimiento infinito como un ideal, e incluso postuló una posible salida a su propio escepticismo mediante la noción de una constante *acción* en aras de la aproximación a ese ideal (por lo cual podría decirse que había ya preparado el terreno para la respuesta fichteana),⁴⁰ lo cierto es que sus conclusiones serán siempre llevadas hacia la negación de validez de nuestro conocimiento de la experiencia, y esto a causa de la finitud. La concepción de un entendimiento infinito, que concibe la completitud material de las reglas formales del entendimiento, implica la idea de que la totalidad preexiste de manera *completamente determinada*, independientemente de la actividad finita. Frente al privilegio maimoniano de la razón cognoscitiva infinita que produce la totalidad de acuerdo a la determinabilidad, Fichte da un rol determinante a la actividad práctica productiva de determinaciones ideales que dan consistencia y sentido a las determinaciones de la experiencia efectiva, en un esquema en que infinitud y finitud quedan conciliadas en una relación de reciprocidad.

En lo que precede hemos esbozado un sentido para los conceptos de determinabilidad y relación recíproca en el sistema de Maimon con vistas a esclarecer algunos de problemas que asoman en el horizonte de Fichte durante la elaboración de

⁴⁰ Así lo sostiene, por ejemplo, Frederick Beiser. Cfr. Beiser, F., "Maimon and Fichte", en Freudenthal, G. (ed.), *op. cit.*, p. 245.

su propio sistema. Recuperamos la presentación fichteana de la noción de determinabilidad mostrando cómo ésta aparece resignificada desde la noción de determinación recíproca. Intentamos asimismo mostrar cómo esa resignificación, en el marco de una reivindicación ontológica de la finitud, puede leerse como una respuesta al “trascendentalismo escéptico” maimoniano. A diferencia del modelo de la progresión infinita, el Yo fichteano sigue el de la continuación *indefinida* de la determinación, considerando que todo determinado está necesariamente en reciprocación con una esfera indefinida de determinaciones posibles, puesta *idealiter* por la espontaneidad del Yo absoluto.

A modo de reflexión final, no huelga señalar la distancia radical que separa estas dos posturas. La progresión infinita, que se funda en el modelo del método exhaustivo, supone una meta a la vez previamente dada y fácticamente inalcanzable, lo cual encierra perspectivas cognoscitivas y prácticas desesperantes (por mucho que los fines explícitamente propuestos por Maimon no apunten en esta dirección). Frente al movimiento unilateral, unidireccional e infinito que este modelo supone, creemos que puede leerse en la determinación recíproca fichteana una dialéctica que, lejos de remitir a una permanente negación destructiva de lo dado para afirmar un porvenir eternamente diferido, implica una dinámica compleja entre lo dado y aquello que da sentido a lo dado. Lo dado, en su simpleza improductiva, su finitud y consistencia efectiva, depende esencialmente de un no-dado entrelazado necesariamente con él, elaborado por medio de una espontaneidad absoluta que constituye el ámbito de lo infinito e ideal. En la luz que este último echa

retroactivamente sobre el primero se erige un modelo cuyas consecuencias están más próximas al entusiasmo práctico que a la desesperanza cognoscitiva. Finitud e infinitud quedan unificadas en un Yo capaz de superar cualquier límite que pueda captar, y que de hecho supera en la medida en que lo capta, razón de que existamos continuamente más allá de nosotros mismos.