



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA
DE MÉXICO**

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

**FE, CREENCIA Y RAZÓN EN F.H.
JACOBI**

**TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

**PRESENTA:
IRENE TELLO ARISTA**

**DIRECTOR DE TESIS:
DR. EFRAÍN LAZOS OCHOA**

MÉXICO, D.F., 2013





Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para mis papás, Julieta y Romeo, con el profundo orgullo de ser su hija y mi completo agradecimiento.

Para mi hermano, Romeo, con el cariño de la complicidad genética.

Para Lucía, Mariana, Lorena, Florencia, Aixchel, Itzamara, Ana y Rinette, mis amigas, mis ejemplos a seguir.

Para Percival, Adán, Darío y Ricardo.

Para Efraín, mi interlocutor en la reflexión dialógica.

Para Alejandro, mi compañero, mi amigo y principal interlocutor durante la elaboración de este trabajo.

A la memoria de mi abuela, Balbina, siempre presente, siempre querida.

Índice

Introducción.....	1
1. El problema de la autoridad de la razón: La disputa del panteísmo	4
1.1 ¿En qué consiste el problema de la autoridad de la razón?	4
1.2 La disputa del panteísmo: la crítica acérrima a todo tipo de metafísica.....	6
1.3 Recuento histórico de la disputa.....	10
1.4 El papel de Spinoza	16
1.5 El proyecto ilustrado de la <i>Aufklärung</i> y sus pretensiones racionalistas: la crítica de Jacobi a su idea de razón	21
1.6 Las dos críticas de Jacobi al concepto de razón de la <i>Aufklärung</i> en las <i>Briefe über Spinoza</i>	24
1.6.1 Primera crítica al concepto de razón, como principio de razón suficiente	27
1.6.2 Segunda crítica al concepto de razón y la epistemología de la acción	30
1.7 Consideraciones finales	34
2. <i>Glaube</i> : fe y creencia a la base de la razón humana.....	36
2.1 <i>Glaube</i> : fe/creencia, un concepto polisémico.....	36
2.2 La estructura y forma de la obra <i>David Hume</i>	39
2.3 Fe ciega opuesta a una fe/creencia	40
2.4 Fe/creencia al estilo de la creencia de David Hume y de Thomas Reid.....	41
2.5 “No puede haber un Yo sin otro.” La idea central del realismo en Jacobi.....	46
2.6 La acción como principio fundamental de la individualidad	49
2.7 El problema de la identidad del principio de generación y el principio de composición.....	51
2.8 La necesidad de los conceptos de sucesión, sustancia, causa y efecto.....	55
2.9 La idea de razón para Jacobi.....	59
2.10 La peculiar visión religiosa de Jacobi.....	63
2.11 Consideraciones finales	70
3. La no-filosofía (<i>Unphilosophie</i>) de Jacobi.....	73
3.1 La no-filosofía y su no-conocimiento.....	73
3.2 Filosofía viva (<i>lebendige Philosophie</i>).....	77
3.3 La unidad inseparable entre estilo y pensamiento en Jacobi.....	81
3.3.1 El estilo “saltamontes” en Jacobi	82

3.4 La reflexión es dialógica	84
3.5 El diálogo como forma del quehacer filosófico	87
3.6 ¿Jacobi plantea un irracionalismo fideista? Una crítica a la interpretación de Frederick Beiser.....	89
3.7 Consideraciones finales	92
Conclusiones.....	94
Bibliografía.....	100

Introducción

Esta tesis analiza la filosofía de Friedrich Heinrich Jacobi. La falta de escritos críticos sobre su pensamiento motivan en gran medida los objetivos de este trabajo. Aunque su pensamiento cada vez es más estudiado y revalorado en su importancia, desgraciadamente, la falta de traducciones de su obra ha dificultado el acceso a la misma. En español, son escasos los trabajos sobre Jacobi. La motivación e inquietud de escribir un trabajo sobre él surgió en gran medida de una intuición. Al realizar la lectura de su obra *David Hume sobre la fe o idealismo y realismo, un diálogo* como parte del seminario *Unidad y pluralidad de la tradición kantiana. Epistemología, moral política*, surgió mi inquietud por analizar la postura de este filósofo del período del idealismo alemán. La lectura de dicha obra resultó en una interpretación de su filosofía como un irracionalismo por parte de la mayoría de los asistentes al seminario. Ello a pesar de que el autor específicamente mencionaba su completo rechazo a una teoría irracionalista. La percepción que logré obtener de esta primera lectura me dejó entrever un concepto de razón en la obra de Jacobi. Desgraciadamente no lograba comprender cómo sostener este concepto al compaginarlo con el concepto de *fe*. Mis inquietudes fueron motivadas por el Dr. Efraín Lazos para dar un fundamento teórico a mi interpretación.

La falta de estudios especializados en Jacobi abría una enorme posibilidad de aportar algo valioso a un intérprete que realizaba críticas incisivas al idealismo kantiano. Estas críticas las analizamos en otro texto de Jacobi, en una traducción al inglés. Al adentrarme en el pensamiento de Jacobi y descubrir la cantidad de disputas filosóficas en

las que se había visto envuelto a lo largo de su vida, consideré la oportunidad de hacer una tesis sobre su filosofía y la forma en que la misma se relacionaba y comparaba con aquellas filosofías con las que dialogaba. Spinoza, Hume, Kant y Fichte se planteaban como interlocutores de Jacobi que podía analizar a través de estudiar su obra. Pero al empezar a leer a algunos intérpretes de Jacobi, sobre todo a Frederick Beiser y George di Giovanni, y descubrir las interpretaciones diametralmente distintas que realizaban de su pensamiento, comprendí que primero era necesario establecer mi propia postura con respecto a la obra de Jacobi. La humildad regresó a mi hipótesis de trabajo inicial. Presentar el pensamiento de Jacobi y la forma en que éste se desarrolla comparándolo con esos cuatro filósofos, claramente rebasaba los objetivos de una tesis de licenciatura. Por otro lado, difícilmente podía comparar su pensamiento si no lograba comprender primero lo que postulaba. Mi intuición sobre la idea de razón en la obra de Jacobi encontró respaldo en la obra de George di Giovanni. En gran parte, las ideas de este trabajo siguen la interpretación de di Giovanni. Pero a su vez, combinan elementos de otros intérpretes y mis propias consideraciones sobre la filosofía de Jacobi.

En el primer capítulo analizo la disputa del panteísmo. Ésta es la primera disputa filosófica en la que Jacobi se ve envuelto a lo largo de su vida. Su interlocutor es Moses Mendelssohn. Al realizar un recuento histórico de la disputa, establezco el marco de referencia para entender las críticas que darán pie a su pensamiento. Como dicho pensamiento surge en torno al problema de la autoridad de la razón, analizo en qué consiste este problema. Al fijar la propuesta de filosofía de Jacobi ante dicha disputa señalo algunos problemas que surgen de la misma y que darán pie a su obra más importante, el diálogo *David Hume*.

En el segundo capítulo presento la relación que existe entre el concepto de fe/creencia (*Glaube*)¹ y el concepto de razón en Jacobi. Para comprender esta relación, explico la forma en que define a esta fe/creencia y a la razón. A su vez, analizo la similitud que tiene su concepto de fe/creencia con el concepto de creencia en la obra de David Hume y Thomas Reid. Al entender la definición que ofrece de su concepto de fe/creencia se vuelve necesario analizar la postura realista de Jacobi, que se basa en gran medida en la afirmación: “no puede haber un yo sin un tú”. En este capítulo intento mostrar qué tipo de razón propone Jacobi y cómo, a pesar de la utilización del término fe/creencia como base de esta razón, no se puede establecer que su filosofía propugna un irracionalismo fideísta. Por último analizo la postura religiosa que se desprende de los escritos de Jacobi.

En el tercer capítulo analizo la forma en que Jacobi presenta su filosofía. Al hacer un análisis del estilo de su escritura, retomo algunos puntos de su concepción de razón para mostrar de qué manera la forma de escritura y el contenido van necesariamente relacionados en su pensamiento. El análisis del tipo de escritura empleado por Jacobi, el diálogo, complementa la falta de claridad en torno a las ambigüedades que pueden surgir con respecto al concepto de razón en su pensamiento. Considerando lo que establece en sus escritos y compaginándolo con la manera en que lo dice, intento mostrar que para Jacobi, el trabajo de reflexión es necesariamente dialógico. En este capítulo, finalmente, realizo una crítica a la interpretación de Frederick Beiser, el cual afirma en su libro *The Fate of Reason* que el pensamiento de Jacobi postula un dilema entre un racionalismo escéptico o un irracionalismo fideísta (la postura de Jacobi bajo la lectura de Beiser).

¹ La palabra alemana *Glaube* tiene la connotación de fe y creencia. Opté por no utilizar en esta tesis uno de los dos términos ya que considero que la concepción de Jacobi de *Glaube* hace uso de las definiciones de ambos conceptos en español. En el segundo capítulo explicaré con más detenimiento esta elección.

1. El problema de la autoridad de la razón: La disputa del panteísmo

Aunque la filosofía alemana de finales del siglo 18 ha sido largamente estudiada y analizada, la importancia que tuvo la disputa del panteísmo en dichas filosofías es poco comprendida. En este capítulo intento hacer un recuento general de la disputa del panteísmo, tanto histórico como temático, para analizar las dos grandes críticas a la razón que Jacobi postula en su libro *Cartas sobre Spinoza*. A su vez, intento mostrar de qué forma la recepción del pensamiento de Spinoza es indispensable para entender dichas críticas. Basándome en el planteamiento del problema de la autoridad de la razón, tal y como es planteado por Frederick Beiser, mostraré la forma en que Jacobi ayudó a la identificación de dicho problema. En este capítulo analizaré los problemas que surgen de las principales tesis del movimiento ilustrado alemán, tal y como son expuestas por Jacobi durante la disputa del panteísmo.

1.1 ¿En qué consiste el problema de la autoridad de la razón?

Para empezar es importante definir qué se entiende por el problema de la autoridad de la razón y en qué consiste dicho problema. La formulación más clara de dicho problema se encuentra en el libro de Frederick Beiser *The Fate of Reason* y corresponde a la línea interpretativa central del libro, la que da pie a la serie de discusiones e interpretaciones que Beiser realiza sobre algunos filósofos alemanes de finales del siglo 18. Para Beiser es indiscutible que durante el periodo entre la publicación de la primera *Crítica* de Kant y de la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte, es decir entre los años 1781 y 1794, los filósofos se dedicaron fundamentalmente a la consideración del problema de la autoridad de la razón.

Dicho problema surge cuando es cuestionada la fe que se tiene en la razón.² Esta fe en la razón es el resultado de la enorme autoridad que le es concedida a esta capacidad humana durante la Ilustración. La razón, concebida bajo principios ilustrados, es el tribunal último que permite justificar todas nuestras creencias y juicios. La razón era concebida como poseedora de principios primarios y auto-evidentes que podían justificar la moralidad, la religión y los principios del estado. La crítica se convirtió en la acción central de la razón y tenía que ser aplicada a toda creencia y juicio. Pero la crítica racional que dicha autoridad realizaba obviaba un elemento central: a sí misma. La razón parecía capaz de criticar todo excepto sus propias capacidades y límites.

Por otro lado, las consecuencias de la crítica racional parecían ser inaceptables. La crítica racional exhaustiva parecía conducir inevitablemente a un escepticismo o a un nihilismo. A un escepticismo ya que la serie de cuestionamientos que plantea la razón llegan a poner en duda la capacidad que tenemos de afirmar que existe un mundo fuera de nosotros, el conocimiento objetivo que podemos llegar a obtener del mismo y de las relaciones causales que observamos en él. Y a un nihilismo, caracterizado como la doctrina que propone un mundo “de la nada, hacia la nada, para nada, deviniendo en nada.”³ Un mundo donde la existencia independiente de objetos externos al sujeto cognoscente es negada y donde la libertad no puede tener cabida debido a la cancelación de las causas finales y la negación de la voluntad como iniciadora de una serie causal independiente. Esta concepción de nihilismo es de Jacobi y se le reconoce como el responsable de la

² Beiser (1987), p. 1.

³ Jacobi (1799), p. 508.

introducción de este término en la filosofía moderna.⁴ Más adelante discutiré más sobre esta concepción de nihilismo.

Frederick Beiser postula en su libro *The Fate of Reason*, que los modelos de racionalidad confrontaban a los filósofos a un doloroso dilema: o escogían un racionalismo escéptico o un irracionalismo fideísta. Gran parte de la interpretación que realiza en este libro se basa en dicho dilema. Sin embargo, para justificar la versión del irracionalismo fideísta Beiser realiza una interpretación, a mi parecer, equivocada de la postura de Jacobi. Jacobi se convierte en este libro en el exponente más claro de este dilema. En esta tesis, explicaré por qué esta interpretación de irracionalismo no es acertada, a mi parecer.

1.2 La disputa del panteísmo: la crítica acérrima a todo tipo de metafísica

Se conoce como “Disputa del panteísmo” a la serie de discusiones que entablan Friedrich Heinrich Jacobi y Moses Mendelssohn en torno al presunto spinozismo de Lessing, a las características de la filosofía de Spinoza, a la visión de Jacobi sobre la filosofía y a los problemas que dicha visión (jacobiana) inserta en la tradición filosófica. El nombre de la controversia se estableció para designar estas discusiones y hace referencia al tema del panteísmo en la filosofía de Spinoza, el cual dio lugar a las críticas que plantea Jacobi a las pretensiones racionalistas del proyecto ilustrado. Sin embargo, no debe ser tomado como explicación de los asuntos tratados durante la misma. El panteísmo es abordado de forma tangencial en esta disputa y no es un punto central en ella.

⁴ Abbagnano (2004), p. 762 y Beiser (1987), p. 81.

La controversia o disputa del panteísmo da como resultado dos libros de gran importancia que establecen las principales posturas de las dos partes involucradas: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* (1785) de Jacobi y *Morgenstunden* (1785) de Mendelssohn. Esta disputa hace visible la serie de problemas que el concepto de razón de los filósofos ilustrados alemanes conllevaba. Entre estos problemas se encuentran la pretensión de considerar a la razón como una facultad universal, imparcial y autónoma capaz de fundamentar por sí misma las verdades de la religión, la moralidad y el sentido común.

Esta disputa tuvo una importancia radical en el ámbito filosófico de su época. Su importancia es tal que Frederick Beiser menciona en su libro sobre Hegel que los ataques sensacionalistas que hace Jacobi a la razón tuvieron un impacto más poderoso, en el pensamiento de la época, que las sobrias críticas que plantea Kant en su primera Crítica.⁵ Por otro lado, Goethe hace alusión a la imagen de “una explosión” para describir el impacto que tuvo esta disputa en los lectores y Hegel menciona que fue como un “relámpago que aparece en el cielo azul”.⁶ La importancia de esta disputa en el ámbito filosófico de la época sólo puede ser apreciada si se descubren los temas centrales de la misma. El tema sobre el presunto spinozismo de Lessing se convierte en el pretexto que utiliza Jacobi para iniciar su crítica a las pretensiones y concepción de la razón del proyecto ilustrado alemán. Dentro de esta tradición ilustrada (*Aufklärung*) Lessing figuraba como uno de sus mayores representantes y como una figura central que promovió algunos de los ideales del proyecto ilustrado: la capacidad que la razón posee para fundamentar nuestras creencias morales y religiosas y para conciliar las verdades contingentes de la historia con las verdades

⁵ Beiser (2005), p. 27.

⁶ Beiser (1987), p. 46.

universales de la razón. El que Jacobi afirmara que Lessing se había declarado un spinozista antes de morir, podía ser interpretado en aquella época como una declaración de ateísmo, lo cual equivalía a decir que Lessing había negado todo lo que alguna vez profesó sobre temas de religión, moralidad y razón. La identificación del sistema de Spinoza con el ateísmo es una relación compleja que resultó de la recepción de su pensamiento en el ámbito filosófico europeo de los siglos XVII y principios del XVIII. La caracterización que hace Jacobi del sistema de Spinoza incluye una identificación de su panteísmo con un ateísmo y a su vez la interpretación del mismo como un sistema determinista, nihilista y fatalista. La interpretación que realiza Jacobi del sistema de Spinoza y la crítica que hace del mismo será fundamental para identificar y comprender las críticas que plantea a la filosofía del proyecto ilustrado alemán. Después ampliará dichas críticas para abarcar a los sistemas idealistas alemanes y al romanticismo.

Es difícil fijar con exactitud las fechas de inicio y de término de la disputa del panteísmo.⁷ La dificultad radica en que varios elementos entran en juego en esta disputa. Se puede hacer un recuento de antecedentes donde se identifique la importancia de ciertos textos de Lessing, Mendelssohn y Jacobi para el desarrollo de la misma. El propio Jacobi fija el inicio de la disputa en febrero de 1783, fecha en la que Elise Reimarus⁸ le escribe para comentarle sobre los planes que tiene Mendelssohn de escribir un libro sobre el verdadero carácter del recién fallecido Lessing. La fecha de término de la disputa se establece con la muerte de Mendelssohn el 4 de enero de 1786. Sin embargo, las repercusiones filosóficas de la misma pueden identificarse en pensadores como Fichte,

⁷ Beiser (1987), nota 2, p. 335.

⁸ Elise Reimarus era la hija de H. S. Reimarus, profesor de lenguas orientales y autor del manuscrito inédito sobre la autoridad de la biblia, algunas de cuyas partes son publicadas por Lessing y que dan lugar a la disputa que mantuvo este último con el pastor luterano Goeze, di Giovanni (2009), p. 57.

Schelling, Kierkegaard y Nietzsche.⁹ Las figuras centrales de la disputa del panteísmo son, sin lugar a dudas, Jacobi y Mendelssohn. Sin embargo, una serie de figuras periféricas rodean esta disputa. Entre ellas se puede mencionar a: Gotthold Ephraim Lessing, Elise y Johann Reimarus, Immanuel Kant, Johann Georg Hamman, Karl Leonard Reinhold y Johann Wolfgang von Goethe. Por otro lado, se puede hacer mención de filósofos que son elementos clave para entender con mayor claridad la disputa, aunque no hayan participado directamente en ella, entre estos se pueden nombrar a Baruch Spinoza, David Hume y Gottfried Wilhelm Leibniz, por mencionar a algunos. Solamente si se analizan con detalle los roles de estas figuras, centrales y periféricas, y las críticas que cada uno de ellos establece se podrá apreciar con claridad la importancia de la disputa y las repercusiones que tuvieron las críticas de Jacobi en el concepto de razón y fe de la época.

En cuanto a las cuestiones interpretativas de esta disputa se pueden identificar dos interpretaciones principales, las cuales no coinciden del todo la una con la otra. Por un lado, Frederick Beiser identifica que el problema que Jacobi señala y pone en entredicho es el problema de la autoridad de la razón.¹⁰ Beiser establece que Jacobi pone en cuestión la fe ciega que los ilustrados tenían en la razón como una facultad autónoma, universal e imparcial, capaz de fundamentar todas las verdades esenciales del sentido común, la moralidad y la religión.¹¹ A su vez, Beiser plantea que la crítica de Jacobi inevitablemente conduce a un dilema: o se elige un racionalismo escéptico o se opta por un irracionalismo fideísta.¹² Por otro lado se encuentra la interpretación de George di Giovanni, el cual plantea que Jacobi identifica el problema que acarrea el concepto de razón para los

⁹ Beiser (1987), p. 44.

¹⁰ Beiser (1987), p. 10.

¹¹ Beiser (1987), p. 46.

¹² Beiser (1987), p. 44.

filósofos de su época: que mina la posibilidad de establecer una relación personal con dios, única relación religiosa posible para Jacobi, y que por lo tanto conduce a un ateísmo. A su vez, dicha conceptualización impide la moralidad ya que conduce al nihilismo, es decir a la negación de todo esquema de valores, ya que impide la individualización y la subjetividad, cancelando así la posibilidad de una atribución de responsabilidad a las acciones concretas de las personas. En esta tesis intentaré explicar por qué no coincido con la interpretación de Beiser.

1.3 Recuento histórico de la disputa

A pesar de la dificultad en establecer fechas definitivas de inicio y de término de la disputa del panteísmo, se puede hacer un recuento de los hechos más relevantes de la misma que permita poner en perspectiva el desarrollo de los problemas principales. Como fecha de inicio se puede proponer la fecha provista por Jacobi en las *Briefe über Spinoza*: febrero del año 1783, mes en el que Elise Reimarus le escribe a Jacobi para informarle de un viaje que realizará a Berlín durante el cual visitará a un “verdadero admirador y amigo de nuestro estimado Lessing”¹³, Moses Mendelssohn. Después de encontrarse con Mendelssohn, Elise vuelve a escribirle a Jacobi para informarle que éste planea escribir un libro sobre el verdadero carácter de Lessing. Ante esta noticia, Jacobi responde a Elise, en el mes de julio del mismo año, preguntándole si el estimado amigo Mendelssohn sabía que Lessing se

¹³ Jacobi (1785), p. 181. (Todas las traducciones de los textos de Jacobi del inglés al español son mías, para hacer estas traducciones utilicé la versión inglesa de George di Giovanni (2009), en algunos casos cotejé el original en alemán, basándome en la edición de Friedrich Roch y Friedrich Köppen de 1976 que corresponde a la edición de la obra completa de Jacobi que se realizó en 1815, la primera paginación corresponde a la paginación en la traducción de di Giovanni, la paginación entre corchetes a la paginación del original en alemán.)

había declarado un spinozista antes de morir¹⁴. Ante esta declaración, que llega a Mendelssohn por vía de Elise, Mendelssohn escribe a Elise, el 16 de agosto del mismo año, para pedir una explicación más detallada de la afirmación de Jacobi: ¿a qué se refiere con que Lessing era un spinozista? “¿Qué fue exactamente lo que Lessing dijo? ¿Cómo y bajo qué circunstancias lo había declarado? ¿Qué quería decir Lessing con que era un spinozista? ¿Qué doctrinas específicas de Spinoza tenía en mente?”¹⁵ La serie de preguntas que Mendelssohn plantea ante la noticia de Jacobi muestra dos aspectos fundamentales que intervinieron para hacer que Mendelssohn entrara en disputa con Jacobi: por un lado, el que Lessing hiciera una confesión tan importante a Jacobi y no al propio Mendelssohn mostraba una relación de intimidad más profunda entre Lessing y Jacobi que la existente entre el primero y Mendelssohn. Por otro lado, el que Jacobi pronunciara que Lessing era un spinozista podía ser interpretado como una declaración de ateísmo por parte del mismo. Esta declaración dañaría la imagen del recién fallecido Lessing,¹⁶ ya que se le identificaría con la mala reputación de la que gozaba Spinoza por parte de un considerable número de ilustrados alemanes, y a su vez significaría un golpe duro a las pretensiones filosóficas de la *Aufklärung*, proyecto filosófico del cual Lessing formaba parte. Si Lessing, uno de los principales promotores de los ideales ilustrados de la *Aufklärung*, se identificaba como un spinozista y, por consiguiente, como un ateo, se pondría en riesgo la pretensión de los ilustrados de fundamentar racionalmente nuestras creencias morales y religiosas. Y es que el spinozismo parecía cancelar la posibilidad de postular un dios trascendente y cierta concepción de la libertad humana necesaria para los sistemas morales que la razón

¹⁴ Jacobi (1785), p. 181.

¹⁵ Beiser (1987), p. 63.

¹⁶ Lessing murió en febrero de 1781, algunos meses después de que tuviera la famosa plática con Jacobi sobre su supuesto carácter spinozista.

pretendía justificar. Mendelssohn se dio cuenta de ello y decidió interceder en el asunto. Ante la petición de Mendelssohn de saber con el mayor detalle posible la forma en que se había dado esta declaración de spinozismo por parte de Lessing, Jacobi decide redactar una carta en la cual reproduce el diálogo que sostiene con él durante su visita a Wolfenbüttel. Esta conversación inicia cuando Jacobi le muestra a Lessing un poema de Goethe: el *Prometeo*. Este poema retrataba los puntos de vista de Lessing sobre la divinidad, según palabras de este último. Tal y como Jacobi lo narra, la declaración de spinozismo es la siguiente:

“Lessing: Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí, no puedo digerirlos. *Hen kai pan! (Uno y todo)* No sé de otra cosa. Ésa es también la dirección del poema y debo confesar que me gustó mucho. Jacobi: Entonces debes estar de acuerdo con Spinoza. Lessing: Si tengo que adjuntarme al pensamiento de alguien, no sé de alguien mejor. Jacobi: Spinoza es suficientemente bueno para mí: sin embargo, ¡qué desdichada salvación encontramos en su nombre! Lessing: ¡Sí, definitivamente! ¡Si tú quieres...! Pero a pesar de esto.... ¿Sabes de alguno mejor?” (Jacobi, 1785, p. 187, [p.54, Vol.4])

El resto de la conversación narra las visiones que cada uno tiene de la filosofía de Spinoza, alude al tema de que la filosofía de Leibniz es en el fondo un tipo de spinozismo y menciona la legendaria frase de Jacobi en la cual le propone a Lessing que realice un *salto mortale*. Tal y como es narrada dicha conversación, no es de extrañarse que Mendelssohn creyera en un principio que el propio Jacobi era un spinozista. Y es que aunque abiertamente Jacobi declara en el diálogo que no es un spinozista, en su diálogo alaba constantemente a Spinoza y hace alusión a que su concepto de verdad es el mismo que el

del holandés.¹⁷ Mendelssohn recibe el recuento de este diálogo el 4 de noviembre de 1783, ante lo cual decide responder a Elise Reimarus una carta en la que le declara que se rinde ante la narración de Jacobi y que acepta la declaración de que Lessing era un spinozista. Esta supuesta “rendición” por parte de Mendelssohn es una apariencia. Mendelssohn decide no iniciar una controversia formal ni pública con Jacobi en ese momento ya que planeaba escribir un tratado en el cual postularía un panteísmo purificado conforme al cual, el spinozismo de Lessing debía ser entendido. Si Mendelssohn se adelantaba a las pretensiones de Jacobi de dar a conocer el spinozismo de Lessing y en plantear cómo éste debía ser entendido, las críticas que intentara plantear Jacobi usando de pretexto esta declaración resultarían estériles. Por esta razón, transcurre casi un año sin que los dos entablen conversación. En julio de 1784, Jacobi vuelve a tener noticias de los planes de Mendelssohn gracias a la intervención de Elise. En una carta del 4 de julio, le informa a Jacobi que Mendelssohn pensaba dejar de lado el libro sobre el carácter de Lessing e iniciar una disputa contra los spinozistas, si su salud se lo permitía. Después de esta carta Mendelssohn le escribe personalmente a Jacobi el 1º de agosto de 1784, pidiéndole que exponga por escrito sus argumentos en defensa del pensamiento de Spinoza. En esta carta Mendelssohn reta a Jacobi a un duelo metafísico para establecer la verdad sobre el sistema de Spinoza. Este duelo y la petición de Mendelssohn de que Jacobi defendiera a Spinoza responden a la malinterpretación de Mendelssohn sobre la posición de Jacobi ante el spinozismo. Desde la perspectiva de Mendelssohn, Jacobi era un spinozista más que pretendía establecer a Lessing como un aliado ante las pretensiones racionalistas de la ilustración. Jacobi se da cuenta del error de Mendelssohn y le escribe el 5 de septiembre del mismo año, explicándole que no se adscribía a la filosofía de Spinoza sino al *dictum* de

¹⁷ Jacobi (1785), p. 193.

Pascal: “la naturaleza confunde a los Pirrónicos y la razón a los Dogmáticos”¹⁸. A su vez le hace saber que acepta el duelo y le adjunta una carta que había escrito con anterioridad sobre el pensamiento de Spinoza dirigida a François Hemsterhuis¹⁹. En esta carta se discuten algunas de las principales tesis del pensamiento de Spinoza, las cuales se comparan con las tesis del sistema de Hemsterhuis. Mendelssohn retoma la discusión el 28 de enero de 1785, escribiéndole a Elise y comentándole que no sabe quién le debe una carta a quién, si Jacobi a él o él a Jacobi, además le informa de sus planes de publicar un panfleto en el cual trataría el problema de las pruebas sobre la existencia de dios. En el mismo planeaba incluir un pequeño apartado sobre los fundamentos del sistema de Spinoza y por ello necesitaba un trabajo de Jacobi en el cual estableciera los puntos principales del sistema panteísta. Jacobi realiza el encargo de Mendelssohn y el 26 de abril de 1785 le envía un ensayo con las 44 tesis que, según Jacobi, establecen los fundamentos del sistema de Spinoza. Días después de que Jacobi enviara esta carta, Mendelssohn le escribe a Elise, pidiéndole que le informe a Jacobi que no se apresure por contestarle, sin saber que Jacobi ya lo había hecho, ya que sólo pensaba publicar la primera parte de su panfleto en septiembre de ese año, en el cual sólo trataría el tema del panteísmo y no mencionaría nada de sus conversaciones con Jacobi. A su vez, le indica a Elise que es de vital importancia que Jacobi sólo viera el manuscrito final de este texto, ya que no deseaba recibir comentarios de su parte antes de su publicación. Elise decide enviarle esta carta a Jacobi e informarlo de la situación el 26 de mayo de ese año. Mendelssohn, por su parte, decide escribirle a Jacobi a través de Elise, sin saber que éste ya sabía en parte de sus planes, el 21

¹⁸ “La nature confond les Pyrrhoniens, & la raison les Dogmatistes”, Jacobi (1785), p. 204. [p. 122, Vol.4].

¹⁹ François Hemsterhuis fue un diplomático y esteta holandés que desarrolló su filosofía, una mezcla de empirismo y platonismo, con el propósito de instruir y guiar a su amiga espiritual, la Princesa Gallitzin, di Giovanni (2009), p. 47.

de julio de 1785. En esta carta le pide a Elise que le informe a Jacobi que aún considera ininteligibles sus ensayos sobre Spinoza y que en su próximo trabajo iniciará la controversia de forma pública. Jacobi, al enterarse de la noticia, se da cuenta del plan de Mendelssohn de tratar el tema del panteísmo y por tanto del spinozismo de Lessing con antelación, para evitar los problemas que pudiera acarrear su declaración. Este plan hacía uso de la información de Jacobi sin su autorización, extrayendo conclusiones contrarias a las que Jacobi había establecido y no tomaba en consideración el ensayo ni las interpretaciones de Jacobi sobre el sistema de Spinoza, al considerarlas ininteligibles. Ante esto, Jacobi decide sacar su propia versión de los hechos a la luz. En esta versión planeaba incluir el relato de la declaración de spinozismo por parte de Lessing, su propio recuento de las principales tesis del sistema de Spinoza, así como unas consideraciones propias sobre los problemas que identificaba tanto en la filosofía de Spinoza como en la filosofía de la *Aufklärung*. A principios de septiembre de 1785 se publica el libro de Jacobi: *Über die Lehre von Spinoza in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn (Briefe über Spinoza)*. Este libro es publicado sin la autorización por parte de Mendelssohn de incluir sus cartas y se convierte en el recuento de la disputa por parte de Jacobi. Con su publicación Jacobi realiza la primera jugada pública de la disputa ya que hasta un mes después, a principios de octubre, sale el libro de Mendelssohn con su versión de la misma, los *Morgenstunden*.

La reacción de Mendelssohn ante la publicación de las *Briefe über Spinoza* es de sorpresa y enojo. Como respuesta al libro de Jacobi, decide iniciar la escritura de la segunda parte de su “panfleto”, en la cual aborda abiertamente las intenciones de Jacobi para hablar del supuesto spinozismo de Lessing. A su vez, intenta mostrar que Jacobi no logra entender la ironía de Lessing al hablar de su supuesto spinozismo ya que en realidad

no lo conocía tan bien ni era un amigo íntimo de él. Este “panfleto” se convierte en el libro *An die Freunde Lessings* y lo escribe Mendelssohn en los meses de octubre, noviembre y diciembre de 1785. El 31 de diciembre de ese mismo año, Mendelssohn termina el manuscrito de su libro. Es tal su prisa por verlo publicado, que decide ir el mismo día a dejar el manuscrito con sus editores. Por motivo de su prisa olvida ponerse el abrigo y cae gravemente enfermo a causa de la baja temperatura de ese día. El 4 de enero de 1786 muere Mendelssohn a la edad de 56 años.

1.4 El papel de Spinoza

El papel que desempeña la figura de Spinoza en la disputa del panteísmo y sobre todo en el pensamiento de Jacobi es complejo. Dicha complejidad estriba en la importancia que se le da a su pensamiento durante la disputa y a la interpretación que realiza Jacobi de su filosofía. Como mencioné con anterioridad, la discusión sobre la verdad o falsedad de la declaración de spinozismo por parte de Lessing es un simple pretexto con respecto a los temas centrales que se discuten durante la disputa. Por otro lado el tema del panteísmo, ya sea en la interpretación de Jacobi o en la de Mendelssohn, tampoco parece ser uno de los puntos centrales de la disputa. ¿Entonces qué hace que la figura y el pensamiento de Spinoza se conviertan en elementos centrales para entender las críticas que surgen durante esta controversia? Por un lado se debe tomar en cuenta la caracterización que se hizo de la filosofía de Spinoza como el paradigma de ateísmo durante los siglos XVII y XVIII.²⁰ La identificación del panteísmo de Spinoza con el ateísmo es tal que en las *Briefe über*

²⁰ Para una mayor explicación del proceso de recepción de la filosofía de Spinoza y la identificación que se hizo de la misma con el ateísmo sugiero revisar el capítulo 2 del libro *The Fate of Reason* de Frederick Beiser.

Spinoza, y más específicamente en la conversación que sostienen Lessing y Jacobi, se menciona que no se puede hablar de Spinoza sin que se le trate como a un perro muerto²¹. El que Jacobi afirmara que Lessing se había declarado como un spinozista antes de morir equivalía a una declaración de ateísmo, lo cual dañaba la reputación de Lessing y la de la *Aufklärung*. Pero más aún, el que Jacobi declarara que las filosofías de Leibniz, de Wolff y de la *Aufklärung*²² eran fatalistas, deterministas y ateas ponía el dedo en la llaga de algunos de los problemas que iban acumulándose en estos pensamientos.

Jacobi admira y alaba el pensamiento de Spinoza. Lo admira porque reconoce en él la congruencia y la valentía de llevar al extremo las consecuencias de los principios deterministas que plantea. Esta admiración se expresa de tal forma que el propio Mendelssohn considera en un principio que Jacobi es un spinozista. Sin embargo, Jacobi no sólo admira a Spinoza por ser, a juicio de él, “el máximo exponente de la metafísica occidental” también porque considera que Spinoza “lo ha llevado a la más perfecta convicción de que hay ciertas cosas que no admiten explicación y que uno no debe cerrar los ojos ante ellas, sino tomarlas como se las encuentra.”²³ En las *Briefe über Spinoza*, Jacobi menciona con claridad lo que considera el resultado del panteísmo spinozista: en un panteísmo no puede existir la individualidad, no puede haber voluntad, las causas finales y la libertad se cancelan, no se puede hablar de una causa inteligente y personal del mundo, y todo se halla determinado de tal forma que el fatalismo impera²⁴. Para Jacobi el espíritu de la filosofía de Spinoza proviene de la fórmula latina *a nihilo nihil fit* (de la nada, nada sale). Esta fórmula, aplicada con consistencia y rigor, es la causante de la visión abstracta y

²¹ Jacobi (1785), p. 193.

²² Jacobi (1785), p. 236.

²³ Jacobi (1785), pp. 193-194.

²⁴ Jacobi (1785), p. 188.

compleja que tiene Spinoza de la única substancia inmanente. Como nada puede salir de la nada, se debe cancelar la transición del infinito a lo finito, todo tiene que ser parte de la única substancia inmanente e infinita. Esta substancia única no puede tener ni entendimiento ni voluntad, ya que no puede haber un objeto trascendente a ella del cual se pueda tener un pensamiento o sobre el cual se pueda realizar una acción. La posibilidad de una causa final queda cancelada ya que todo está determinado por causas eficientes hasta el infinito. Como sólo hay una única substancia no se puede hablar de una causa trascendente, personal e inteligente, es decir de un dios personal, como creador del mundo. De ahí la caracterización de ateísmo que se le dará a Spinoza. Se podría discutir con más detenimiento la interpretación que hace Jacobi de la filosofía de Spinoza, se podría intentar refutar dicha interpretación o hacer una explicación más extensiva del complejo pensamiento de Spinoza. Sin embargo, ese no es el propósito de esta tesis. Lo que sí quisiera dejar en claro es lo que Jacobi identifica como el problema de la filosofía de Spinoza y por qué cree que las filosofías de Leibniz-Wolff y la *Aufklärung* son un tipo de spinozismo mal planteado y poco congruente. El tema del spinozismo surge después de que Lessing informa a Jacobi que para él los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no sirven, que ahora su lema es *hen kai pan* (uno y todo)²⁵. Ante esta declaración, Jacobi le dice que entonces debe de estar de acuerdo con la filosofía de Spinoza, ante lo cual Lessing responde afirmativamente. Jacobi le comenta a Lessing que su visita tenía como intención el que este último le ayudara a combatir las ideas de Spinoza. Ya que, para Jacobi, el pensamiento de Spinoza es determinista y por ende fatalista. Es determinista ya que, según Jacobi, necesita de una serie infinita de relaciones causales para evitar un primer principio causal que surja de la nada. Por otro lado, en un sistema donde sólo las causas eficientes pueden operar y se

²⁵ Jacobi (1785), p. 187. [pp.55-56, Vol. 4].

la cancela la posibilidad de las causas finales, se debe asumir que el pensamiento sólo puede acompañar a las acciones humanas y no dirigirlas. El fatalismo surge de considerar que la voluntad humana no juega papel alguno en la determinación del individuo para iniciar una cadena causal independiente.²⁶ Aquí es donde comienza a hacer la comparación entre la filosofía de Spinoza y otras filosofías: “Lessing: No hay otra filosofía que la filosofía de Spinoza. Yo (Jacobi): Eso puede ser cierto. Ya que el determinista, si desea ser consistente, debe convertirse en un fatalista: el resto se sigue por sí mismo.”²⁷ El determinismo imperante en el pensamiento de Spinoza representa para Jacobi el determinismo de las ciencias naturales de su época. Este determinismo, que se traducía en una visión mecanicista del mundo, había sido adoptado por los filósofos de la Ilustración como un logro de la humanidad en la hazaña de explicar el mundo a través de los principios de la razón. Spinoza representaba para Jacobi, “la vanguardia del naturalismo científico emergente”.²⁸ El pensamiento de Spinoza ponía las bases metafísicas para una visión del mundo que correspondía al naturalismo científico. En la substancia de Spinoza todo es explicado a través de causas eficientes, una cadena de causalidad infinita, ya que sólo de esta forma se mantiene el principio de que de la nada, nada sale. En la ciencia de su época, los acontecimientos del mundo comenzaban a ser explicados por estos principios. Detrás de esta visión operaba el principio de razón suficiente. Tal como Jacobi lo entiende, este principio dicta que “debe haber una condición o conjunto de condiciones para todo lo que acontece, de tal forma que dada esa condición o conjunto de condiciones, el acontecimiento ocurra de forma necesaria”.²⁹ Jacobi vio en este principio lo mismo que pensadores como

²⁶ Jacobi (1785), p. 189.

²⁷ Jacobi (1785), p. 187.

²⁸ Beiser (1987), p. 83.

²⁹ Beiser (1987), p. 83.

Rousseau y Pascal identificaron: que el avance progresivo de las ciencias y la visión mecanicista que dicho avance implicaba ponían en riesgo la posibilidad de una ética y de una religión³⁰. En un mundo donde todo es explicado a través del principio de razón suficiente, tal como es el caso del panteísmo spinozista, la libertad y la posibilidad de un dios como causa inteligente, personal y trascendente del mundo se cancelan. La serie causal e infinita que este determinismo supone, parece anteponerse categóricamente a la concepción de la libertad como un inicio de causalidad con independencia a esta serie. De aquí viene la caracterización, por parte de Jacobi, de la filosofía spinozista como una filosofía fatalista: fatalista en el sentido que cancela la posibilidad de plantear la libertad. Pero a su vez, Jacobi identifica este fatalismo con el ateísmo que surge del panteísmo spinozista. Este ateísmo sólo se entiende si se toma en cuenta la importancia que tenía para Jacobi el que existiera una causa inteligente y personal del mundo, un dios trascendente, con el cual se pudiera entablar una relación personal directa y que correspondía con sus particulares ideas religiosas. Dichas creencias serán tratadas con más detenimiento en el segundo capítulo.

Este conjunto de problemas que Jacobi identifica en la filosofía de Spinoza serán el punto de partida para el diagnóstico de los problemas que realiza sobre la filosofía de la *Aufklärung*. La *Aufklärung* comparte el destino determinista y fatalista del panteísmo spinozista.

³⁰ Beiser (1987), p. 47.

1.5 El proyecto ilustrado de la *Aufklärung* y sus pretensiones racionalistas: la crítica de Jacobi a su idea de razón

“¿Qué es la ilustración? Los propios ilustrados no tenían una única respuesta para esta pregunta, la cual se volvió el tema de un intenso debate entre ellos en la década de 1780. Pero todos hubieran estado de acuerdo en que la edad de la Ilustración era ‘la edad de la razón’.”³¹ El epíteto de la “edad de la razón” para definir al proyecto ilustrado responde a la necesidad de la época de convertir a la razón en la máxima autoridad para asuntos de conocimiento, moral, religión y política. La razón era concebida por los ilustrados como una facultad de crítica, capaz de analizar todas nuestras creencias con respecto a las evidencias que se tenían para fundamentarlas y como un poder de explicación, capaz de comprender eventos y subsumirlos bajo leyes generales.³²

Los avances de la física y las matemáticas obtenidos por Galileo, Descartes y Newton habían proporcionado al proyecto ilustrado un paradigma de explicación: el mecanicismo, que coincidía con las pretensiones racionalistas de este proyecto. Parecía que todo podía ser explicado a través de la facultad de la razón, que todo debía ser criticado por esta facultad y que el tribunal último que decidía en cuestiones de incertidumbre era la razón misma. Sin embargo, la facultad de la razón parecía tener inmunidad ante sus propias pretensiones y capacidades. Jacobi se da cuenta de que los ilustrados tenían hacia la razón una fe ciega. Esta fe en la razón provenía de la creencia que tenían en sus capacidades, que dicha facultad era capaz de justificar por sí misma todas las verdades fundamentales del

³¹ Beiser (2000), p. 19.

³² Beiser (2000), p. 19.

sentido común, la moralidad y la religión.³³ Otra de las creencias del proyecto ilustrado era la de considerar a la razón como una facultad universal³⁴ e imparcial. Dicha consideración fundamentaba gran parte de las pretensiones de su proyecto, ya que sólo si se consideraba que la razón era una facultad que lograba obtener sus verdades a través de juicios objetivos, imparciales y universales, que no dependían de una cierta cultura, sociedad o época para formularse y comprenderse, podía conservar su autoridad y autonomía como capacidad rectora. Jacobi se da cuenta de los problemas que acarrea el concepto de razón manejado por los ilustrados. Sin embargo, no fue el primero en identificar y en hacer públicas las críticas a dichos problemas. Dentro de esta línea podemos identificar la importancia de los pensamientos de Rousseau, Pascal y Hume. Jacobi conocía la obra de estos pensadores y la importó a Alemania, en este sentido Beiser sostiene que “(Jacobi) repitió el argumento provocativo de Pascal de que la razón, si no es ayudada por la revelación, conduce al escepticismo; y trabajó, aunque en forma epistémica, la tesis radical de Rousseau de que las artes y las ciencias hicieron más por corromper la moral que por mejorarla.”³⁵

En cuanto al pensamiento de Hume, Jacobi dedicó su principal obra a señalar su influencia, lo cual analizaré en el segundo capítulo. La serie de críticas que el proyecto ilustrado iba acumulando debilitaron la fe en la autoridad de la razón a finales del siglo XVIII. Por un lado, si se daba un seguimiento exhaustivo al criticismo racionalista se caía en un escepticismo, por otro lado, el modelo mecanicista que se había adoptado de las ciencias naturales parecía conducir a un materialismo. El escepticismo era una consecuencia intolerable para la ilustración ya que conllevaba el poner en duda la

³³ Beiser (1987), p. 46.

³⁴ Beiser (1987), p. 8.

³⁵ Beiser (1987), p. 47.

existencia del mundo externo, de otras mentes e incluso de nosotros mismos. Por otro lado el materialismo debilitaba e incluso imposibilitaba la creencia en la libertad y la inmortalidad del alma.³⁶ Los problemas que acarreaban estas caracterizaciones de razón compaginadas con los principios fundamentales de la ilustración parecían destrozar al proyecto ilustrado.

Como se mencionó en la sección anterior, Jacobi utilizó la declaración de spinozismo por parte de Lessing para iniciar sus críticas al proyecto de la *Aufklärung*. La declaración de spinozismo se interpretaba como una declaración de ateísmo del pensamiento de Lessing. Por otro lado, esta declaración llamaba la atención de otro gran representante de la *Aufklärung*: Moses Mendelssohn al evidenciar la falta de cercanía entre Lessing y él. Jacobi deseaba hacer públicas sus críticas a la filosofía ilustrada y a otros sistemas filosóficos. Por eso decide entrar en comunicación con Mendelssohn. Las críticas que realiza al proyecto ilustrado parten de las críticas que realiza al sistema de Spinoza. A los ojos de Jacobi, la filosofía leibniziana-wolffiana era tan fatalista como la filosofía de Spinoza,³⁷ con la diferencia que estos sistemas no seguían hasta el límite los principios críticos y mecanicistas que su pensamiento propugnaba. El escepticismo, ateísmo y fatalismo eran las consecuencias de sus críticas racionalistas llevadas al extremo.

Jacobi hizo una campaña abierta contra el fatalismo y contra todo lo que se le relacionara.³⁸ Además de las críticas que realiza al sistema de Spinoza, Jacobi critica al proyecto ilustrado por la visión de razón que tenían, la razón no es una facultad autónoma, depende de la fe/creencia (*Glaube*), de las motivaciones de los sentimientos y de las

³⁶ Beiser (1987), p. 18.

³⁷ Jacobi (1785), p. 236.

³⁸ Jacobi (1785), p. 189.

sensaciones para llegar a conocer cualquier cosa³⁹. Por otro lado, no puede decirse que la razón sea universal e imparcial ya que se desarrolla históricamente y con una relación intrínseca con la cultura en la que surge. Al señalar públicamente estos problemas Jacobi da un golpe rotundo a las pretensiones debilitadas del proyecto de la *Aufklärung*. Mendelssohn no logra dar una respuesta contundente a dichos problemas, en todo caso se podría decir que acaba concediendo a Jacobi parte de su argumento. La fe es algo que no puede erradicarse del conocimiento, al menos en algunos casos⁴⁰. Beiser identifica la muerte de Mendelssohn, el representante más significativo de la *Aufklärung*, con el final de las pretensiones racionalistas de la ilustración alemana en su versión racionalista metafísica⁴¹. Ahora explicaré cómo las críticas que realiza Jacobi al proyecto ilustrado prefiguran nociones centrales de su pensamiento.

1.6 Las dos críticas de Jacobi al concepto de razón de la *Aufklärung* en las *Briefe über Spinoza*

Las *Cartas sobre Spinoza* es un texto extraño y amorfo. Está compuesto por dos poemas de Goethe, los cuales se publicaron sin el nombre y el permiso del autor; la narración de la confesión del spinozismo por parte de Lessing; contiene un diálogo entre Spinoza y un interlocutor anónimo, en el cual se discuten algunas tesis spinozistas; cuarenta y cinco tesis

³⁹ En el siguiente capítulo desarrollaré la relación entre razón y fe/creencia.

⁴⁰ Beiser (1987), p. 100.

⁴¹ Beiser (1987), p. 75.

que pretenden resumir el pensamiento de Spinoza; una carta de Mendelssohn y una serie de párrafos donde Jacobi expone de forma desordenada y sin claridad suficiente su pensamiento. La rareza de este texto hace que Mendelssohn lo describa, en una carta a Kant, como un monstruo que tiene por cabeza a Goethe, por torso a Spinoza y por pies a Lavater.⁴²

Una de las causas de la rareza de este texto es la prisa con la que Jacobi juntó el material para su publicación; como se mencionó en la segunda sección de este capítulo, Jacobi se apresura por publicar las *Briefe über Spinoza* al enterarse del plan que tiene Mendelssohn de publicar sus *Morgenstunden*. Sin embargo, parece haber otra razón detrás de la falta de sistematicidad y desarrollo argumentativo en este texto, elementos centrales en la mayoría de las obras filosóficas. Jacobi expresa claramente en este libro que se aleja de “(...) toda filosofía que hace del escepticismo perfecto una necesidad”⁴³, a su vez menciona que “(...) del fatalismo, inmediatamente concluye en contra del fatalismo y de todo lo conectado con él.”⁴⁴ Detrás de estas declaraciones reside un pensamiento crítico ante las filosofías imperantes de su época. La falta de desarrollo argumentativo responde a la crítica ante la noción de razón imperante de la época: los filósofos pretenden explicarlo todo desde posturas subjetivas y finitas, conceptualizar cada parte de la experiencia humana, subsumirla toda bajo principios de razón suficiente y producen por lo mismo interpretaciones absurdas de la realidad, como lo era, para Jacobi, el asumir una única substancia e identificarla con dios, a la manera de Spinoza.⁴⁵ Estos absurdos se evitarían,

⁴² di Giovanni (2009), p. 66.

⁴³ Jacobi (1785), p. 193.

⁴⁴ Jacobi (1785), p. 189.

⁴⁵ Jacobi (1785), p. 194.

según Jacobi, si se logra establecer la frontera entre lo inexplicable y lo explicable.⁴⁶ ¿Pero cuáles son esas cosas que son inexplicables para la razón y que deben ser aprehendidas de otra forma y más aún, en qué consiste esa otra forma de aprehensión que no puede ser equiparada a la demostración racional? Jacobi fija en las *Briefe über Spinoza* algunos de los temas centrales que desarrollará con más atención en otros escritos. Sin embargo, es a través de las críticas que lanza en este texto como se dan a conocer estos temas. Las críticas se dirigen a la filosofía de Spinoza y a la filosofía de la *Aufklärung*. La filosofía de Spinoza representa para Jacobi el epítome del determinismo. Este determinismo se equipara con un fatalismo y con un ateísmo, tal como se explicó con anterioridad. Por otro lado aquellos filósofos que pretenden explicarlo todo bajo el principio de razón suficiente, caen en problemas escépticos al confundir los principios abstractos de la explicación con los principios de la existencia.⁴⁷ La existencia no obedece a conceptos humanos y no puede ser explicada en su totalidad por los mismos. La realidad debe ser aprehendida inmediatamente, intuitivamente, a través de la fe/creencia. Estos problemas epistemológicos y morales darán la pauta para lo que Jacobi definirá como nihilismo, “una filosofía de la nada, para la nada que conduce a la nada”⁴⁸. A continuación explicaré cómo de las críticas que Jacobi realiza al concepto de razón se sigue el modelo de conocimiento que propone en las *Briefe über Spinoza*.

⁴⁶ Jacobi (1785), p. 194.

⁴⁷ di Giovanni (2010).

⁴⁸ Jacobi (1799), p. 508.

1.6.1 Primera crítica al concepto de razón, como principio de razón suficiente

Frederick Beiser señala en su libro *The Fate of Reason* que Jacobi realiza dos críticas al concepto de razón de su época. La primera crítica se refiere al uso de razón entendida como principio de razón suficiente. El principio de razón suficiente, en la lectura de Jacobi, señala que debe haber una condición o conjunto de condiciones para todo lo que acontece y que dada esa condición o conjunto de condiciones, el acontecimiento ocurre de forma necesaria.⁴⁹ Este principio es el que opera detrás de la serie infinita causal de la substancia única de Spinoza y es el mismo que se aplica en la visión mecanicista de las ciencias naturales, según Jacobi. Como mencioné con anterioridad, Jacobi observa en esta explicación la aplicación del principio de que “de la nada, nada sale”, aplicación que se traduce en concebir la realidad como parte de una única substancia infinita, ya que no puede haber un primer principio, porque tal y como Spinoza define a la substancia, no puede necesitar del concepto de otra cosa para formarse⁵⁰. Como contrapartida de esta explicación determinista, mecanicista, fatalista y atea, Jacobi plantea que la fe/creencia es una parte esencial en el conocimiento humano y que hay eventos que no tienen causas que los expliquen, como la libertad humana. Esta fe/creencia conlleva el problema de ser la traducción del término alemán *Glaube*, término que conlleva la connotación tanto de fe como de creencia. El problema que este término conlleva y sus implicaciones religiosas y humanas serán tratadas con más detenimiento en el segundo capítulo. Baste decir por el momento, que Jacobi utiliza este término de forma vaga y poco precisa en este texto y que serán las críticas que surjan ante la falta de claridad del mismo las que harán que en otros

⁴⁹ Beiser (1987), p. 83.

⁵⁰ Spinoza (1983), p. 5.

textos ahonde más en su significación. En lo que concierne a las *Briefe über Spinoza*, la fe/creencia de la que habla Jacobi es descrita como una certeza inmediata que se define como “la representación misma coincidiendo con la cosa representada”.⁵¹ Jacobi ahonda más en su explicación y pone ejemplos de este tipo de certeza inmediata: es a través de la fe/creencia como sabemos que tenemos un cuerpo, que existen otros cuerpos y otros seres pensantes fuera de nosotros. Poner en duda o intentar demostrar estas certezas que son intuitivas a través de argumentos racionales conduce a posiciones escépticas. Ya que al intentar buscar las razones detrás de una intuición se puede llegar a concluir que no tenemos evidencia suficiente para afirmar que nuestras representaciones son objetivas y corresponden a objetos externos, no sólo a representaciones de los mismos. Además, para Jacobi “la convicción a través de pruebas es certeza de segunda mano”⁵². Las pruebas sólo indican similitudes entre cosas de las que ya poseemos certeza. Esta certeza se refiere a los principios axiomáticos que parecen escapar del requisito del principio de razón suficiente. Por lo tanto, todo el conocimiento que se basa en fundamentos racionales, en pruebas argumentativas, tiene como base elementos de certeza inmediata que Jacobi define como elementos obtenidos por fe/creencia. Por lo que se describe en este texto, la certeza que tenemos de la existencia del mundo externo y de otras mentes no puede ser deducida racionalmente ya que no es obtenida de esta forma. Al intentar hacerlo se cae en explicaciones absurdas que tienden a reforzar un tipo de escepticismo, en vez de erradicarlo. En un pasaje central de este texto, Jacobi explica por primera vez una de las concepciones centrales de su pensamiento:

⁵¹ Jacobi (1785), p. 230.

⁵² Jacobi (1785), p. 230.

A través de la fe (*Glauben*) sabemos que tenemos un cuerpo, y que hay otros cuerpos y otros seres pensantes fuera de nosotros. ¡Una verdadera y maravillosa revelación! Ya que de hecho sólo sentimos nuestro cuerpo, como constituido en esta forma o en otra; pero al sentirlo, nos volvemos conscientes no sólo de sus alteraciones, sino de algo completamente distinto a su vez, totalmente diferente de él, que no es ni mera sensación ni pensamiento; nos volvemos conscientes de *otras cosas existentes* y lo hacemos con la misma certeza con la que nos volvemos conscientes de nosotros, ya que sin el *Tú*, el *Yo* es imposible. Por lo tanto, obtenemos toda representación, *simplemente a través de modificaciones que adquirimos*; no hay otra forma para la cognición real, ya que cuando la razón da luz a *objetos* estos tan sólo son quimeras. (Jacobi, 1785, p. 231, [p. 211, Vol. 4])

A través de una certeza inmediata dada por una sensación corpórea que obtiene su validación por medio de la fe/creencia, sabemos que tenemos un cuerpo pero al mismo tiempo nos damos cuenta de la existencia de otros cuerpos externos. La fórmula de que no puede haber un “yo sin un tú”, será central para el pensamiento de Jacobi y fijará su postura intersubjetiva. Necesitamos de un otro para establecernos como individuos. Es a través de la conciencia de la diferencia ante lo otro, con respecto a nuestro cuerpo, como fijamos los límites de nuestra individualidad. Esta postura marca una ruptura con la aplicación del principio de razón suficiente si reconoce la validez de la certeza de las sensaciones. La voluntad y el libre albedrío del sujeto que se antepone a un otro también serán indispensables en la visión de Jacobi ante los límites del principio de razón suficiente. Ante la realidad del mundo externo y de nuestro cuerpo, no parece haber inducción racional, al menos no en lo que concierne a la explicación de nuestra certeza sobre dichas existencias. Si se intenta dar algún tipo de explicación deductiva se cae en quimeras metafísicas, como

concepciones de la realidad en las que la libertad humana no tiene cabida, que intentan reducir a principios demostrativos algo que es obtenido por medio de la fe/creencia. Es de estas filosofías de las que Jacobi se aleja.

Esta visión de la realidad y de la consciencia que se tiene de ella parece plantear un realismo. Sin embargo, las caracterizaciones que se dan del mismo son pocas y difusas en este texto. Las críticas que se le pueden hacer al concepto de fe/creencia y de realidad aquí brevemente explicados se discutirán con detenimiento en el siguiente capítulo. Sin embargo, es importante señalar cómo en la definición de Jacobi de *Glaube* conviven dos connotaciones de creencias indemostrables: por un lado para Jacobi se tiene fe en las creencias indemostrables, cuando se habla de un principio autoevidente y axiomático. Por otro lado se tiene fe en el tipo de creencia indemostrable que no puede ser verificable o que es incierta.⁵³ El uso extendido del término fe que aplica Jacobi hace que su concepto pueda ser utilizado para explicar tanto nuestra certeza con respecto a la existencia del mundo externo, de otras mentes, de principios racionales axiomáticos, como de conceptos religiosos, sobre todo del concepto de una causa personal e inteligente creadora del mundo. Los problemas que acarrea la expansión deliberada de este término serán explicados en el segundo capítulo.

1.6.2 Segunda crítica al concepto de razón y la epistemología de la acción

La segunda crítica que Jacobi realiza al concepto de razón de su época se refiere a una de las caracterizaciones de la razón ilustrada: que la razón es universal, imparcial y autónoma. La crítica que realiza Jacobi a esta conceptualización de la razón tiene como resultado un

⁵³ Beiser (1987), p. 90.

tipo diferente de filosofía y una forma distinta de concebir la adquisición de conocimiento en el ser humano. Como se mencionó con anterioridad, Jacobi fija su postura ante las filosofías que hacen del “escepticismo perfecto una necesidad”. Sin embargo, pareciera que ante sus críticas ningún tipo de filosofía es posible. No considero que ese sea el caso, pero el tipo de filosofía que propone Jacobi es muy diferente a la filosofía visualizada por el proyecto de la *Aufklärung*. En principio establece una relación entre la filosofía y su contenido que se basa en una concepción histórica:

¿Y la filosofía viva puede ser otra cosa que historia? Como son los objetos, así son las representaciones; como son las representaciones, así son los deseos y las pasiones; como son los deseos y las pasiones, así son las acciones; como son las acciones, así son los principios y todo el conocimiento. (Jacobi, 1785, p. 239, [pp. 234-235, Vol. 4])

Esta visión de filosofía propone una nueva relación entre los deseos, las pasiones y la razón: “no es el caso que la razón gobierne nuestros intereses y deseos, dice Jacobi; más bien, nuestros intereses y deseos gobiernan a nuestra razón.”⁵⁴ La semejanza con las ideas de Hume en este punto es evidente y por lo mismo titulará su obra más importante con el nombre del filósofo escocés. Como son nuestros intereses y nuestros deseos los que gobiernan nuestras acciones y el conocimiento necesita de la acción humana para llegar a conocer cualquier cosa, la filosofía debe abocarse a estudiar lo que acontece en la época y en la cultura a la que pertenece:

La filosofía no puede crear su materia; esta última está siempre ahí, en la historia contemporánea, o en la historia del pasado. Nuestro filosofar sobre la historia pasada será incompetente si esta historia contiene experiencias que no podemos repetir. Nuestro juicio

⁵⁴ Beiser (1987), p. 86.

sólo es confiable cuando está dirigido a cosas que yacen frente a nosotros. Cada época puede observar lo que yace frente a ella; puede analizarlo, comparar sus partes, ordenarlas, reducirlas a los principios más simples, hacer la corrección de estos principios, volverlos cada vez más claros y más relevantes, y su fuerza más efectiva. Y así como cada época tiene su propia verdad, el contenido de la cual es como el contenido de la experiencia, también tiene su propia filosofía viva que muestra *en progreso* el patrón de conducta dominante de la época. (Jacobi, 1785, p. 239, [pp. 236-237, Vol.4])

La filosofía viva de una determinada sociedad y su modo de pensar procede, para Jacobi, de la historia y forma de vida de dicha sociedad. Esta historia y esta forma de vida se plasman en las instituciones y leyes que una comunidad crea. La importancia que pone Jacobi en la acción humana como constitutiva del carácter, de la personalidad y del conocimiento humano es tal que se puede ver en su pensamiento una epistemología basada en la acción:

Así sostengo y seguiré sosteniendo: No nos creamos ni nos instruimos a nosotros mismos; no somos en ninguna forma *a priori*, ni podemos saber o hacer nada *a priori*, o experimentar cualquier cosa sin....*experiencia*. Nos encontramos situados en esta tierra y así como nuestras acciones llegan a ser aquí, así ocurre con nuestra cognición; como resulte ser nuestro carácter moral, así será nuestra intuición de todas las cosas relacionadas con él. Como el corazón, será la mente; y como la mente, será el corazón. El hombre no puede lograr ser sabio, virtuoso, o piadoso a través de la razón: debe ser *movido* a ello, y a la vez *moverse* a sí mismo; debe estar orgánicamente dispuesto a ello, y *disponerse* él mismo. Hasta ahora ninguna filosofía ha sido capaz de alterar esta poderosa economía. Ya es tiempo de que empecemos a adaptarnos a ella

de forma obligada y dejemos de lado el querer inventar lentes que nos permitan ver sin ojos—
¡e incluso mejor! (Jacobi, 1785, p. 237, [pp. 230-232, Vol.4])

La epistemología de la acción que propone Jacobi, invierte la relación establecida entre voluntad y conocimiento. Para Jacobi, es la voluntad la que dirige nuestras acciones y sólo a través de estas acciones es como el hombre llega a conocer algo o adquirir un carácter. Para Jacobi, el camino al conocimiento es un camino misterioso, que no se da por vía del silogismo ni por vía del mecanicismo.⁵⁵ Sin embargo, este camino misterioso está marcado por las acciones y no solamente por la razón. Este giro que propone Jacobi, marca la importancia que le da al concepto de voluntad, al hecho de que todo acto que se realiza en libertad debe proceder de una voluntad que dé origen a dicha acción y que sólo puede explicarse a través de la apelación a dicha facultad. El pensamiento que surge de estar en el mundo proviene para Jacobi de una reflexión posterior a las acciones que realizamos en él. Buscar objetos o principios que puedan ser conocidos con independencia de la experiencia que tenemos de ellos es un intento vano para Jacobi. El conocimiento sólo puede provenir de cosas que yacen frente a nosotros y de las cuales establecemos principios de ordenación y de clasificación. Por estas razones, la labor filosófica sólo puede ser una labor histórica, ya que las experiencias cambian con el paso de los años y con las diferencias culturales que existen entre distintas comunidades. La labor de la razón acaba siendo la de “controlar, organizar y dominar nuestro entorno para conseguir la sobrevivencia de la especie.”⁵⁶ Esta voluntad de sobrevivencia es la que mueve al ser humano a racionalizar el mundo en el que vive. Querer usar la razón para explicar cosas que son inexplicables es lo que Jacobi identifica como el error de los filósofos. Para Jacobi, una de las labores del ser humano

⁵⁵ Jacobi (1785), p. 249.

⁵⁶ Beiser (1987), p. 86.

implica conocer la frontera entre lo que es incomprendible (a través de la vía del silogismo) y lo que no lo es.⁵⁷ Lessing responde a esta afirmación diciéndole que es imposible determinar dicha frontera y que con su pensamiento sólo se da paso a obscurantismos y fantasías. Para Jacobi dicha frontera está establecida, sólo debe descubrirse. En cuanto a las fantasías, para Jacobi, son los filósofos los que viven entre ellas ya que se enamoran de un tipo de explicación y aceptan cualquier consecuencia que infieran de sus postulados, incluso “si uno debe caminar de cabeza”.⁵⁸

Las concepciones que sostiene Jacobi del conocimiento y de la filosofía son problemáticas y, desgraciadamente, poco desarrolladas por él. Dichas concepciones responden a las críticas que realiza al pensamiento de su época, a la importancia que él otorga a la voluntad como característica esencial del ser humano y al problema que ve en el abuso de la explicación racional, lógica y sistemática dentro de la filosofía. Su pensamiento tal y como fue explicado en este capítulo aún plantea los problemas de intentar resolver la relación que existe entre la fe/creencia y la razón. Sobre todo el problema de intentar dar una explicación detallada de lo que implican dichos términos. Con todo, las críticas a su pensamiento no faltan y será cuestión del siguiente capítulo, plantear algunas de ellas.

1.7 Consideraciones finales

Las *Cartas sobre Spinoza* es un texto en el que la falta de claridad y de profundidad sobre ciertos temas ocasiona una serie de malinterpretaciones. Sin embargo, el objetivo del mismo es claro: criticar la concepción de razón del proyecto ilustrado alemán. Esta crítica

⁵⁷ Jacobi (1785), p. 195.

⁵⁸ Jacobi (1785), p. 195.

se basa en dos concepciones de razón, por un lado la razón entendida como principio de razón suficiente, la concepción de que todo evento tiene una causa o razón. Y por otro lado, la razón comprendida como facultad, autónoma, universal e imparcial. Jacobi considera que esta visualización de la razón produce un conflicto con la pretensión de la razón ilustrada de fundamentar las creencias de la religión, la política, la moral y el conocimiento. En vez de fundamentarlas esta visión razón dificulta la sustentación de las mismas.

Para Jacobi, el exponente más congruente de esta visión de razón es Spinoza. La substancia única de Spinoza cumple con el requisito del principio de razón suficiente e integra la visión de una cadena infinita de causalidad en la que no existe un primer principio y que no exige de otro concepto para su comprensión. El determinismo es lo que resulta de esta visión. Pero dicho determinismo conduce a un fatalismo, según Jacobi, ya que la voluntad humana se convierte en un elemento más de la cadena causal infinita y en una mera observadora de las acciones que el sujeto realiza. La libertad no puede tener cabida en esta visión del mundo. Al considerar que esta substancia infinita es dios, Jacobi considera que la visión es ateísta en el sentido de que cancela la posibilidad de sustentar un dios personal y trascendente.

Jacobi propone la integración de la fe/creencia a la idea de razón. La intuición de la fe/creencia debe proporcionar los elementos que la razón, por sí misma, no puede obtener. Sin embargo, en este texto es ambigua la visión de fe/creencia que postula. Por lo mismo fue acusado de irracionalismo ante la publicación de las *Cartas sobre Spinoza*. En el siguiente capítulo explicaré la forma en que desarrolla el concepto de fe/creencia en su obra *David Hume* y la relación que dicho concepto guarda con su concepción particular de razón.

2. Glaube: fe y creencia a la base de la razón humana

En este capítulo explicaré el concepto *Glaube* (fe/creencia) que Jacobi postula a lo largo de su obra, sobre todo tal y como lo presenta en su obra *David Hume sobre la fe o idealismo y realismo, un diálogo*. Para explicarlo, hablaré sobre la manera en que afirma en esta obra que dicho concepto guarda similitud con el concepto de creencia utilizado por Hume. Al considerar la semejanza y diferencia con dicho concepto, hablaré sobre la cercanía entre su concepto de creencia y dicho concepto en Thomas Reid. A su vez, explicitaré a qué se refiere la frase de Jacobi de que no puede haber un yo sin un tú. Esta frase me permitirá explorar la concepción de realismo en la obra de Jacobi. Dicha concepción la utilizaré para dar una idea más cabal de la visión de razón en su pensamiento. Finalizaré este capítulo reconsiderando algunos de los puntos centrales de la visión religiosa en Jacobi.

2.1 Glaube: fe/creencia, un concepto polisémico

El término alemán que Jacobi utiliza a lo largo de su obra para referirse al concepto de fe y creencia es *Glaube*. Esta palabra alemana tiene el problema, o la ventaja, según se le quiera ver, de connotar los dos términos. Al hacer una comparación entre las definiciones y etimologías de los términos en español, en inglés y en alemán se pueden apreciar distintas cosas⁵⁹. Primero, es claro que los términos *fe* y *faith* tienen su origen etimológico en la

⁵⁹ Para realizar este breve análisis se consultaron las siguientes entradas en los siguientes diccionarios: Diccionario de la Real Academia Española en línea, “creencia” “creer”, “fe”. Oxford Dictionary of English, 2nd edition, 2010, “belief”, “believe”, “faith”. Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Editorial Gredos, 1984, “creer”, “fe”. Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprachen, Walter de Gruyter & Co., 1960, “Glaube”. Online Etymology Dictionary, “belief”, “believe”, “faith”.

palabra latina *fides*, cuyo significado connota: confianza, crédito y creencia⁶⁰. Por otro lado el término *Glaube*, en su connotación de aseveración de la existencia de Dios, procede del término latino *credere* y se identifica el comienzo del uso de este término con la traducción de la Biblia realizada por Lutero⁶¹. Sin embargo, en su connotación de confianza parece proceder del término alemán antiguo *leubh* que después evolucionó al término alemán *Liebe*: amor, afecto y deseo⁶². En el caso de la palabra castellana *creencia*, la etimología nos remite a la palabra latina *credere*⁶³. Y de forma curiosa, al menos a mi parecer, la palabra *belief* que denota creencia en inglés nos remonta en su origen etimológico a la palabra *Glaube*⁶⁴. Este feliz descubrimiento permite reconsiderar como atinada la utilización de este término por parte de Jacobi para denotar el término “belief” utilizado por Hume en sus *Investigaciones sobre el conocimiento humano*. Al principio de esta investigación, veía la elección del término *Glaube*, por parte de Jacobi, como una artimaña alevosa que pretendía hacer uso de la polisemia del mismo para justificar sus pretensiones religiosas. Aunque sigo considerando que el uso del término permite a Jacobi un uso extremadamente amplio y quizás engañoso de lo que denotan las palabras confianza y fe, considero que la traducción del término *belief*, utilizado por Hume puede ser traducido por el término alemán *Glaube*. Una cosa muy distinta es aceptar que la significación que realiza Jacobi del término *Glaube* coincida con la caracterización de *belief* que realiza Hume, pero eso se discutirá más adelante.

⁶⁰ DRAE, “fe”, Oxford Dictionary of English, “faith”.

⁶¹ Etymologisches Wörterbuch der Deutschen Sprachen, Walter de Gruyter & Co., 1960, “Glaube.”

⁶² Online Etymology Dictionary “belief”,

http://www.etymonline.com/index.php?allowed_in_frame=0&search=belief&searchmode=none

⁶³ Diccionario de la Real Academia Española en línea, “creer”, Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico, Editorial Gredos, 1984, “creer”.

⁶⁴ Oxford English Dictionary, “belief”, “believe”, Online Etymology Dictionary “belief”.

Por otro lado, se encuentran los problemas de las definiciones de estos conceptos. Si se analizan las definiciones de las palabras *creencia*, *fe*, *belief* y *faith*, se encuentra uno con que la distinción entre dichos términos es vaga. Por un lado el término *fe* es definido por la Real Academia Española en una de sus acepciones como un conjunto de creencias. Si bien es cierto que el asentimiento o creencia que connota el término *fe* parece ser sobretudo de carácter religioso, el término *creencia* también puede llegar a connotar dicho significado, tal como especifica de nuevo la RAE. Ambos términos connotan el asentimiento que se le da a algo que se toma por verdadero sin que se presenten pruebas para ello. De la misma forma, ambos términos remiten al término *confianza*. Toda esta disertación etimológica y semántica realizada por una persona lego en el tema, la realicé con el propósito de mostrar que incluso con el uso de los distintos términos: *creencia* y *fe*, de forma separada para connotar distintas acepciones, se encuentra uno con el problema de los límites de la significación e interpretación de los mismos. Por lo anterior he decidido utilizar a lo largo de esta tesis la expresión *fe/creencia* para significar lo que Jacobi denominó como *Glaube*. Decidí no optar por el uso de los dos términos porque considero que no es posible separar dos usos del término *Glaube*, uno en su acepción de *fe* y otro en su acepción de *creencia*, en la obra de Jacobi. Considero que Jacobi hace un uso del término que involucra distintas acepciones del mismo pero que no es posible establecer que una acepción se refiera a lo que nosotros entendemos por *creencia* y otra a lo que consideramos *fe*. En todo caso se debería traducir el concepto *Glaube* en la obra de Jacobi por el concepto de *fe* o el concepto de *creencia*. Sin embargo, considero que es importante tener en cuenta que la palabra connota los dos significados y que eso enriquece el concepto del que hace uso Jacobi y a la vez lo vuelve problemático. Sin embargo, intentaré ser muy clara sobre la connotación que da Jacobi al mismo en cada parte de su interpretación.

2.2 La estructura y forma de la obra *David Hume*

La obra de Jacobi, *David Hume sobre la fe o idealismo y realismo, un diálogo*, a la cual me referiré en adelante como el *David Hume*, está escrita, como su nombre lo delata, en forma de diálogo. La conversación se da entre Jacobi y un amigo cuya identidad nunca nos es revelada. Este amigo servirá como cómplice de las ideas de Jacobi ya que la contraargumentación que ofrece a dichas ideas es escasa y breve. La acción del diálogo acontece en los aposentos de este último. Su amigo le pregunta si está enfermo, ya que Jacobi sigue en pijama, a lo que Jacobi responde que no, que se encuentra leyendo reflexiones sobre fe/creencia (*Glaube*). El libro que Jacobi lee son las *Investigaciones sobre el conocimiento humano* de Hume. Este diálogo, el *David Hume*, que Jacobi declara al final de su vida como inconcluso⁶⁵ es la declaración más acabada de su pensamiento filosófico. El que su obra más importante esté escrita en forma de diálogo nos revela mucho sobre el tipo de pensamiento que Jacobi propone ya que su particular estilo de escritura está completamente relacionado con la visión de filosofía que tiene, tema que desarrollaré en el siguiente capítulo.

Esta obra fue concebida en su origen como tres obras independientes. La primera obra debía tratar el tema de David Hume y la relación que guarda su concepto de creencia con respecto al término fe/creencia de Jacobi. La segunda, que debía llamarse *Idealismo y*

⁶⁵ Jacobi (1815), pp. 298-299. Esta declaración sobre el carácter inconcluso de su obra se encuentra en una nota que añade el propio Jacobi a la segunda edición del *David Hume*. Esta segunda edición que fue impresa en 1815 contiene además un prólogo, que no se incluye en la primera edición, y que funciona, a su vez, como prólogo de la obra completa de Jacobi. En este prólogo, Jacobi comenta que considera inconcluso el diálogo ya que cuando lo escribió no había hecho la distinción entre las palabras entendimiento y razón. La nueva caracterización que hace del término razón, como facultad para conocer lo suprasensible, es extremadamente problemática y confusa, por lo que resulta difícil de compaginar con la visión de razón predominante en la mayoría de sus obras. Por lo mismo decidí enfocarme en la primera edición del diálogo.

realismo, pretendía explicitar la teoría realista de Jacobi. La tercera obra llevaría el título de: *Leibniz, o lo referente a la Razón*, sin embargo, las tres obras acabaron convirtiéndose en el *David Hume*⁶⁶.

2.3 Fe ciega opuesta a una fe/creencia

Para dar pie a la razón de su diálogo, Jacobi comienza comentando con su compañero de plática, algunas de las críticas que recibió su obra las *Cartas sobre Spinoza*. Tal y como es presentada la misma a través de estas críticas, su propuesta no puede ser más que la postulación de una fe ciega y religiosa que pretende anteponerse a la razón ilustrada de la *Aufklärung* de usar la razón para evitar los dogmas de la religión. Bajo dicha caracterización, la obra de Jacobi no merecía ser tomada en serio ya que era el producto de un fanático religioso (*Schwärmer*). Jacobi responde esta crítica ofreciendo su muy particular definición de fe ciega: “Yo: ¿Qué es la fe ciega⁶⁷? ¿Acaso es algo distinto al asentimiento basado en apariencias externas, sin razón o intuición genuina?—¿Hay algo que te haga dudar?” (Jacobi (1787), p. 262 [p. 137, Vol. 2]) Esta definición le permite a Jacobi proceder a explicar por qué su fe/creencia no puede ser equivalente a una fe ciega. La clave para ello está en lo que Jacobi entiende por intuición genuina y que nos explicará más adelante.

Para comenzar a explicar su teoría sobre el concepto de fe/creencia, Jacobi procede a interrogar a su amigo sobre la creencia o conocimiento que éste tiene acerca del hecho de

⁶⁶ Jacobi (1787), p. 255.

⁶⁷ Los términos en alemán que utiliza Jacobi son “blinder Glaube”.

que Jacobi está sentado frente a él. Si en realidad “sabe” que Jacobi está sentado ahí y no tiene la más mínima duda al respecto, entonces será capaz de explicarle a Jacobi la argumentación que le permite afirmar eso. La argumentación que su amigo le presenta va de la siguiente manera: primero se da una sensación, luego se da cuenta de que un sujeto externo (Jacobi) es la causa de dicha sensación. Al unir la sensación con la causa que corresponde al sujeto externo, se forma una representación que equivale a lo que el amigo considera es Jacobi sentado enfrente de él.⁶⁸ Jacobi rechaza su argumentación diciendo que no entiende nada y que un realista como él, el amigo, no puede postular algo en lo que claramente se ve que lo que está en duda es la validez misma de la evidencia sensible. El amigo argumenta que la certeza que tiene de dicha evidencia sensible es una “certeza inmediata”, como la certeza que tiene de su propia existencia⁶⁹. Jacobi utiliza esta certeza introducida por su amigo para comenzar su propia definición y la defensa de su término fe/creencia.

2.4 Fe/creencia al estilo de la creencia de David Hume y de Thomas Reid

Jacobi retoma algunas de las afirmaciones que hace en sus *Cartas sobre Spinoza* y explica bajo qué términos introduce en dicha obra su concepto de fe/creencia. “*Si todo asentimiento a la verdad no derivado de fundamentos racionales es fe, (dado que esta oposición entre cognición racional y fe había sido aducida por el propio Mendelssohn)*, entonces cualquier convicción basada en fundamentos racionales debe derivarse de la fe y recibir de la fe su

⁶⁸ Jacobi (1787), pp. 264-265.

⁶⁹ Jacobi (1787), p. 265, [p. 145, Vol. 2].

fuerza.”⁷⁰ Dicha interpretación proviene de uno de los dos aspectos en los que Jacobi basa la caracterización que hace de su término fe/creencia. Primero tenemos la caracterización que parte de establecer que todo razonamiento parte de principios auto-evidentes o axiomáticos, que no admiten prueba alguna. Bajo esta caracterización se debe reconocer que todo razonamiento parte de algún tipo de fe o creencia en dichos postulados ya que no admiten explicación demostrativa racional. Podemos denominar esta caracterización como inferencial, ya que se utiliza al realizar una inferencia. Sin embargo, hay otra caracterización para dicho uso del término fe/creencia: para hablar del asentimiento que se le da a cosas que son inciertas o indemostrables, como la existencia de Dios.⁷¹ Esta caracterización es en un sentido psicológica ya que toma en cuenta una convicción interna. La confluencia de los términos fe y creencia en su concepto de *Glaube* será de gran utilidad para Jacobi al momento de identificar principios axiomáticos con teorías que no pueden contener la misma evidencia necesaria. Los problemas de lo mismo se verán más adelante.

Ante la petición de su amigo por las razones por las que usa el término fe/creencia, Jacobi aduce a algo “mejor” que razones:

“Yo: ¡Mis razones! Tengo algo mejor y no tan fácilmente contraatacado o simplemente ignorado como razonamientos. Tengo una *Autoridad*. Los reproches amargos que acabo de leer deben ser descargados en los hombros de mi buen David Hume. Le dejo a él la tarea de lidiar con la lógica y el entendimiento, de encontrar el camino de vuelta a las primeras reglas del uso de la razón. También le dejo a él, la tarea de responder a los cargos de *kendoxia* (opiniones vacuas), de jugar con palabras, de ser un fuelle, de levantar polvo ennegecedor y sin sentido, pero sobre todo le dejo lidiar con la sospecha de que su intención es reducir imperceptiblemente todas las cosas a cuestiones de fe en los dogmas positivos de la religión. Porque no hay ninguno de estos asuntos que no lo trate a él directamente, ya que no sólo hace uso de la palabra “fe” en el mismo sentido que el mío, sino que deliberadamente insistió en ella con tal de confirmar que es la palabra correcta para lo que intentaba decir; la *única* que podía ser apropiadamente usada. (Jacobi, 1787, p. 267, [pp. 149-151, Vol. 2])

⁷⁰ Jacobi (1787), p. 265, [p. 145, Vol.2].

⁷¹ Beiser (1987), p. 90 y di Giovanni (2009), p. 91.

En esta cita observamos la manera en que Jacobi pretende librarse de las acusaciones hechas a su persona por el uso del término fe/creencia en las *Cartas sobre Spinoza*. Las acusaciones de irracionalismo y de postular opiniones vagas, asume Jacobi, no deben ser realizadas a él sino a la posición de Hume, ya que lo que Jacobi hace es utilizar el término de fe/creencia en la misma forma en que es utilizado por el filósofo escocés. De esta manera Jacobi introduce la creencia de Hume y la identifica con su postura de fe/creencia. Jacobi utiliza un argumento de autoridad de forma irónica, intentando llamar la atención sobre el hecho en que las teorías filosóficas algunas veces son aceptadas más por el renombre de quien las postula que por la solidez de la argumentación que las sostienen. Más allá del problema implícito en cualquier argumento que se base simplemente en la autoridad, uno puede preguntarse qué tipo de similitud existe entre el concepto de creencia de Hume y el concepto de fe/creencia de Jacobi. Por un lado tenemos la explicación que da Hume de su concepto creencia:

Creencia es el nombre correcto y verdadero de este sentimiento y nadie tiene dificultad en conocer el significado de aquel término porque, en todo momento, el hombre se está percatando del sentimiento que representa. Quizá no sea inoportuno intentar una *descripción* de este sentimiento con la esperanza de que, de esta manera, podamos llegar a alguna analogía que permita una explicación más lograda de él. Digo, pues, que la creencia no es sino una imagen más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar. Esta variedad de términos, que puede parecer tan poco filosófica, sólo pretende expresar que el acto de la mente, que hace que las realidades o lo que tomamos por tales no estén más presentes que las ficciones, determina que tengan mayor peso en el pensamiento y les confiere un influjo mayor sobre las pasiones y la imaginación. (Hume, 2004, p. 82)

Dicha descripción de la creencia en Hume nos permite identificar dos características de la misma que Jacobi adscribe a su propia interpretación: que es un sentimiento y que

proporciona imágenes más vívidas e intensas que la imaginación. Sin embargo, la conclusión escéptica que Hume obtiene de su concepto de creencia para afirmar que no se puede postular ningún tipo de conocimiento basado meramente en ella, es una conclusión que Jacobi no acepta y que incluso ignora. Jacobi, utiliza la caracterización de creencia de Hume como un sentimiento de una particular vivacidad para sacar la conclusión contraria: las creencias que nos proporcionan los sentidos poseen una certeza inmediata que se traducen en las imágenes vívidas e intensas de las que hablaba Hume.⁷² Más aun, Jacobi se sirve del tipo de análisis lingüístico que realiza Hume en sus *Investigaciones* para justificar el uso que hace de la palabra “revelación” en las *Cartas sobre Spinoza* y que utiliza para describir la forma en que el mundo exterior nos es dado a conocer: “Yo: Pero, ¿hay necesidad de ejemplos especiales o testimonios para algo que el uso general del lenguaje garantiza? Ordinariamente decimos en alemán que los objetos se nos revelan⁷³ a través de los sentidos; y la misma expresión se encuentra en francés, inglés, latín y en varios otros idiomas.”⁷⁴

Por otro lado, en esta obra Jacobi hace mención a la forma en que Thomas Reid, el crítico escocés de Hume perteneciente a la escuela escocesa del sentido común, utiliza el término creencia para hablar de la certeza que tenemos de los objetos externos. “Yo: Lee ahí en la página 182, ‘Él (Reid) distingue la *Concepción* de la *Percepción*, que tal vez quedaría mejor como *Sensación*, ya que de acuerdo a su definición es la representación de una cosa *asociada con la creencia en su objeto externo*’.” (Jacobi, 1787, p. 266, [p. 147, Vol.2]) Dada la aceptación e influencia de la filosofía del sentido común en Alemania es

⁷² Beiser (1987), p. 91.

⁷³ La palabra en alemán utilizada por Jacobi es *offenbaren*.

⁷⁴ Jacobi (1787), p. 272, [pp.164-165, Vol.2].

innegable la influencia que Thomas Reid tuvo sobre el pensamiento de Jacobi.⁷⁵ Al leer un poco sobre el pensamiento de Reid, uno podría incluso observar la influencia que el realismo de éste tuvo sobre el pensamiento de Jacobi. Desgraciadamente, Jacobi sólo menciona a Reid en su obra *David Hume* en este sentido, como alguien que reconoce el uso del término creencia para nombrar la forma en que cobramos conciencia de los objetos externos. Resulta innegable que Jacobi pretende al igual que Reid establecer una posición realista no escéptica, que explicaré en la siguiente sección, que coloca en la creencia la certeza inmediata necesaria para establecer la realidad de los objetos externos. Sin embargo, no ahondaré más en la relación que guarda el concepto de fe/creencia de Jacobi con el concepto de creencia de Reid porque, como mencioné arriba, la mención explícita que Jacobi hace de Reid en la obra que intento analizar es extremadamente corta e intentar hacer una comparación y análisis de las diferencias y similitudes entre ambos pensamientos implicaría basarme en similitudes que no son explícitamente señaladas por Jacobi⁷⁶.

El uso que Jacobi hace de términos acuñados por filósofos tan contrastantes como lo son David Hume y Thomas Reid para explicar su teoría realista que tiene a la base su concepto de fe/creencia, nos permite darnos una idea del carácter complejo de la misma. De Hume, Jacobi toma la referencia de la creencia como un sentimiento de particular vivacidad. De Reid, Jacobi toma el concepto de creencia con la interpretación de certeza inmediata. La consecuencia escéptica que Hume obtiene del término creencia es contrarrestada por el uso que Reid hace del término creencia en su obra, donde dicho escepticismo es contrarrestado. Por lo mismo su concepto de fe/creencia toma elementos de

⁷⁵ di Giovanni (2009), p. 30.

⁷⁶ Si se desea ahondar más en la relación que guarda el pensamiento de Jacobi, con el trabajo de Thomas Reid, recomiendo el artículo “Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant” de George di Giovanni y publicado en *Kant-Studien*, 88, pp. 44-58.

ambos filósofos y los integra en su propia visión del conocer humano. Sin embargo, es importante señalar que en este sentido el término fe/creencia de Jacobi, toma de estos pensadores sólo lo que atañe al término alemán *Glaube* en su acepción de creencia como la forma en que conocemos los objetos del mundo externo, es decir como una intuición certera. Los elementos de fe/creencia que servirán para explicar y sostener las peculiares nociones religiosas de Jacobi, serán producto de su propia interpretación y se explicarán más adelante.

2.5 “No puede haber un Yo sin otro.” La idea central del realismo en Jacobi

En una nota preliminar al *David Hume*, Jacobi establece que su postura es a favor del realismo y en contra del idealismo.⁷⁷ Tal postura, considera, se había establecido con suficiente claridad en las *Cartas sobre Spinoza*. Sin embargo, ante las críticas recibidas después de su publicación considera que es necesario redefinir en su obra *David Hume* su postura realista. Para hacerlo, Jacobi hace uso de los términos fe/creencia y revelación para explicar la forma en que tenemos un conocimiento inmediato de la realidad de los objetos externos que nos rodean. Su realismo se entiende como el reconocimiento de la realidad de las cosas independientes del acto de conocer⁷⁸. Dicha independencia se da con respecto al sujeto que los conoce y reconoce que la manera en que interactuamos con estos objetos nos permite obtener un conocimiento objetivo inmediato de su existencia. ¿Pero por qué Jacobi utiliza el término revelación y el término fe/creencia para explicar la forma en que percibimos los objetos del mundo exterior? Para Jacobi, una explicación racionalista que

⁷⁷ Jacobi (1787), p. 256.

⁷⁸ Abbagnano (2004), p. 894.

intenta dar cuenta de la forma en la que somos conscientes de la realidad externa, necesariamente debe dejar de lado elementos indispensables para el conocimiento humano, como la certeza que proviene de los sentidos y la importancia para la razón de los sentimientos y las intuiciones. Al hacer esto se identifican los requisitos de la explicación con los requisitos de la experiencia. Es decir, se toma por real lo que una representación intenta emular y se cree que al dar una explicación libre de contradicciones lógicas y que cumpla con el principio de razón suficiente se puede llegar a establecer la forma en que somos conscientes de la realidad, sin tener que recurrir a elementos que no logran incorporarse dentro de los principios racionales antes mencionados. Y es que en el momento en que uno intenta explicar deductivamente una experiencia intuitiva, se postulan teorías insostenibles como la teoría de la substancia única de Spinoza. De aquí procede la frase “*salto mortale*” que propone Jacobi a Lessing en su famosa plática. Para Jacobi, la mayoría de los filósofos, sobre todo los que se dedican a la metafísica, “caminan sobre sus cabezas” ya que pretenden comprobar la realidad del mundo externo a partir de deducciones. El “*salto mortale*” que Jacobi les propone es un salto que los traería de vuelta a caminar sobre sus pies, es decir, a reconocer que la realidad nos es dada de forma inmediata y no a través de inferencias.

La alternativa, a este modo racionalista de explicar la forma en que los objetos externos nos son dados, que propone Jacobi es un tanto problemática: por intuición conocemos que hay un mundo externo que tiene una realidad objetiva indiscutible. ¿Pero cómo obtenemos esta intuición? Identificando que somos un sujeto irreductible que logra su identidad propia al confrontarse con sujetos u objetos extraños de los cuales se distancia y se diferencia:

Él: ¡Veó la luz!—El objeto contribuye en igual medida para la percepción de la conciencia como la conciencia lo hace para la percepción del objeto. Experimento que soy y que hay algo fuera de mí en un único e indivisible momento; y en ese momento mi alma no es más pasiva con respecto al objeto que lo es con respecto a sí misma. No hay representación alguna, ninguna inferencia que medie esta doble revelación. No hay nada *en el alma* que medie entre la percepción de la actualidad fuera de ella y la actualidad en ella. Aún no hay representación alguna; éstas hacen su aparición sólo después, en la reflexión, como las sombras de las cosas que estaban presentes previamente. Siempre podemos referirlas de vuelta a lo real, de donde fueron tomadas, y que ellas presuponen; de hecho, debemos referirlas de vuelta cada vez que deseamos saber si son verdaderas.

Yo: ¡Lo tienes! Pero concentra tu completa atención una vez más, te lo ruego, y reúne tu ser en el punto de una simple percepción, para que cobres conciencia de una vez por todas (y estés completamente convencido por el resto de tu vida) que el *Yo* y el *Tú*, la conciencia interna y el objeto externo, deben estar presentes los dos al mismo tiempo en el alma, incluso en la percepción más primordial y simple—los dos en un solo flash, en el mismo instante indivisible, sin un antes o un después, sin ninguna operación por parte del entendimiento—en verdad, sin el más remoto inicio de generación del concepto de causa y efecto en el entendimiento. (Jacobi, 1787, p. 277, [pp.175-176, Vol.2])

Considero que es importante poner esta cita en su totalidad ya que nos permite darnos cuenta de la forma en que Jacobi desarrolla su teoría. Conforme lo mencionado al principio del capítulo, aquí se puede observar de qué manera su compañero de diálogo es un mero cómplice en el desarrollo de su argumento y es que, la mayoría de las veces, concuerda con lo dialogado y no ofrece mayor argumentación a lo expuesto por Jacobi. Por otro lado, al presentar su filosofía a través de un diálogo ahonda poco en lo que intenta comunicar. Cuando considera que la idea ha sido suficientemente explicada procede a dialogar sobre otro tema. Esto corresponde a la visión que tiene de filosofía y a su peculiar estilo y por lo mismo prefiero ahondar en esta cuestión con más detenimiento en el siguiente capítulo que lidiará específicamente con estas cuestiones. Más allá del estilo del mismo, este párrafo permite darnos una idea más completa de la forma en que presenta su realismo. Este realismo parte necesariamente del reconocimiento de la conciencia humana como momento

original y complejo de todo análisis. Pero, a su vez, dentro de esta aseveración se reconoce que dicho análisis versa sobre un objeto extraño a la conciencia que se presenta como contrapartida de la identidad de la misma. Esta conciencia no podría darse cuenta de su individualidad de no ser por el mismo objeto que intenta analizar. Todo esto nos es “revelado” en un mismo instante indivisible. El sentimiento que se obtiene al confrontarse con otros objetos y sujetos nos otorga la certeza indiscutible de la realidad distinta de lo que sentimos y nos proporciona la ratificación de nuestra propia existencia. Dicho sentimiento es corpóreo y su certeza inmediata proviene de la fe/creencia. De ahí que Jacobi proceda a afirmar que la base de este realismo se encuentra en la frase: “No puede haber un yo sin un tú”, ambos individuos se necesitan para obtener su identidad. Para Jacobi, tal y como nos presenta su teoría de fe/creencia es imposible argumentar más sobre algo que es aprehendido de forma inmediata. Los problemas de dicha teoría empiezan a vislumbrarse, pero antes de entrar en las críticas quisiera terminar de explicar lo que Jacobi pretende formular con su teoría de que no puede haber un yo sin un tú.

2.6 La acción como principio fundamental de la individualidad

Jacobi necesita un elemento adicional para completar su teoría realista: la acción. Si no fuéramos individuos agentes no habría manera de obtener la fricción necesaria para distinguir que lo que somos necesariamente es distinto de aquello con lo que entramos en contacto. La capacidad de acción de los individuos humanos es otro hecho indispensable para la teoría realista de Jacobi. El argumento de Jacobi se desarrolla de la siguiente

manera: los seres humanos somos seres capaces de intuir, juzgar y también de actuar⁷⁹. Al actuar reconocemos la conciencia inmediata que tenemos de nuestra existencia. Pero para realizar este reconocimiento, para poder decir que somos un “Yo”, necesitamos de un otro con respecto al cual nos diferenciamos. Aquél otro que es capaz de individuarnos es un “Tú”.⁸⁰

¿Y qué es ese otro que nos individua? ¿Un objeto, un sujeto? Jacobi parece reconocer que toda la realidad externa, compuesta de objetos y sujetos, es lo que nos proporciona los elementos necesarios para nuestra individualidad. Sin embargo, uno de los “sujetos” más importantes para este acto de individuación es dios. Aunque en esta parte no menciona aún nada de este otro “sujeto” es importante tenerlo en cuenta.

Por otro lado, ¿cómo contribuye el “otro” en la elaboración de nuestra individualidad? Para Jacobi, el otro no nos hace individuos, en tanto que dependamos de objetos externos para establecer nuestros límites corporales. Pero sí en tanto que estos límites son sentidos al entrar en contacto con objetos extraños a nuestro cuerpo. El doble momento de revelación del que nos habla Jacobi y que expliqué con anterioridad, establece que la intuición por la que cobramos conciencia de la realidad de nuestro yo, necesariamente asume el reconocimiento de una serie de sujetos y objetos extraños a nuestro cuerpo. Para Jacobi, uno no puede asumir la realidad de su individualidad sin reconocer al mismo tiempo que ella pasa por la diferencia con respecto a otros objetos y el reconocimiento de su realidad. La diferencia viene marcada en la frase “No puede haber un Yo sin un Tú”. A diferencia de una posición idealista al estilo de Berkeley, Jacobi considera que las sensaciones que obtenemos de los objetos que nos rodean llevan consigo

⁷⁹ Jacobi (1787), p. 290.

⁸⁰ di Giovanni (2009), pp. 92-93.

la certeza inmediata de su realidad y que por lo mismo son percepciones, en el sentido de la palabra alemana *Wahrnehmung*, que significa tomar (*nehmen*) algo por verdadero (*wahr*)⁸¹. Esta intuición de la realidad externa para Jacobi no puede ser demostrada racionalmente ya que a su base se encuentra la fe/creencia. Esta intuición por medio de la fe/creencia también es una intuición corpórea en tanto que dicha capacidad es definida como un sentimiento. La intuición certera parece consistir en la relación inmediata que se da entre el sujeto cognitivo y el objeto. Sin embargo, bajo esta caracterización quedan muchas dudas sobre el tipo de intuición que es certera por medio de la fe/creencia y la que no. Parece ser que para Jacobi, la intuición de las verdades axiomáticas debe ser clasificada como intuición certera, al igual que la conciencia que cobramos de la realidad objetiva de los objetos externos. La validez de la certeza parece provenir del sentimiento de vivacidad que proporciona la fe/creencia, pero Jacobi no explora ni explica con precisión suficiente, las características que diferencian a la intuición que proviene de la fe/creencia, de otro tipo de intuición o de representación que no consideraríamos certera.

Al dar por sentado que las bases de su realismo han sido suficientemente explicadas, Jacobi procede a contarnos algunos detalles autobiográficos para explicarnos por qué llegó a su peculiar teoría realista.

2.7 El problema de la identidad del principio de generación y el principio de composición

Jacobi nos hace partícipes en esta obra de su peculiar carácter introspectivo y reflexivo contándonos anécdotas sobre su niñez y sus años de estudio en Génova. El estudio que hace

⁸¹ Jacobi (1799), p. 514.

de problemas filosóficos con el famoso físico Le Sage⁸² le permite reconocer que los problemas que él creía incomprensibles son el producto de “simples errores o de palabras vacías.”⁸³ Se podría aducir que el encuentro con el famoso físico fue una de las principales causas que motivaron a Jacobi a proponer una teoría realista pero eso es mera especulación. Lo que sí sabemos es que la visión de los problemas filosóficos que Le Sage le transmitió fue lo suficientemente determinante como para que nos contara de ella antes de explicar su peculiar problema con la forma de razonar en la filosofía.

Después de sus años de estudio en Génova, Jacobi regresa a Alemania para encontrarse con la noticia de que la Academia de Berlín proponía como tema para su competencia de ensayos la “Evidencia en las Ciencias Metafísicas”. Jacobi se emociona enormemente al ver el tema y espera con ansias los resultados de la competencia. Su decepción es muy grande al leer el ensayo que obtuvo el primer lugar. El ganador de este concurso fue Moses Mendelssohn, personaje con el que Jacobi se enfrentará años después en sus *Cartas sobre Spinoza*. Lo que le sorprende del ensayo de Mendelssohn es leer en él cómo la prueba de la existencia de dios se elabora principalmente a partir de la idea que tenemos de dios. Jacobi no puede comprender cómo es que el argumento ontológico sigue teniendo tanta fuerza en las ciencias metafísicas. Como su método de análisis ante razonamientos con los que no está de acuerdo y considera equivocados es hacer un recuento de los argumentos implícitos en el mismo, tal y como narra en el *David Hume*,⁸⁴ empieza un estudio minucioso e histórico de dicho argumento. Es así como llega a estudiar la filosofía de Spinoza. Al leer en Leibniz que el “spinozismo sólo es un cartesianismo

⁸² Georges-Louis Le Sage (1724-1803) matemático y físico, maestro de física en Génova. Es especialmente conocido por su *Ensayo de química mecánica* (1758) y su *Tratado de física mecánica* (1818), di Giovanni (2009), p. 610.

⁸³ Jacobi (1787), p. 280, [p. 182, Vol.2].

⁸⁴ Jacobi (1787), pp. 281-282.

exagerado”⁸⁵, se dedica de lleno a estudiar la filosofía de Spinoza, sobre todo la *Ética*. Al leer la *Ética*, comprende para qué idea de dios el argumento ontológico es válido:

El concepto de Dios es construido a partir de las representaciones de propiedades. Si se ha de establecer que hay un Dios, debe ser establecido que estas propiedades *han de encontrarse en la existencia*. Y si el concepto de Dios se construye a la manera de Spinoza (de tal manera que el Ser más importante, no es más que la Realidad misma, y sus obras nada más que las composiciones de esta Realidad), entonces la demostración Cartesiana de la existencia de Dios es correcta: el concepto de Dios es al mismo tiempo la prueba indiscutible de su evidencia necesaria. Pero si el concepto de Dios se construye a partir de representaciones deístas, *i.e.* si Dios no solo es el Ser más importante, sino a la vez un Ser *externo* a todos los seres, entonces la verdad intrínseca de su concepto no puede obtenerse del concepto mismo, ni la conexión de este concepto con el Ser necesario puede realizarse nunca, aun cuando uno revirtiera provisionalmente el verdadero orden de las cosas, y dejara que la materia surgiera de la forma, la realidad (o el sujeto) de sus predicados, y la cosa misma de sus propiedades. (Jacobi, 1787, p. 283⁸⁶)

Sólo si se identifica la realidad en su totalidad con la idea de dios, a la manera de la substancia única de Spinoza, se puede deducir del concepto de dios la existencia del mismo. Jacobi concuerda con Kant en que la existencia no es una propiedad, sino lo que contiene las propiedades.⁸⁷ El argumento ontológico, tal y como es formulado por Descartes y utilizado por Mendelssohn asume que la esencia de dios, su concepto, contiene la existencia como una propiedad del mismo. Pero esto supone considerar la existencia como algo que puede ser atribuido a la posibilidad de un concepto, cuando los atributos se encuentran en lo que se considera existente. Si se asume a la manera de Spinoza un dios como substancia inmanente que corresponde con la realidad misma, entonces el argumento ontológico procede en el sentido de que la existencia no se deduce del concepto de dios sino que es equiparada con el concepto de realidad. En este sentido, sólo se realiza una identificación

⁸⁵ Jacobi (1787), p 282, [p.187, Vol.2].

⁸⁶ Estas páginas fueron omitidas de la edición de las obras de Jacobi en alemán que consulté la de 1815.

⁸⁷ Jacobi (1787), pp. 282-283.

entre la realidad existente y dios. Pero si se postula un dios externo al mundo, el problema de sustentar esta existencia sigue en pie. No es correcto postular que el concepto de dios contiene el atributo de ser una cosa existente sino que se debe establecer que una cosa existente es dios.⁸⁸ Querer demostrar su existencia a partir del concepto de dios presupone una consideración errónea de la categoría de existencia.

Jacobi procede a explicar un problema relacionado con el problema del argumento ontológico: la identificación del principio de generación y el principio de composición. Jacobi nos narra en el *David Hume* cómo al hacer su análisis minucioso y detallado de los conceptos que no logra comprender, se encuentra con la identificación en múltiples libros de filosofía, del principio de generación y del principio de explicación. El principio de composición es definido por Jacobi, como la deducción de las propiedades de un concepto y el principio de generación como la explicación del proceso por el que un hecho llega a acontecer.⁸⁹ Para Jacobi el principio de razón suficiente establece que el principio de generación y el principio de composición son equivalentes. Dicho principio asume que al explicar las propiedades de un concepto, el tipo de relación que guardan los predicados con el sujeto, se puede llegar a explicar cómo acontece el hecho que representa dicho juicio. Sin embargo, el principio de composición presupone que el todo es anterior a sus partes por lo que dichas partes, la causa y su consiguiente efecto deben encontrarse en el concepto simultáneamente. Si se toman ambos principios como equivalentes se niega la temporalidad que atañe el concepto de generación donde la causa precede en el tiempo al efecto. En el principio de composición, por definición, las partes del concepto deben estar contenidas en el mismo, es decir ser simultáneas. Los tres ángulos de un triángulo, son simultáneos a su

⁸⁸ Jacobi (1787), p. 284, nota 17.

⁸⁹ Jacobi (1787), p. 288.

principio de composición, a las tres líneas que encierran un espacio, pero en la naturaleza esa simultaneidad no es posible, ya que no existen estos tres ángulos, hasta que las tres líneas llegan a juntarse en la forma de un triángulo. Para Jacobi el problema está en asumir que ambos principios son equivalentes y en creer que al explicar el principio de composición se explica con ello el principio de generación. Nuevamente se ve aquí la crítica que hace a los filósofos de caminar sobre sus cabezas. Los filósofos suelen explicar todo evento a través del principio de composición y pierden de vista que los requisitos de explicación que el principio de generación supone, son distintos. Consideran que al explicar conceptualmente un acontecimiento se consigue demostrar la forma en que ese hecho tuvo lugar en el tiempo. El gran problema de este tipo de explicación es que suprime la temporalidad en la explicación.

2.8 La necesidad de los conceptos de sucesión, sustancia, causa y efecto

Para Jacobi la forma en que los filósofos han definido los conceptos de causa y efecto es ineficaz ya que imposibilita la explicación de la sucesión temporal de aquello a lo que se refieren. Por otro lado, la definición de estos conceptos puede desembocar en una posición escéptica ante los mismos, como en el caso de Hume, o en una explicación que acabe en el subjetivismo, en la que los conceptos no puedan ser considerados como necesarios y objetivos, ya que dependen del sujeto. ¿Pero debemos, por ello, desechar el concepto de causalidad? No, es la respuesta de Jacobi. Ya que no sólo somos seres capaces de intuición y juicio, también somos seres que actúan y eso nos permite comprender la necesidad de

dichos conceptos sin caer en posiciones escépticas o subjetivas.⁹⁰ ¿Y cómo se logra esto? Utilizando a Hume nuevamente, como referencia y contrapartida, Jacobi recuerda que es él quien nos enseña que a través de nuestro actuar experimentamos la sensación de poder que tenemos para vencer un obstáculo. Sin embargo, la consecuencia que Hume saca de esta experiencia es que nunca somos conscientes de la manera en que nuestra voluntad llega a mover nuestro cuerpo y que por lo mismo no tenemos una representación de causalidad cuando utilizamos nuestro poder. El resultado de esta concepción humeana es un escepticismo con respecto a la necesidad del concepto de causalidad cuando se intenta obtener por medio de la representación de nuestra voluntad como fuente efectiva de causalidad. Jacobi, considera que esta visión escéptica sólo puede obtenerse si se analiza el poder de agencia desde una perspectiva teórica. Jacobi recurre una vez más a su concepto de fe/creencia en este punto: al momento de actuar, experimentamos como agentes, una serie de obstáculos que identificamos como extraños a nuestra subjetividad y de los cuales intuimos su realidad objetiva. Podemos cuestionar teóricamente la necesidad que atañe al concepto de causalidad cuando su referente es nuestra capacidad de acción, al igual que podemos poner en duda la realidad de los objetos externos a nuestras sensaciones, pero la fe/creencia triunfa sobre estas dudas al momento de actuar.⁹¹ Sin embargo, para Jacobi, subsiste el problema de buscar la necesidad que estos conceptos entrañan en algo externo al sujeto, para no caer en el problema del subjetivismo que dichos conceptos acarrearán si son una categoría que el intelecto humano obtiene de forma independiente de la experiencia. En este punto Jacobi tiene a Kant como referente, ya que menciona que en su sistema al considerar que son conceptos que sólo pertenecen a la particular forma de cognición de los

⁹⁰ Jacobi (1787), p. 290.

⁹¹ Jacobi (1787), p. 292.

seres humanos y no a las cosas en sí mismas, pierden su carácter objetivo y se convierten en meros prejuicios del entendimiento humano.⁹² Para mostrar que la necesidad de estos conceptos puede demostrarse de forma objetiva, define lo que entiende por necesidad:

Depende de lo que entiendas por la necesidad absoluta de un concepto. Supón que el objeto de un concepto es dado en todas las cosas singulares como un predicado universal absoluto, de tal forma que la representación de este predicado sea común a todos los seres finitos que poseen razón, y que deba estar a la base de *cualquier* experiencia que tengan. Si esto es suficiente para que definas al concepto como necesario, entonces creo que puedo establecer que el concepto de causa y efecto es necesario, un principio; y que la ley de conexión causal es una ley fundamental que gobierna el campo entero de la naturaleza. (Jacobi, 1787, p. 293, [p. 207, Vol.2])

Con esta peculiar definición de lo que atañe a un concepto necesario Jacobi comienza su “deducción” para mostrar de dónde procede la necesidad de los conceptos de causa-efecto, sucesión y extensión. Jacobi espera demostrar mediante un análisis de la experiencia que es posible encontrar el fundamento de estos conceptos en la realidad externa al sujeto y no deducirlos como capacidades cognitivas que sólo se encuentran en él. Si esto es posible entonces se puede decir que hay circunstancias reales que corresponden a estos conceptos y que por lo tanto son necesarios, ya que atañen a la realidad del mundo que habitamos, y universales porque no dependen de nuestra peculiar actividad cognitiva. En todo caso, nuestros conceptos representan hechos concretos de la realidad.

Su deducción discurre de la siguiente manera: como lo mostró con anterioridad en el diálogo, para todo acto de conciencia es necesario que al mismo tiempo que se posee conciencia de ser un sujeto se intuya la realidad de aquello que es percibido.⁹³ “Debemos

⁹² Jacobi (1787), pp. 296-297.

⁹³ Jacobi (1787), p. 293.

distinguirmos de algo.”⁹⁴ Por ser extenso entiende los objetos externos a la consciencia que tienen la capacidad de producir un efecto en la misma.⁹⁵ A su vez, reconoce que todo ser finito y sensible tiene la capacidad de percibir dicho ser extenso. Por otro lado, está la asunción de que todos los individuos realizan dos cosas: “una actividad inmanente por medio de la cual cada individuo persevera en su ser y la facultad para la acción externa”⁹⁶. Dicha acción se convierte en un efecto cuando el individuo entra en contacto con otros seres y encuentra una resistencia por parte de un otro, lo que le proporciona una mayor determinación en su individualidad. Esta serie de reacciones y acciones dan lugar a la necesidad de los conceptos de causa y efecto, sucesión y extensión:

La resistencia en el espacio, *la acción y la reacción*, es el origen de la *sucesión* y del tiempo (que es la *representación* de la sucesión).

Por lo tanto, siempre que haya seres individuales que se revelan a sí mismos (*sich selbst offenbare*) asociados juntos, entonces (infalliblemente) deben estar los conceptos de extensión, causa y efecto, y sucesión. Por lo cual los conceptos de estos objetos deben estar presentes como conceptos necesarios en todos los seres finitos que poseen pensamiento. Esto es lo que tenía que probar.—Si no estás satisfecho con mi deducción, dime por qué. (Jacobi, 1787, p. 296, [p.213, Vol.2])

Como es de esperarse, su compañero de plática no tiene nada que argumentarle a su razonamiento. Pero es importante señalar varias cosas del mismo. Lo que pretende mostrar Jacobi con esta deducción es, por una parte, que los conceptos de extensión, causa-efecto y sucesión corresponden a realidades independientes de los sujetos que las comprenden. Y por otra, que sólo se puede otorgar universalidad y necesidad a los conceptos que no dependen de la particular capacidad cognoscitiva humana. Ya que si estos conceptos fueran

⁹⁴ Jacobi (1787), p. 293, [p. 208, Vol.2].

⁹⁵ Jacobi (1787), p. 294.

⁹⁶ Jacobi (1787), p. 295, [p.212, Vol.2].

producto de nuestro intelecto, tendríamos que reconocer que no son universales y necesarios ya que eso sólo atañería a una esfera limitada de la realidad.

Ahora tomemos en cuenta algunas características de esta deducción. Por un lado, toda la deducción tiene un largo aproximado de dos páginas, es extremadamente concreta y poco explicativa. Por otro lado, una de las características más importantes del análisis que Jacobi realiza sobre la experiencia humana es la complejidad de la conciencia: “la asunción básica de que la conciencia es un estado complejo de la mente que requiere desde el inicio de un sujeto que se distancie a sí mismo de, y a la vez se relacione con, un objeto.”⁹⁷ La “conciencia” y su compañera inseparable, la “sensación” equivalen para Jacobi a un tipo de juicio. Pero, ¿qué pasa con la razón? ¿Es verdad que en el sistema de Jacobi no hay cabida para ella, que todo se reduce a un juego de creencias y sentimientos? Y si no es así, ¿qué tipo de razón postula Jacobi? ¿Qué pasa con esta conciencia de que no hay un yo sin un tú? ¿Esto equivale a una conciencia irrepresentable e inconceptualizable? En la siguiente parte intentaré dar respuesta a estas preguntas.

2.9 La idea de razón para Jacobi

La razón tiene un lugar indispensable en el sistema de Jacobi. Sin embargo, es tal su énfasis en la manera en que el concepto de fe/creencia está en la base de su idea de razón que podría pensarse que todo su sistema se basa meramente en la fe y en las creencias que tenemos. Por otro lado, no cabe duda de que su idea de razón difiere de la idea postulada por los filósofos de la *Aufklärung* e incluso por Kant. Para Jacobi la razón no puede ser el

⁹⁷ di Giovanni (2009), pp. 90-91.

tribunal que determine la validez de nuestras creencias, ya que incluso ese “tribunal” tiene por base creencias, sentimientos, intuiciones y revelaciones de las que no puede deshacerse por completo y que condicionan sus juicios. En lugar de rechazar este elemento de fe/creencia intrínseco a la naturaleza humana debemos reconocerlo como parte de la conciencia e integrarlo a una visión más compleja de la racionalidad humana. Pero, ¿cómo podemos definir esta razón que propone Jacobi?

Mi filosofía no mantiene tal dualidad en el conocimiento de la existencia actual. Propone un solo conocimiento a través de la sensación, y restringe a la razón, considerada en sí misma, a la simple facultad de percibir relaciones con claridad, i.e. al poder de formular *el principio de identidad y de juzgar en conformidad con él*. (Jacobi, 1787, p. 256⁹⁸)

Si entendemos por “razón” el alma del hombre *sólo en cuanto* posee conceptos distintos, realiza juicios, y saca inferencias con ellos, y procede a construir nuevos conceptos o ideas, entonces la razón es una característica del hombre que va adquiriendo progresivamente, un instrumento del cual hace uso. En este sentido, *la razón le pertenece*. (Jacobi, 1789, p. 375, [p. 152, Vol. 4])

La dualidad de conocimiento sobre la existencia a la que se refiere en la primera cita es la dualidad que “crean” los filósofos racionalistas entre el conocimiento certero que proporciona la razón y el conocimiento incierto que dan los sentidos. Como se puede apreciar por el resto de la cita, la razón que postula Jacobi necesariamente debe poseer una continuidad entre sensación y razón. La razón distingue, juzga, compara, ordena y jerarquiza, lo que los sentidos le revelan. Estos sentidos tienen por base la fe/creencia de la que hablamos anteriormente. A través de la fe/creencia nos es “revelada” la realidad externa y sus relaciones, pero en el sentido que dicha fe/creencia proporciona una certeza sobre la existencia independiente de objetos con respecto al sujeto a quien le son revelados. Para formular sus conceptos, sus ideas, sus juicios y sus pretensiones de verdad la razón

⁹⁸ Estas páginas fueron omitidas de la edición de las obras de Jacobi en alemán que consulté la de 1815.

debe recurrir constantemente a este sentido: “Él: *Uno nunca tiene más entendimiento de lo que tiene sentido.*”⁹⁹ (Jacobi, 1787, p. 303, [p. 226, Vol.2]) Tomemos en consideración, que la razón, aún debe realizar juicios sobre esas revelaciones, conceptualizarlas y jerarquizar los principios que determinen la realidad revelada, la revelación que asume Jacobi no supone un irracionalismo en ese sentido. Sobre la realidad que percibimos, debemos realizar juicios.

Si recordamos la forma en que explicó el uso que hacemos de los conceptos de substancia, sucesión, causa y efecto, como producto de las relaciones que percibimos de la realidad sobre la que actuamos, podemos comprender la forma en que define el resto de los conceptos:

Cada palabra se refiere a un concepto; cada concepto a la percepción, *i.e.* a las cosas actuales y a sus relaciones. (Jacobi, 1787, p. 298-299, [pp. 218-219, Vol.2])

La capacidad de abstracción y de lenguaje despierta la necesidad de una percepción más completa, una conexión más diversa. Así surge un mundo de razón, en el que los signos y las palabras toman el lugar de substancias y fuerzas. Nos apropiamos del mundo al destruirlo, y creando un mundo de imágenes, ideas, y palabras, que es proporcional a nuestros poderes, pero muy distinto al real. Entendemos perfectamente lo que creamos de esta manera, al grado que es nuestra creación. Y lo que no permite ser creado de esta manera, no lo entendemos. Nuestro entendimiento filosófico no va más allá de su propia creación. Sin embargo, todo entendimiento llega a ser por el hecho de que colocamos distinciones, y luego las sustituimos. Incluso la razón humana más desarrollada no es capaz de otra operación que ésta, y todo el resto se refiere a ella. *Percepción, reconocimiento, y concepción* constituyen *en orden ascendente* el rango completo de nuestra facultad intelectual [...] (Jacobi, 1789, p. 370, [pp.131-132, Vol. 4])

⁹⁹ Es importante recordar que en la primera edición de este diálogo, Jacobi utiliza los conceptos de razón y entendimiento indistintamente. Será hasta el Prólogo que escribe para la 2da edición de su obra *David Hume* cuando empiece a hacer la distinción entre los conceptos de razón y entendimiento. Sin embargo, esta diferenciación y el cambio radical que da a su término razón en dicho prólogo no serán el objeto de esta tesis.

Los conceptos son para Jacobi una forma en que nos apropiamos del mundo que percibimos. Un concepto, tal y como es planteado en su teoría cognitiva, necesariamente corresponde a una palabra y a una percepción que lo fundamenta y le da sentido. Pero las palabras son nuestra creación y por lo mismo creemos que a través de ellas podemos apropiarnos por completo del mundo que, en realidad, nos es revelado por los sentidos. Tal y como es presentada su teoría cognitiva requiere que su concepto de razón sea el de un tipo de sensibilidad mayor¹⁰⁰. La percepción que obtenemos de la realidad necesariamente es atravesada por conceptos, algunos que son necesarios y universales y otros que no, pero no debemos olvidar que el origen de dichos conceptos está en la percepción misma que revela la realidad que les da sentido. Los conceptos necesarios y universales, sustancia, sucesión, causa y efecto, acompañan a toda percepción, ya que en cualquier acto perceptivo se encuentran las relaciones que les dan sentido. Sin embargo, el resto de los conceptos no son necesarios ni universales y se distancian con facilidad de la percepción que fijó su sentido. Como entendemos con mayor facilidad lo que creamos a través del lenguaje, creemos que el conocimiento puede versar solamente sobre conceptos y dejar de lado las percepciones que los fundamentaron en algún momento. Jacobi nos advierte sobre esto ya que para él este hecho es el origen de los problemas que identificó en los filósofos de la *Aufklärung*. En su lugar, nos propone un razonamiento que remita constantemente a las relaciones que aprehende de forma inmediata:

Yo: Estoy diciendo que las representaciones nunca pueden hacer al actual presente como tal. Tan solo contienen las propiedades de las cosas actuales, nunca lo *actual mismo*. Lo actual no puede ser más presentado fuera de su actual percepción *que la consciencia puede ser presentada fuera de la consciencia, la vida fuera de la vida, la verdad fuera de la verdad*. La percepción de lo actual y el sentimiento de verdad, la consciencia y la vida, son una y la misma cosa. (Jacobi, 1787, p. 305, [pp. 232-233, Vol.2])

¹⁰⁰ di Giovanni (1989), p 81.

De aquí se puede desprender que su idea de verdad necesariamente implica una identificación entre conceptos y percepciones. Por lo mismo pareciera que no se puede afirmar por verdadero nada de lo que no hayamos tenido algún tipo de sensación. De esto necesariamente se desprende que la idea de racionalidad de Jacobi es una idea limitada por los contextos específicos que cada ser racional tiene ante sí. Las relaciones que mi “yo” establece con otros objetos y otros sujetos son las que me proporcionan el contexto específico de la serie de juicios que puedo llegar a formular. Por lo mismo toda razón es una razón finita, social, cultural e históricamente constreñida. El intento de los filósofos de crear sistemas que pretenden explicarlo todo es una empresa fallida de antemano para esta visión de razón. La razón solo puede realizar juicios que correspondan a su muy particular intuición sensible. Pero si este es el caso, ¿qué pasa con dios?

2.10 La peculiar visión religiosa de Jacobi

En lo particular, el aspecto religioso de Jacobi es el que más conflictos me ocasiona. Por lo que a mí respecta hablaría de otras facetas de su pensamiento y no de su peculiar visión religiosa. La razón de mi conflicto se encuentra en lo que resulta del pensamiento de Jacobi una vez que la figura de dios es introducida en el mismo: una serie de preguntas sin respuesta y conclusiones extrañas. Considero que la elección particular del término *Glaube* contempló en gran medida sus inclinaciones religiosas desde un inicio. Sin embargo, no sostendría que su pensamiento se dedica principalmente a afirmar una particular concepción religiosa. Desde mi perspectiva, el pensamiento de Jacobi se aboca

principalmente a defender una concepción de razón distinta a la propuesta por las filosofías de su época. Una visión que tiene por base la individualidad humana y la relación de ésta con otras individualidades y otros seres. Considero que Jacobi aboga más por defender la certeza absoluta de la libertad humana, de la preponderancia de los sentimientos y de las creencias en la razón, de la importancia del otro (entendido como sociedad y temporalidad) para la constitución de la individualidad que una cierta demostración de la existencia de dios. Pero es innegable que la religión juega un papel importante en su pensamiento y por lo mismo debe ser tomada en consideración.

Para empezar hay un problema de interpretación al intentar definir la “afiliación” religiosa de Jacobi. Norman Wilde y, en algunos escritos, George di Giovanni consideran que la inclinación religiosa de Jacobi es pietista. Wilde identifica el origen del pietismo de Jacobi en las enseñanzas tempranas de su nodriza pietista, quien se encarga de la educación del mismo debido a la prematura muerte de su madre. A su vez, considera innegable su pietismo por la unión de éste al grupo *die Feinen* de tendencias pietistas.¹⁰¹ Di Giovanni menciona en varios escritos, sobre todo en *The Unfinished Philosophy of F. H. Jacobi*, que las peculiares concepciones religiosas de Jacobi responden sobre todo a sus inclinaciones pietistas. Sin embargo, en otra parte del mismo escrito (sobre todo en una nota que agrega a la segunda edición del mismo) y en su libro: *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors*, menciona que no se le debe identificar dentro de la tradición pietista alemana.¹⁰² Por otro lado, Beiser considera que es un error considerar a Jacobi como un pietista ya que su tradición y sus allegados corresponden más a la tradición de la Reforma

¹⁰¹ Wilde (1894), p. 16.

¹⁰² di Giovanni (2009), p. 45, la nota 105 es de vital importancia. Pasajes en lo que habla de su pietismo: p. 6 y p. 65.

radical.¹⁰³ Por lo mismo no me atrevería a afirmar o a negar que la tradición religiosa a la cual Jacobi se adscribía era el pietismo. Considero que debido a las atribuciones y características que otorga a su peculiar visión de dios su pensamiento no está muy alejado de esta rama del protestantismo, pero que a la vez dichas características corresponden más a las que rigen todo su pensamiento y al carácter protestante tan preponderante en la Alemania de su época. Por otro lado, Jacobi nunca menciona que el pietismo sea la religión con la que más se siente identificado.

En sus *Cartas sobre Spinoza*, su *David Hume*, en la *Carta a Fichte* y en el prólogo a la segunda edición del *David Hume*, que es también el prólogo a su obra completa, Jacobi aborda, en su singular manera, su visión de dios. Por singular manera, me refiero a asuntos que serán tratados en el siguiente capítulo pero que conviene considerar desde ahora. Habla de dios cuando cree que es oportuno o cuando considera que viene a cuento con el tema que está tratando, nunca cuestiona la posibilidad de la no existencia del mismo o de que no tengamos algún tipo de relación divina. Su discusión, en particular sobre el tema divino, es vaga e impulsiva. Lo que suele ser una generalidad es que toca el tema divino al final de sus escritos, dándonos muestras de lo que para él constituye la experiencia humana divina. Por otro lado, tal y como menciona di Giovanni, “su actitud hacia la religión era típica del humanista ilustrado. Él simplemente aceptó como un hecho universal de la naturaleza humana que la religión es una dimensión indispensable de la experiencia y que no hay nada más certero subjetivamente que la presencia de Dios en el Cosmos.”¹⁰⁴ El problema está en cómo entretejer esta certeza subjetiva con el resto de su pensamiento.

¹⁰³ Beiser (1996), p. 249.

¹⁰⁴ di Giovanni (2009), p. 41.

Jacobi tiene una peculiar visión de dios. Para él es indispensable que cada individuo tenga con él una relación directa y personal. Si todo su sistema se basa en la importancia de la individualidad y en la forma en que ésta es adquirida a través de la diferenciación de un otro, algo similar tiene que ocurrir con dios. Por lo mismo, para él dios es una persona, con independencia de la realidad que habitamos y con el que podemos entablar una relación directa y personal:

Un ser racional se distingue, por lo tanto, de uno irracional por un grado mayor de conciencia, y por ende de vida. Y este grado incrementará en el entendimiento en proporción a que también aumente el poder que se posee de distinguirse uno mismo de otras cosas (intensiva y extensivamente). Dios es el ser más perfectamente distinto de todas las cosas: Él debe poseer la mayor personalidad, y solo Él posee una *razón totalmente pura*. (Jacobi 1787, p. 319, [p. 264, Vol. 2])

Tal y como describe la cita, dios no es solo el ser al que se le otorga la mayor personalidad sino que es al único ser al que se le puede otorgar una razón pura. Para Jacobi, la razón pura no puede ser un atributo de ningún ser finito y no puede ser una cuestión de grado, o se posee razón pura o no se posee razón pura¹⁰⁵. Pero para llegar a dicha pureza se debe tener la mayor diferenciación posible y esto sólo lo puede lograr dios.

Como dios es un ser que posee inteligencia, debe ser una persona ya que Jacobi no concibe una inteligencia que no radique en una persona:

De una inteligencia sin personalidad no poseo ningún concepto, y estoy convencido que Lessing tampoco presumió tener uno más de lo que ningún hombre está *de hecho* en posición de tener uno.

La unidad de la auto-consciencia constituye la personalidad, y cada ser que tiene consciencia de su identidad es una persona. Por lo tanto, si puedo tener dudas acerca de la estabilidad de mi consciencia, como Kant sostiene, también puedo dudar de la objetividad de mi propia personalidad (es decir, la identidad *actual* de mi sujeto); sin embargo, yo no puedo tener dudas sobre la personalidad de Dios y sobre su verdad, *en el momento en que le otorgo consciencia a Dios*. (Jacobi, 1789, p. 363, [pp. 76-77, Vol. 4])

¹⁰⁵ Jacobi (1787), p. 300, nota 26.

La conciencia de dios debe estar vinculada, tal y como lo está en nosotros, a una personalidad. Personalidad extraña de la que caben miles de inquietudes: ¿qué tipo de personalidad puede tener alguien cuyas características parecen señalar a una falta de límites y de temporalidad? A estas inquietudes Jacobi no ofrece respuesta alguna. Y no tendría por qué ya que la certeza que tenemos de dios es la misma fe/creencia por la que obtenemos certeza de la realidad del mundo externo. Aquí vemos el segundo sentido en el que su término fe/creencia es utilizado, para la aseveración de la existencia de dios parece bastar el asentimiento subjetivo e indemostrable que tenemos del mismo. Pero si su pensamiento se dedica a predicar por la necesidad de sensaciones para generar conocimiento entonces lo mismo debe aplicarse a dios:

Yo: Si Dios no se dejara sentir, o en ninguna manera experimentarse, entonces tendrías razón. Ya que aparte de las sensaciones y las representaciones, nuestra cognición entera consiste solo en conceptos, juicios e inferencias. Y hemos visto que estas, *i.e.* la fábrica entera de nuestro pensamiento, no solo *pueden* sino que *deben* ser referidas de vuelta a la *sensación más perfecta* y a su progresión, en otras palabras, a la progresión de la conciencia. *Deben* ser referidas de vuelta si no queremos perder la confianza en nuestra propia razón. Por lo tanto, lo que no podemos *sentir* de Dios *de esta manera*, no lo podemos experimentar, o volvernos conscientes de ello, en otra forma. Ya que, para repetirlo, es solo *con* el entendimiento y *con* la razón que experimentamos, que nos volvemos conscientes; y nunca *a través* del entendimiento o *a través* de la razón, *como si estos fueran poderes particulares*. Considerados solo en sí mismos, con respecto a su simple poder de percibir relaciones, el entendimiento y la razón son *entia rationis*; su función, como su contenido, una nada. En la actualidad son en su lugar la perfección misma de la sensación, la vida más noble, la existencia más elevada que conocemos. (Jacobi, 1787, p. 328, [pp. 283-285, Vol.2])

¿Y cuáles son las maneras en la que dios se deja sentir o ser experimentado? Jacobi tampoco es claro en este asunto. Después de leer varias veces algunas de sus principales obras, considero que para Jacobi el misterio que representa la existencia de la libertad humana, en un mundo condicionado por relaciones físicas y causales, y el misterio que representa que la materia esté organizada en organismos individuales que interactúan los

unos con los otros, materia que al ser considerada por sus características físicas podría considerarse una nada, ya que todo es infinitamente indivisible, constituyen los elementos a través de los cuales es experimentada la existencia de dios. Sólo un ser con características divinas puede dar cuenta de tantos misterios insondables. A su vez, la existencia de milagros no puede quedar descartada. Si dios debe ser experimentado y sentido para poder afirmar que es parte de nuestra experiencia, entonces una serie de milagros debe ser accesible a la condición humana. O al menos eso es lo que Jacobi parece dejar abierto como una posibilidad al final de su obra *David Hume*.

Quisiera ser más explícita en este asunto que se presenta como confuso y extraño. Sin embargo, creo que en gran medida esto es imposible por la forma en que Jacobi presenta el problema. No hay una parte de su diálogo o del resto de su obra, al menos en la consultada por mí, en la que se dedique de lleno a hablar sobre el tema. Jacobi parte de la certeza indiscutible que dios existe y que es experimentado por los seres humanos a través de la personalidad para que coincida con el resto de su pensamiento. No aporta nada al tema, sólo especifica que dios debe ser un tipo de persona para que nosotros podamos tener una relación con él como la tenemos con el resto de los seres que existen en el mundo. Si no dios no es una persona, no podemos tener un referente externo y radical que nos permita obtener la individualidad. Por otro lado, sí se dedica a señalar el error de intentar una demostración de la existencia de dios. Dichas demostraciones parten de supuestos racionales que asumen que la existencia es una propiedad y un predicado que puede ser puesto a las cosas. Las propiedades deben ser, por el contrario, de la existencia. El argumento ontológico sólo puede funcionar si se postula un dios a la manera de la substancia única de Spinoza:

Yo: (...) Ser (existencia) no es una propiedad, sino lo que lleva todas las propiedades. Estas propiedades son del ser; solo son con respecto a él; son sus modificaciones, sus expresiones.

Por lo tanto, como todas las cosas solo pueden ser pensadas como propiedades (*Beschaffenheiten*) de una realidad fundamental, o Ser Absoluto, es un absurdo colocar su posibilidad primero, y hablar de esta posibilidad como si fuera algo absoluto que pudiera subsistir por su cuenta, o al menos que pudiera pensarse como para subsistir; es un absurdo de primer orden querer derivar la realidad de estas propiedades, en lugar de derivarlas de ella.

El concepto de Dios es construido a partir de las representaciones de propiedades. Si se ha de establecer que hay un Dios, debe ser establecido que estas propiedades *han de encontrarse en la existencia*. Y si el concepto de Dios se construye a la manera de Spinoza (de tal manera que el Ser más importante, no es más que la Realidad misma, y sus obras nada más las composiciones de esta Realidad), entonces la demostración Cartesiana de la existencia de Dios es correcta: el concepto de Dios es al mismo tiempo la prueba indiscutible de su evidencia necesaria. Pero si el concepto de Dios se construye a partir de representaciones deístas, *i.e.* si Dios no solo es el Ser más importante, sino a la vez un Ser *externo* a todos los seres, entonces ni la verdad intrínseca de su concepto puede obtenerse del concepto mismo, ni la conexión de este concepto con el Ser necesario puede realizarse nunca, aun cuando uno provisionalmente revirtiera el verdadero orden de las cosas, y dejara que la materia surgiera de la forma, la realidad (o el sujeto) de sus predicados, y la cosa misma de sus propiedades. (Jacobi, 1787, pp. 282-283.)

La conclusión a la que llega es que con respecto a la existencia de dios, como con respecto a la realidad del mundo que nos circunda, no se puede proceder con base en demostraciones racionales. El asunto acaba siendo una cuestión de fe/creencia. Esto lo considero como un acierto de Jacobi: mostrar que la religión es un asunto que se basa meramente en creencias, en fe y en sentimientos. Sin embargo, es aquí donde se observa el problema del amplio uso del término fe/creencia que hay en el pensamiento de Jacobi. Si utiliza el mismo término para hablar de la forma en que tenemos conciencia de dios, entonces la conciencia que tenemos del mismo es una certeza intuitiva e inmediata. Pero si este es el caso, ¿por qué hay tantas visiones distintas de dios, tantos problemas con respecto a algo que debería ser dado de forma unívoca? Aquí se pueden empezar a ver algunos de los problemas que

conlleva el pensamiento de Jacobi y por lo mismo creo que es momento de considerarlos y hacer una revaloración de su pensamiento.

2.11 Consideraciones finales

En este capítulo intenté dar una visión general sobre algunos de los aspectos más importantes del pensamiento de Jacobi. No quise detenerme demasiado en ninguno de ellos porque consideré que era importante dar una panorámica de los mismos. Aunque considero que su pensamiento cada vez es más revalorado y reconsiderado en su importancia, observo que muchas veces es más estudiado por lo que grandes críticos dijeron de él que por su pensamiento mismo. En esto interviene la falta de buenas traducciones de su obra, sobre todo al español. Esto representa un problema ya que dicho pensamiento es complejo y en algunas partes se presenta como ambiguo e incluso contradictorio.

Después de leer varias veces algunas de sus obras y lo que dicen de él ciertos críticos, sigo teniendo una postura indefinida con respecto al mismo. Me convence y me emociona en algunos aspectos pero a la vez me desconcierta y desanima en otros. Considero que el uso tan amplio que hace de su término fe/creencia hace que coincidan en el mismo posiciones distintas que exigen el uso de distintos términos. Este sentimiento, que nos revela la realidad incuestionable del mundo externo, de otros seres y de dios me parece un término extremadamente complicado. Coincidiría con Jacobi en su postura realista y en la importancia que otorga a las sensaciones y a los sentimientos como parte indispensable de nuestra capacidad cognitiva. Sin embargo, el gran problema de poner a la base de su

teoría cognitiva un elemento de intuición que brinda de forma inmediata la realidad del mundo externo está en el problema de la falibilidad de dicha intuición. Es evidente que si su teoría se basa en una intuición —tal y como él creía que la teoría de Spinoza era el producto de una intuición¹⁰⁶—entonces el resultado que dichas intuiciones aportan es algo distinto a una certeza inmediata. De no ser así, ¿por qué ambas teorías son tan distintas si en el fondo las dos se basan en intuiciones certeras? Jacobi no parece darse cuenta de este error y cree que al restringir el uso de su término fe/creencia a ciertos elementos que nos son revelados se libra de cualquier crítica posible.

A mi parecer, es evidente que se esfuerza por restringir a ciertos elementos incuestionables, o los que él considera incuestionables, el uso de esta intuición. Por eso sólo habla de *Glaube* cuando habla sobre la certeza que tenemos que hay un mundo externo que posee una realidad independiente de nosotros, cuando habla de que hay seres que poseen una realidad independiente de nosotros y cuando establece la realidad de dios. Pero nuevamente, en el aspecto de la existencia de dios el concepto de intuición certera adquiere dificultades a mí parecer insalvables, y es que el asumir que la existencia divina es intuita bajo el mismo principio, abre la posibilidad de percibir a dios a través de milagros y experiencias que no parecen ser las mismas para todas las personas. Sobre todo si su postura religiosa se basa en la necesidad de asumir un dios personal, ya que de ello no parece haber intuición alguna que nos permita afirmar eso. En el caso de la realidad externa y de otros seres es la interacción con los mismos la que permite al individuo establecer la certeza que tiene de sus respectivas existencias. Con respecto a dios es un sentimiento interno lo que le permite afirmar su realidad, sentimiento que no es por todos percibido y

¹⁰⁶ Jacobi (1785), p. 190.

que si llega a ser experimentado, obtiene una interpretación distinta en cada creyente. Otra vez estamos ante el problema de saber qué sentimientos aportan realidades incuestionables y cuáles no.

Creo que Jacobi se da cuenta de este problema y por lo mismo establece un claro límite a la filosofía y al conocimiento humano. El conocimiento que puede alcanzar un ser humano es un conocimiento restringido a su peculiar circunstancia. Su énfasis está en los problemas que surgen cuando la razón pierde el contacto con dichas circunstancias ya que los conocimientos necesariamente se ven restringidos a peculiares relaciones sociales y culturales. Por lo mismo su visión de filosofía es completamente distinta.

En cuanto a la descripción que hace del papel que los conceptos juegan en nuestra cognición, tampoco es clara su postura. En la parte en la que explica el principio de que no puede haber un “yo sin un tú”, Jacobi menciona que en dicho momento originario no puede haber representación o concepto alguno que medie dicha relación¹⁰⁷. Pero cuando nos habla de lo que él considera que son conceptos necesarios y universales parece indicar que en toda percepción median estos conceptos. Aún se pueden agregar muchas reflexiones críticas con respecto a su pensamiento, pero antes de hacerlo creo que es mejor considerar qué tipo de filosofía propone Jacobi y conforme a eso dar una crítica más completa.

¹⁰⁷ Jacobi (1787), pp. 276-277.

3. La no-filosofía (*Unphilosophie*) de Jacobi

En este capítulo quisiera abordar el tema de la peculiar filosofía que Jacobi propone a lo largo de su obra. Específicamente quisiera explicitar a qué se refiere en la *Carta a Fichte* cuando habla de que su propuesta es por una no-filosofía (*Unphilosophie*) correspondiente a un no-conocimiento (*Nicht-Wissen*).¹⁰⁸ Para hacer esto tendré que hablar de lo que él denomina como filosofía-viva (*lebendige Philosophie*) y lo que esta peculiar filosofía tiene como objeto. Al hacer un análisis de estos temas llegaré a explicitar contra qué tipo de filosofía Jacobi se aparta y por qué. También desarrollaré en qué manera la forma de hacer filosofía en Jacobi es un reflejo de los puntos centrales de su pensamiento y cómo esta forma, en conjunción con lo que postula sobre el conocimiento humano, da por resultado una visión de la reflexión dialógica. Por último explicaré en qué sentido la interpretación que realiza Beiser del pensamiento de Jacobi en el libro *The Fate of Reason* me parece desatinada.

3.1 La no-filosofía y su no-conocimiento

Jacobi denomina su forma de hacer filosofía como una no-filosofía en la carta que escribe a Fichte en medio de la disputa del ateísmo¹⁰⁹. Dicha disputa es una de las tres disputas filosóficas en las que Jacobi se ve envuelto a lo largo de su vida. Sin embargo, su *Carta a*

¹⁰⁸ Jacobi (1799), p. 501.

¹⁰⁹ Para ahondar más en el tema de la disputa del ateísmo, recomiendo el artículo de George di Giovanni: ‘From Jacobi’s Philosophical Novel to Fichte’s Idealism: Some Comments on the 1798-99 “Atheism Dispute”’ en *The Journal of the History of Philosophy*, Volumen 27, Número 1, enero de 1989.

Fichte se dedica sobre todo a abordar lo que él considera que es la diferencia entre su no-conocimiento y el conocimiento que adscribe a *Fichte* y a ciertos filósofos:

Y este día, dado que estoy más impaciente que antes, tomo mi pluma con el propósito fijo de no dejarla hasta que termine de escribir. Lo que propongo hacer a través de esta resolución, que hago por desesperación, yo mismo no lo sé. Pero por esa razón es más acorde con mi “no-filosofía,” (*Unphilosophie*) que tiene su esencia en el “no-conocimiento” (*Nicht-Wissen*), así como tu “filosofía” tiene su esencia tan solo en el conocimiento y, según mi convicción más profunda, es, por esta razón la única que merece el nombre de filosofía en sentido estricto. (Jacobi, 1799, p. 501, [p. 4, Vol. 3])

Jacobi caracteriza su pensamiento como una no-filosofía ya que establece una diferencia y anteposición con el tipo de filosofía que propone *Fichte*. En un sentido, el denominarla como una no-filosofía es una ironía, ya que Jacobi toma el término que *Fichte* utiliza para describir la similitud entre ambos pensamientos, el de un no-conocimiento, y lo usa para criticar su pensamiento. *Fichte* considera que Jacobi y él parten del mismo supuesto de un no-conocimiento para, a partir de él, formular una filosofía. Jacobi le responde de forma irónica especificando que el que realmente propone una no-filosofía, basada en un no-conocimiento es él y que el que merece el título de filósofo por antonomasia es *Fichte*. Este no-conocimiento, para Jacobi, es su fe/creencia (*Glaube*). *Fichte* considera que los dos tienen muchas cosas en común pero, a los ojos de Jacobi, esto no es el caso. *Fichte* es el que verdaderamente postula una filosofía en el sentido tradicional del término y es que, aunque utiliza términos comunes al pensamiento de Jacobi, como la fe y el sentimiento, los utiliza para intentar fundamentar a partir de un concepto, el de una subjetividad pura, todo su sistema filosófico y las demás ciencias:

Una ciencia que se tiene solamente a sí misma, como ciencia, como objeto, y que no tiene contenido aparte de este, es una ciencia en sí misma. El yo es una ciencia en sí misma, y la única. Se conoce a sí misma y contradeciría su concepto si conociera, o llegara a aprehender,

algo fuera de sí, etc., etc.... El yo, por lo tanto, es necesariamente el principio de todas las otras ciencias, y un infalible solvente a través del cual todas pueden ser disueltas y hacer que desaparezcan dentro del yo sin el más mínimo rastro de un *caput mortuum*—el *no-yo*—que es dejado atrás.—No puede fallar: si el yo proporciona a todas las ciencias sus principios, entonces todas deben ser capaz de ser deducidas del yo; y si todas pueden ser deducidas del yo únicamente, entonces todas deben ser capaces de ser construidas a su vez en y a través del yo solamente, *i.e. en tanto que son ciencias*. (Jacobi, 1799, p. 509, [pp. 22-23, Vol. 3])

Jacobi considera que el intento de establecer una subjetividad pura, es un intento vano y pretencioso. El intentar fundamentar las ciencias a partir de este principio, supone para Jacobi fundamentar las ciencias en un simple juego conceptual que nunca remite a un contenido específico, porque una subjetividad pura no existe.

Si lo más elevado que puedo retraer, que puedo intuir, es mi yo, vacío y puro, desnudo y desprovisto, con su auto-subsistencia y su libertad, entonces la auto-intuición reflexiva es una maldición para mí, y también la racionalidad.... maldigo mi existencia. (Jacobi, 1799, p. 517, [p. 41, Vol. 3])

Jacobi se aleja de la filosofía de Fichte porque considera que retoma la pretensión de establecer principios conceptuales que dejan de lado la intuición sensible. Dicha intuición, en Jacobi presupone el primado de la acción y del otro, ya que necesariamente deben estar a la base de todo intento explicativo por parte de la filosofía.

Para ver el porqué de esta afirmación retomemos algunos puntos que se vieron en los capítulos anteriores. Jacobi postula que todo conocer humano necesariamente parte de un actuar en el mundo. Dicho actuar supone el reconocimiento de un individuo que se reconoce y que actúa sobre una serie de objetos y sujetos que lo ayudan a diferenciarse e identificarse. Este “yo”, que no puede existir sin un “otro”, coexiste con su contraparte en una compleja diferenciación que tiene lugar en la consciencia del sujeto pero a la vez en el

mundo. La realidad de dichos objetos no puede ser puesta en duda porque dicha realidad nos es “revelada” a través de un sentimiento que es la fe/creencia. A partir de esta revelación y de este actuar en el mundo, el individuo se diferencia en mayor grado. Esta diferenciación es la que permite al sujeto crear relaciones conceptuales de identidad y de diferencia que es lo que Jacobi entiende como la función de la razón. El lenguaje atraviesa estas operaciones. La razón y el lenguaje humano le permiten al sujeto relacionarse con su mundo de una forma más compleja y más diversa. De cierta forma, el lenguaje enriquece la vida humana pero, a la vez, le proporciona una herramienta que fácilmente lo engaña:

Después, de nuestra facilidad intensificada para la abstracción y el reemplazo de las cosas y sus relaciones con signos arbitrarios, emana tal deslumbrante claridad que las cosas mismas son oscurecidas por ella, y al final ya no son discernibles. (Jacobi, 1787, p. 306)

El ser humano crea un mundo a partir de abstracciones y de conceptos que lo llevan a percibir las cosas con mayor claridad. La razón, con sus conceptos y los juicios que realiza sobre la realidad, es un sentido (*Sinn*) más desarrollado en el ser humano. Sin embargo, en el momento en que dichos conceptos y abstracciones pierden de vista las percepciones de las que surgieron y se alejan de ellas comienzan a producir ilusiones y juicios falsos. La filosofía, para Jacobi, fácilmente cae en estas ilusiones. “Escribir reduce el rol seminal y los recursos de la memoria. Enaltece una autoridad ficticia. Impide la saludable inmediatez del cuestionamiento, del disenso y de la corrección. Sólo el intercambio *viva voce* con su apertura a la interjección puede alcanzar la provechosa polémica o el acuerdo consensual. El alfabeto y la escritura tienen una bendición diversa.”¹¹⁰

¹¹⁰ Steiner (2011), p. 57.

La no-filosofía que propone Jacobi intenta evitar estos errores delimitando el papel que la razón tiene en ella. Estos errores suponen perder de vista las circunstancias concretas a las que responden los juicios conceptuales, que tienen a su base una intuición sensible. A su vez, suponen considerar a la razón como una capacidad humana autónoma, capaz de desvincularse de la realidad concreta que la rodea. Suponen que la razón es independiente de impulsos y de la fe/creencia. La delimitación de la razón, en la no-filosofía que propone Jacobi, parte de la inclusión de la fe/creencia, como principio que proporciona a la razón su contenido. A su vez, supone el reconocer que las capacidades racionales humanas, al estar circunscritas a una determinada época y sociedad, son finitas. La razón para Jacobi se funda en un “no-conocimiento” que es la fe/creencia. Pero en realidad, es irónico el uso del término no-conocimiento ya que Jacobi nunca establece que dicha fe/creencia no pueda alcanzar conocimiento. Sin embargo, el lugar que Jacobi considera que la filosofía otorga a la fe y a la creencia es el lugar de la subjetividad y nunca de la objetividad. Al hablar irónicamente de su no-conocimiento y de su no-filosofía Jacobi responde a todos los que lo juzgaron de “entusiasta” y de ser incapaz de formular una teoría filosófica. Él prefiere estar del lado de la no-filosofía ya que las conclusiones a las que llegan algunos sistemas filosóficos son insostenibles a su parecer. No obstante, desde un inicio, Jacobi establece lo que pretende con su pensamiento. Lo que pretende establecer es una filosofía viva.

3.2 Filosofía viva (*lebendige Philosophie*)

Jacobi describe su filosofía como una filosofía viva en sus *Cartas sobre Spinoza*. Tal y como mencioné en el capítulo 1, Jacobi reproduce en estas *Cartas* una conversación que

sostuvo con Lessing durante la cual le confesaba su spinozismo. Durante esta conversación, Jacobi discute con Lessing sobre el tipo de filosofía que propone. Jacobi le comenta que su pensamiento se aparta de toda filosofía que haga del perfecto escepticismo una necesidad.¹¹¹ Este tipo de filosofía es aquella que intenta dar explicación de cuestiones que no admiten explicaciones racionales. En los capítulos anteriores, intenté explicar que, para Jacobi, las cuestiones que no admiten una explicación racional, ya que nos son dadas intuitivamente por la fe/creencia son: la realidad del mundo externo, la existencia de otros seres, la existencia de dios y la libertad. Las filosofías que intentan dar cuenta de estos hechos subsumiéndolos bajo principios racionales conducen a un escepticismo perfecto, ya que en ellos ni la libertad ni la individualidad pueden tener cabida.

Siendo consecuente con su principio de que no puede haber un “Yo” sin un “Tú”, Jacobi postula una filosofía viva:

¿Y la filosofía viva puede ser otra cosa que historia? Como son los objetos, así son las representaciones; como son las representaciones, así son los deseos y las pasiones; como son los deseos y las pasiones, así son las acciones; como son las acciones, así son los principios y todo el conocimiento. (Jacobi, 1785, p. 239 [pp. 234-235, Vol.4])

Como menciona esta cita, la filosofía viva necesariamente es histórica. Una filosofía que nace de las peculiares y particulares relaciones que un individuo establece con las circunstancias temporales y sociales que lo rodean. Y es que el individuo que elabora una filosofía, necesariamente adquiere su peculiar individualidad por esos “otros” que lo ayudan a definirse. Sobre la serie de relaciones que establece, el sujeto forma diversas representaciones que corresponden a sentimientos, deseos e impulsos que conducen su actuar y sobre todo su conocimiento. El pensamiento no es irracional ni a-conceptual.

¹¹¹ Jacobi (1785), pp. 193-194.

Jacobi no propugna jamás por un silencio¹¹². El pensamiento surge y se enriquece con intuiciones, sentimientos, sensaciones e impulsos, pero se expresa a través de palabras y conceptos.

Jacobi plantea una filosofía histórica y finita anteponiéndose a los intentos sistematizadores y universales de ciertas filosofías. Es por eso que para él las verdades de la razón y de la historia no pueden estar separadas por una enorme brecha. Dicha brecha es una ilusión creada por los filósofos. Para Jacobi, toda verdad de la razón necesariamente es una verdad de la historia ya que surge a partir de un contexto determinado y, más aún, de un sujeto concreto que se relaciona con otros sujetos y objetos. “El punto de partida no es el conocimiento sino la vida.”¹¹³

Esta filosofía viva es la misma no-filosofía a la que Jacobi se refiere en su *Carta a Fichte*. Por lo anterior se puede ver en qué sentido es irónico el término y en qué sentido no. Jacobi no rehúye al quehacer filosófico sino que lo redefine:

La filosofía no puede crear su materia; esta última está siempre ahí, en la historia contemporánea, o en la historia del pasado. Nuestro filosofar sobre la historia pasada será incompetente si esta historia contiene experiencias que no podemos repetir. Nuestro juicio sólo es confiable cuando está dirigido a cosas que yacen frente a nosotros. Cada época puede observar lo que yace frente a ella; puede analizarlo, comparar sus partes, ordenarlas, reducirlas a los principios más simples, corregir estos principios, volverlos cada vez más claros y más relevantes, y su fuerza más efectiva. Y así como cada época tiene su propia verdad, el contenido de la cual es el contenido de la experiencia, también tiene su propia filosofía viva que muestra en progreso el patrón de conducta dominante de la época. (Jacobi, 1785, p. 239, [pp. 236-237, Vol.4])

Cada época elabora su propia filosofía viva, que tiene por objeto las formas de actuar de su tiempo. La acción vuelve a tener una preponderancia especial. La filosofía se dedica a

¹¹² Molinuevo (1980), p. 230.

¹¹³ Wilde (1894), p. 46.

analizar las conductas de la época en las que se originan. De esta forma, Jacobi establece un límite a las pretensiones de la razón y de la filosofía misma. Pero a la vez, le imprime una cierta vitalidad al hablar del progreso de las corrientes de pensamiento. De ahí su caracterización como una filosofía viva, una filosofía que se desarrolla, que se reproduce al tener un diálogo con otras filosofías y que, necesariamente, decae conforme cambian los patrones de conducta que le dieron lugar.

Jacobi especifica contra qué tipo de filosofías declara su “guerra”:

Así como en otro lugar he definido con precisión (y he repetido varias veces desde entonces) qué guerra libro y cuál no, así lo defino una vez más. No estoy librando una guerra contra un naturalismo perfecto y puro al estilo de Spinoza; al contrario, honestamente, estoy en paz con él. Es un naturalismo que se conoce por lo que es y que abiertamente lo profesa, que no duda en rechazar el concepto de libertad por irracional. Es un fatalismo sincero, indisimulado, un naturalismo perfecto, y si, al ser impávidamente consistente consigo mismo, permite las consecuencias que deben seguirse, puede con seguridad resistir todo ataque de parte de la filosofía que asevera la libertad y la providencia. Dentro de sus límites, *i.e.* dentro del concepto de la naturaleza, es invencible.—Yo libro una guerra en contra del fatalismo que, o no se conoce a sí mismo por lo que es, o que no lo declara honestamente; el fatalismo que combina necesidad y libertad, providencia y *fatum* en una sola cosa y que, siendo completamente inconsistente consigo mismo pretende saber de cosas sobrenaturales, de un Dios atento, con gracia y misericordioso, como el Dios de los Cristianos. (Jacobi, 1815, p. 587, [pp. 116-117, Vol. 2])

Esta declaración es una declaración tardía. La encontramos en el Prefacio a su obra *David Hume*, que funge a su vez como Prefacio a sus obras completas. En esta declaración tardía podemos observar uno de los cambios que sufre el pensamiento de Jacobi. En una etapa temprana como son las *Cartas sobre Spinoza* y que corresponde a la postura que sostiene a lo largo de la disputa del panteísmo, tema que abordé en el capítulo 1, Jacobi postula a Spinoza como el máximo exponente de la filosofía que desea atacar. En este párrafo observamos cómo Jacobi cambia su postura para indicar su completa aceptación de una

filosofía naturalista como la de Spinoza. Y es que ahora lo considera como un pensamiento que reconoce lo que es: una filosofía fatalista donde la libertad no tiene cabida. Sin embargo, antes, dicho sistema era su principal antagonista, los demás eran versiones inacabadas de este tipo de naturalismo. Ahora esas versiones inacabadas se convierten en los objetos de su ataque. Toda filosofía que intente formular un sistema racional determinista que dé cuenta de la realidad del mundo, en el cual la libertad tenga lugar, es un sistema incongruente y absurdo. Jacobi no menciona a ningún filósofo en particular, al menos no en esta obra, pero es indudable que al final de sus días el representante más fiel de este tipo de filosofía era Fichte. Todas estas críticas y estos distanciamientos tienen una preponderancia especial en la forma de hacer filosofía para Jacobi, como intentaré mostrar a continuación.

3.3 La unidad inseparable entre estilo y pensamiento en Jacobi

Es indiscutible que el estilo de escritura de Jacobi es peculiar. No podría ser de otro modo. Jacobi es fiel a sus ideas en su forma de escribir y de presentarlas. La mayoría de los escritos de Jacobi son cartas. El diálogo tiene una parte central en su pensamiento. Al conversar con otros, Jacobi redefine y estructura sus ideas ya que “no puede haber un yo sin un tú”. Cuando esto no es posible, Jacobi rehúye al estilo de argumentación estructurada en prosa e imprime a sus textos la vitalidad del diálogo. “Es característico que la declaración más sistemática y clara de sus ideas sea en la forma de un diálogo, y la siguiente en valor esté en forma de cartas, *Cartas sobre Spinoza*. De escribir un tratado formal, Jacobi era

incapaz.”¹¹⁴ Difiero de que Jacobi fuera incapaz de escribir un tratado formal, tal y como Wilde argumenta. En todo caso, Jacobi escoge otro estilo para presentar su filosofía que el de un tratado formal. Un tratado formal representa para Jacobi la pretensión de un sistema ordenado que intenta establecer, a partir del principio de razón suficiente y del punto de vista de un individuo, algo que sólo puede ser alcanzado en conjunto con otros sujetos que se interpelan y se cuestionan. La filosofía debe ser un esfuerzo conjunto y siempre finito. El estilo de presentar las ideas debe amoldarse a esta visión. Las cartas, los diálogos, la novela y el ensayo presentan estas posibilidades, los sistemas filosóficos no. Por lo mismo en sus escritos no hay secciones temáticas ni desarrollos argumentativos precisos. Hay ideas concretas que se desarrollan al hablarse con otros individuos. O al menos eso intenta realizar en su obra. Antes de intentar ahondar un poco más en el particular estilo del que hace uso, quisiera explicar un poco más sobre un recurso utilizado por el mismo y que continúa con la imagen de su filosofía viva.

3.3.1 El estilo “saltamontes” en Jacobi

Tanto en las *Cartas sobre Spinoza*, en el *Prefacio* a su obra *David Hume* y en su *Carta a Fichte*, Jacobi utiliza un peculiar estilo que describe como un estilo de saltamontes:

Si he de cumplir mi palabra y lograr mi resolución de no usar intencionalmente pluma, mano u ojos para ninguna otra cosa hasta llevar este escrito a conclusión, entonces debo hacer una segunda resolución audaz, sencillamente esta: el abrir mi camino a un paso más rapsódico, más al estilo de un saltamontes y poner frente a ti tan solo un collage de conexiones de pensamientos, del cual podrás obtener mi entendimiento y la falta del mismo tanto como pueda ser obtenido. (Jacobi, 1799, p. 506. [pp. 17-18, Vol. 3])

¹¹⁴ Wilde (1894), p. 37.

Apresurado por concluir, adjunto aquí algunos puntos más que quisiera añadir a lo que ya he dicho, en secciones cortas, dejando al lector la tarea de completar y ordenarlos. A menudo es el caso que un estilo aforístico, o lo que mi difunto amigo Hamann solía llamar su “estilo saltamontes,” logra más fácilmente su objetivo que el discurso más refinado. (Jacobi, 1815, pp. 582-583, [p. 107, Vol. 2])

Es notorio que dicho estilo es un recurso último de Jacobi. Cuando la ansiedad parece adueñarse del texto hace uso de él. Dicho estilo corresponde a una serie de pensamientos presentados en forma de aforismos al final de sus obras. Jacobi rompe la fluidez de sus textos e inserta al final de los mismos una serie de ideas sin conexión. Prefiere dejar a sus lectores la labor de conexión y de interpretación de los mismos. Esto le permite elaborar una mayor cantidad de ideas en un menor espacio. El estilo aforístico comparte con la forma del diálogo el carácter sucinto de sus expresiones. Prefiere tratar las ideas de forma sucinta y abierta a la interpretación que intentar dar una rigidez excesiva con una argumentación más extensa.

En sus *Cartas sobre Spinoza*, Jacobi recurre en dos ocasiones a esta técnica. Por un lado inserta 44 tesis en las cuales intenta exponer su interpretación del sistema de Spinoza. Casi al final de este texto procede a enunciar en 6 tesis los puntos centrales de su pensamiento en la disputa contra Mendelssohn. En su *Carta a Fichte* y en el Prólogo al *David Hume*, utiliza el mismo estilo de una forma un tanto distinta. Aquí no son tesis puntuales las que se introducen al final de los textos. En ellos se insertan reflexiones aforísticas en torno a ciertos temas. El resultado es un tipo de narración más que de argumentación filosófica:

No me pidas que me disculpe por la longitud de mi carta. Al menos soy de la opinión que debería excusarme por terminarla aquí, debido al cansancio, después de darte, de forma incompleta y rapsódica, más una narración de mi doctrina del no-conocimiento que una exposición filosófica. Pero tampoco prometí algo más y en el fondo sólo siento ofendido mi amor propio, el cual me dice que esta doctrina es definitivamente susceptible a un mayor desarrollo filosófico, y tampoco indigna del mismo. Toda filosofía, sin excepción, está marcada en algún momento por un milagro. Cada una tiene su sitio particular, su lugar sagrado, donde sus milagros aparecen y que, al ser la única Verdad, hace superfluas a todas las otras. El gusto y el carácter determinan en gran medida en qué dirección deberemos ver, si hacia uno de estos sitios u otro. Tú has señalado esto acertadamente (en la página 25 de tu *Nueva Exposición*) cuando mencionas que: “La filosofía que uno escoge depende del tipo de hombre que uno es. Ya que un sistema filosófico no es un utensilio muerto que uno pueda tomar o dejar a voluntad, sino que cobra vida por el alma del hombre que lo posee.” (Jacobi, 1799, pp. 526-527, [pp. 54-55, Vol.3])

Jacobi concuerda plenamente con la afirmación de Fichte de que el tipo de filosofía que uno hace depende del tipo de carácter que se posee. Jacobi, posee un carácter reflexivo e intempestivo. Su filosofía es un reflejo de ello. Pero dicha reflexión necesariamente viene marcada por un sujeto interpelante. De ahí viene la importancia del diálogo en la obra de Jacobi.

3.4 La reflexión es dialógica

Al analizar con detalle las diversas tesis de Jacobi pero más aún la forma en que éstas son presentadas, se desprende que la reflexión para Jacobi es dialógica. La afirmación de que no puede haber un “yo sin un tú”, tiene su contraparte en la reflexión, ya que el sujeto cognoscente reflexiona interpellando a otros sujetos, reconociendo la acción que conlleva el discurso y actuando sobre objetos. Esta interpelación, que en Jacobi imprime una forma determinada a sus escritos, la forma del diálogo, es necesaria para todo conocer. El diálogo

para Jacobi es una forma de actuar, de compartir a través del lenguaje aquello que percibimos, aquello que aprehendemos como verdadero. El que la percepción (*Wahrnehmung*), en alemán provenga de tomar (*nehmen*) algo por verdadero (*wahr*), indica para Jacobi el acto complejo de toda percepción. Un sujeto percibe desde su particular subjetividad y toma por verdadero aquello ante lo cual se enfrenta desde su circunstancia. El diálogo es necesario, ya que el concepto representa esta toma de postura pero logra desprenderla de la intuición que describe. Al dialogar con otros sujetos es como nos damos cuenta de la diferencia en estas posiciones:

Cada vez que el hombre es separado de la razón que se expresa en el mundo de los sentidos que lo rodea, una razón *que regula* su imaginación *con fuerza directiva*; cada vez que pierde *sus sentidos en el sueño, o en un ataque de fiebre*, pierde el sentido. Entonces su razón pura, siempre presente en él, no puede prevenirlo de pensar y de asumir las cosas más absurdas y de tomarlas por *ciertas*. Pierde la cabeza y pierde su razón humana en el momento en que pierde el sentido, así como la *per-cepción*, o el “tomar posesión de lo verdadero,” se vuelve imposible para él. Ya que su limitada razón humana no es nada más que *per-cepción*, la aprehensión de lo verdadero, ya sea interno o externo, mediato o inmediato; pero al ser racional la percepción está dotada con *reflexión y propósito*; es una percepción regulativa, persistente, libre, *llena de intimación* (Jacobi, 1799, p. 514, [pp. 33-34, Vol.3])

Para Jacobi perdemos el sentido en la enfermedad, en el sueño y también cuando perdemos de vista las percepciones que dan lugar a nuestros conceptos. La razón pura, es para Jacobi, el intento de reflexionar sin tener en cuenta el referente inmediato de nuestros sentidos. En el diálogo, el intercambio de conceptos viene acompañado de expresiones corporales, de la forma particular que cada persona tiene para articular sus ideas y de las determinadas acciones que dan respaldo a lo dicho por alguien. Es indispensable el carácter de un hombre para entender lo que dice, su forma de entender el mundo está determinada por ello:

Tan poco como el espacio infinito puede determinar la naturaleza particular de cualquier cuerpo, así de poco puede la razón pura del hombre constituir su voluntad (la cual es equitativamente buena en todas partes ya que es una y la misma en todos los hombres) el cimiento de una vida particular, diferenciada, o conferir a la persona actual su propio valor individual. Lo que produce la manera de sentir, que es la peculiaridad de alguien, el gusto permanente y peculiar de alguien—esa energía inescrutable que, actuando por sí misma, determina su propio objeto, lo comprende, lo aprehende....supone una persona....y en particular constituye el misterio de la esclavitud y de la libertad de cada uno y de todos—eso es lo que decide. Decide y reside en la facultad, no del silogismo (que puede ser comparada con la aptitud de tan sólo la mitad de un par de tijeras o de pinzas) pero en las disposiciones del sentido, en la facultad de un afecto inalterable que triunfa sobre todas las pasiones. Si yo confío en la palabra de un hombre que lleva tal y cual nombre, no tomo su razón pura en consideración de esa manera, más de lo que tomo el movimiento de sus labios o el sonido que sale de su boca. Confío en su palabra por el hombre, y el hombre por sí mismo. Lo que me da seguridad en él es su forma de sentir, su gusto, su mente y su carácter. Yo establezco mi lazo con él sobre el lazo que él ha establecido con sí mismo, y en virtud de lo cual él es quien debe ser. Creo en la palabra invisible que se encuentra profundamente oculta en su corazón, y que él desea dar y que puede dar. Pongo mi confianza en una fuerza secreta dentro de él que es más fuerte que la muerte. (Jacobi, 1792, pp. 488-489)

Lo que constituye la personalidad: el nombre, el carácter y la forma de expresión, acompañan al silogismo como capacidad de la razón. Se necesitan ambas características como de las dos partes de una tijera y de una pinza. La reflexión solipsista incluye el diálogo interno, un diálogo a través del cual voy estructurando mis ideas, pero al final dicha reflexión tiene que tener en consideración lo que otros sujetos tengan que aportar a mi reflexión, tanto en la claridad con la que me expreso como con lo atinado de mi juicio. En el diálogo interno se reflexiona al considerar lo que otros podrían argumentar a mis ideas y ello enriquece el proceso del pensamiento. Pero este diálogo nunca sustituirá al diálogo real con un adversario que desde su individualidad percibe el mundo de forma distinta a la mía. Jacobi lanza en este sentido una crítica a la forma tradicional de hacer filosofía. Al intentar construir un sistema a partir de la reflexión solipsista, la razón pierde de vista una complejidad que la rebasa y a la cual sólo accede actuando en el mundo y dialogando. Por

ello toda filosofía debe ser histórica, porque un individuo sólo es capaz de reflexionar sobre una serie de particularidades con las que se relaciona pero nunca con una totalidad. El pretender encontrar un principio a partir del cual la filosofía y la ciencia puedan fundamentarse es imposible. La labor del conocimiento es una labor conjunta y siempre implica de un otro que me es externo.

3.5 El diálogo como forma del quehacer filosófico

Por lo dicho anteriormente, el diálogo tiene un papel central en el pensamiento de Jacobi. La disputa real y la elaborada de manera ficticia tienen un lugar decisivo en todas sus obras. Jacobi desarrolla su pensamiento dialogando e interpelando a las filosofías de su tiempo. Dicha interpelación e interpretación a veces es precisa, incisiva, puntual, algunas otras es injusta, exagerada y vaga. Jacobi considera que la labor metafísica de su época es irrealizable, intenta en este sentido una labor similar a la de Kant al intentar establecer límites a la razón. Por otro lado, reniega y desconoce el proyecto crítico. Su propio pensamiento intenta dar una nueva vía y una nueva visión al quehacer filosófico. La filosofía, para Jacobi, se elabora en un diálogo constante. Cada disputa que Jacobi entabla con los actores del espectro filosófico de su tiempo presenta una complejidad y variedad de temas en sí misma. Las *Cartas sobre Spinoza* son un recuento de la disputa del panteísmo que sostuvo con Moses Mendelssohn, tal y como lo expliqué en el capítulo 1. La estructura del texto es extraña, inicia con un poema de Goethe, contiene un recuento de los acontecimientos que llevaron a la disputa, cartas de Jacobi, carta de Mendelssohn, un apartado con las tesis que resumen a los ojos de Jacobi la postura de Spinoza,

consideraciones finales sobre la disputa y sobre el pensamiento de Jacobi, así como una cita de Lavater que cierra el texto. No es de sorprender que su obra fuera considerada por Mendelssohn como un “monstruo”.

Su obra *David Hume* presenta la versión más completa de su pensamiento. Está escrita en forma de diálogo. Emulando sus disputas filosóficas pero con un contrincante artificial que sirve, las más de las veces, de cómplice intelectual. Se pueden distinguir tres partes en el mismo que corresponden a las tres obras que pensaba escribir y que acabaron convirtiéndose en una sola. La primera parte contiene su defensa y explicación del uso que hace del término *Glaube* en las *Cartas sobre Spinoza*. Dicho término, como expliqué en el capítulo 2, es retomado de David Hume y de Thomas Reid y del uso que ellos hacen del concepto creencia, con sus respectivas y considerables modificaciones. La segunda parte lidia con las tesis centrales del pensamiento de Jacobi, todo esto para apoyar y explicitar su postura realista. La tercera parte realiza un recuento de algunas ideas de Leibniz. Sin embargo, a lo largo de toda esta obra su pensamiento es desarrollado emulando una conversación. Los temas se repiten, no son abordados de forma expositiva ni exhaustiva sino que se desarrollan conforme la conversación se desenvuelve. Por lo mismo es necesario leerlo varias veces para darse una idea cabal de su pensamiento. Como mencioné en el capítulo anterior, muchos de los temas son tratados de forma impulsiva y no a detalle, lo cual, de cierta forma, corresponde con un intento por imprimir al diálogo un carácter más coloquial e íntimo. El problema está en tratar de dar orden y claridad a esas ideas.

3.6 ¿Jacobi plantea un irracionalismo fideista? Una crítica a la interpretación de Frederick Beiser

Uno de los grandes intérpretes del pensamiento de Friedrich Heinrich Jacobi es, sin lugar a dudas, Frederick Beiser. Beiser, en su libro *The Fate of Reason* hace un recuento del problema de “la autoridad de la razón” desarrollando algunos problemas a partir de la disputa del panteísmo. El análisis que hace del pensamiento de Jacobi y de la importancia que tiene la recepción de Spinoza en el desarrollo de la disputa del panteísmo, es de vital importancia para entender con mejor exactitud los diversos pensamientos y posturas filosóficas que tuvieron lugar a finales del siglo XVIII en Alemania. Sin embargo, la interpretación de Beiser coloca un peculiar énfasis en un dilema que, a su parecer, resume el pensamiento de Jacobi y la crítica que éste realiza a los sistemas filosóficos de la *Aufklärung* y de Spinoza: “o seguimos a nuestra razón y nos volvemos ateos y fatalistas; o renunciamos a nuestra razón y damos un salto de fe a Dios y a la libertad. En términos más generales, tenemos que elegir entre un escepticismo racional o una fe irracional. Simplemente no hay una vía media entre estas opciones, no hay manera de justificar la moralidad y la religión a través de la razón.”¹¹⁵ Esta caracterización del pensamiento de Jacobi, que aparece varias veces a lo largo de *The Fate of Reason*, y en otros ensayos de Beiser, realiza, a mi parecer, un juicio equivocado de la propuesta jacobiana. En primer lugar, el “salto de fe” del que habla Beiser es una expresión que él acuña y que no se encuentra en ningún lugar de la obra de Jacobi¹¹⁶. Cuando habla de este salto, se refiere al salto mortal que aparece en una parte de la conversación entre Jacobi y Lessing que narra éste en sus *Briefe über Spinoza*:

¹¹⁵ Beiser (1987), p. 80.

¹¹⁶ di Giovanni (2009), p. 195.

Lessing:...Por lo tanto, no debemos disentir sobre nuestro *credo*. Yo (Jacobi): No quisiéramos hacer eso en ningún caso. Sin embargo, mi credo no está en Spinoza. Lessing: Me atrevo a pensar que no está en *ningún* libro. Yo: No es así. Yo creo en una causa personal e inteligente del mundo. Lessing: Oh, ¡mucho mejor! Debo estar a punto de escuchar algo completamente nuevo. Yo: No deberías ilusionarte demasiado. Me libro del problema a través de un *salto mortale*, y asumo que no sientes ningún especial placer en saltar con tu cabeza *hacia abajo*. Lessing: No digas eso; con tal de que no tenga que imitarte. Además, terminarás parado sobre tus pies. Así que, si no es un secreto, escuchémoslo. Yo: Siempre puedes aprenderlo al verme. Toda la cuestión se reduce a esto: del fatalismo concluyo inmediatamente contra el fatalismo y de todo lo conectado con él. (Jacobi (1785), p. 189, [pp. 58-59, Vol. 4])

Este *salto mortale* hace referencia a una metáfora que utiliza Jacobi para describir su concepción de ciertos filósofos, los cuales al enamorarse de un tipo de explicaciones y acuñar conceptos ficticios y las explicaciones derivadas de ellos (sobre todo en lo que atañe a la realidad del mundo externo y de otras mentes), acaban caminando sobre sus cabezas y olvidan ciertos principios fundamentales de la realidad que no pueden ser subsumidos bajo explicaciones silogísticas. El *salto mortale* que le propone a Lessing es la forma en que los filósofos pueden volver a caminar sobre sus pies. Este “caminar sobre sus pies” se refiere a aceptar la certeza inmediata que nos proporciona la fe/creencia sobre las nociones que Jacobi clasifica de incomprensibles a la razón y dejar de lado las explicaciones racionales que intentan dar cuenta de dichos fenómenos. En alemán la frase “*von Kopf... Kopf-unter machen*”, que es la que describe el salto que Jacobi le propone a Lessing, tiene dos connotaciones: la de saltar desde la cabeza hasta los pies y la de bajar la cabeza, en actitud de humildad.¹¹⁷ Este doble sentido de la frase hace alusión a la petición indirecta que Jacobi realiza a los filósofos para que adquieran un sentido de humildad que les permita reconocer los límites que tiene la razón y los problemas que se generan cuando se abusa de ella. Este *salto mortale* sólo lo deberían realizar las personas que Jacobi describe como “caminando

¹¹⁷ di Giovanni (2009), p. 195.

de cabeza”, es decir, los filósofos que no ponen un límite a las pretensiones de la razón y pretenden explicarlo todo a través de sus principios. Lo que acontece con esto es que uno se da cuenta, según Jacobi, que hay elementos de la experiencia humana que no pueden ser explicados racionalmente. La fe y la creencia son elementos inextricables del conocimiento y de la experiencia humana. La razón sólo puede llegar a ordenar y a entender las cosas que nos son dadas de forma intuitiva e inmediata a través de la fe/creencia y sobre las que actuamos. El querer explicar la realidad del mundo externo, de otras mentes y sobre todo de dios a través de deducciones racionales, ha ocasionado problemas de malinterpretación de la relación que existe entre nosotros y el mundo externo. Para Jacobi las consecuencias de estos problemas son el fatalismo, el determinismo, el ateísmo y el nihilismo. Dichos problemas serían evitables, si se apreciara el rol que juega la fe/creencia y la experiencia en el conocer humano.

Considero que es una malinterpretación dar un lugar tan predominante a la metáfora que Jacobi sólo propone para un determinado número de personas. El *salto mortale*, y no el salto de fe, es una recomendación para los filósofos que caminan sobre sus cabezas ya que todo lo intentan deducir a partir del principio de razón suficiente. Dicho salto los traería de vuelta a caminar sobre sus pies y a reconocer que la fe/creencia, la acción, la voluntad, el instinto de supervivencia, la historia, la cultura y el otro son elementos indispensables en el conocer humano. Dichos elementos dan forma al tipo de racionalidad de la que somos capaces los seres humanos pero nunca la eliminan.

La razón en Jacobi, debe ordenar, jerarquizar, conceptualizar lo que la fe/creencia le otorga. La fe/creencia otorga a la razón el material con el cual debe proceder a analizar el mundo. Por lo mismo para Jacobi, la razón es un tipo sensibilidad superior y más reflexiva.

La unión entre razón y fe/creencia es inevitable ya que las dos son partes fundamentales del aparato sensitivo y cognoscitivo humano. Jacobi no propone un abandono o salto hacia la fe. Propone el reconocimiento de elementos no racionales que permiten al ser humano conocer de manera objetiva el mundo. Por lo mismo asumir la propuesta de Jacobi como un irracionalismo fideísta es comprender de forma errónea la manera en que estos elementos se entrelazan con la nueva concepción de razón que Jacobi propone.

3.7 Consideraciones finales

En general, considero que la obra de Jacobi es una obra que merece ser estudiada y analizada con detalle. Aunque un examen final resulte en inconsistencias con respecto a algunos elementos del pensamiento de Jacobi, los puntos centrales son claros. Es indiscutible que la pretensión de Jacobi era, en parte, esa. Elaborar un pensamiento que respondiera a las inquietudes de su tiempo sabiendo que otras épocas tendrían otras inquietudes y otras respuestas. Sin embargo, sus propios contemporáneos tenían dificultad en entenderlo. He ahí la falla de Jacobi.

Después de leer varias obras de Jacobi, e intérpretes de las mismas, llegué a la conclusión de que la forma de escribir es utilizada por él para intentar dos cosas: por un lado alcanzar un grado mayor de complejidad en la escritura, ya que al emular un diálogo las perspectivas en juego son múltiples. Y por otro intentar hacer frente a la incapacidad que el lenguaje tiene de aprehender la realidad en su inmediatez. Jacobi considera que el lenguaje, debido a su riqueza semántica e interpretativa, nunca podrá abstraer una

experiencia de tal manera que al ser transmitida sea recibida de la misma forma en que fue experimentada por el sujeto que la expresa. Ahí entra el estilo en que se presentan las ideas. La dificultad es dual, una corresponde al carácter evasivo que el lenguaje tiene y otra a la complejidad necesaria que supone el saberse necesitado de un otro. La multiplicidad de interpretaciones del lenguaje, del hablado como del escrito, hace necesaria una constante reverberación de significados. Al dialogar, uno pone a prueba sus ideas y las somete al entendimiento del otro. Se debe entender al otro antes de poder interpellarlo. Por otro lado, la riqueza y complejidad de las vivencias personales estructuran la forma de relacionarnos con el lenguaje y el mundo. El diálogo pretende dejar esto en claro pero a la vez ofrecer una salida. Al dialogar, uno argumenta sobre las creencias que tiene, las estructura en forma de juicios, las razona, las jerarquiza. El otro permite que yo realice esto, el diálogo no se plantea en la obra de Jacobi como un intercambio de palabras que sólo busca reafirmar lo que ya creo. Las posturas se argumentarán y en ello intervendrá la razón. Pero en el fondo la forma es tan importante como lo que se intente argumentar. Para lograr entender la manera en que juega la fe/creencia en Jacobi, es preciso tomar en cuenta lo que establece sobre ella y la manera en que presenta estos razonamientos. En el segundo capítulo, expliqué las preocupaciones a las que respondía la fe/creencia de Jacobi y cómo esta se relacionaba y determinaba su concepto de razón. En este capítulo intenté mostrar que la forma en que Jacobi postula su pensamiento, nos dice más sobre esta fe/creencia. Ahora intentaré mostrar de qué forma las dos se unen y qué resulta de ello.

Conclusiones

Uno de los principales objetivos y motivaciones de esta tesis fue presentar y analizar el pensamiento de F.H. Jacobi a través de su obra. La escasez de análisis críticos sobre la obra de este pensador en la UNAM fue otra motivación para realizar un estudio detenido de sus principales tesis. Por lo mismo, el análisis que realicé presenta una visión general de su pensamiento sin problematizar mucho en cada aspecto. Cada faceta de la filosofía de Jacobi que explico en este trabajo abre la posibilidad para análisis más detallados y exhaustivos. Ello implicó una falta de exhaustividad en cada uno de los temas presentados, pero no por ello una falta de rigor ni de dedicación en el análisis que realicé. La necesidad de presentar una visión general prevaleció sobre el intento de criticar y analizar en detalle cada uno de los puntos mencionados o un problema en particular.

Sin embargo, una idea privó a lo largo de esta investigación. La de la relación positiva de Jacobi hacia la razón. Al comienzo de esta tesis me propuse investigar si lo que Jacobi proponía en su pensamiento era un irracionalismo fideísta tal y como es descrito en la obra *The Fate of Reason* de Beiser. Después de leer otras obras de Jacobi y varios intérpretes de la misma confirmé mi interpretación de que dicha visión de irracionalismo no es certera. Por lo tanto la manera de presentar su visión positiva hacia la razón era formular en qué contexto específico se configuraba su concepto de razón. En el primer capítulo describí el contexto histórico en el que el pensamiento de Jacobi se desarrolla. Interpelando la idea de razón propuesta por los ilustrados, e interpelando principalmente a Mendelssohn como representante del movimiento ilustrado alemán, Jacobi reconoce ciertas fallas en

dicha propuesta. El referente de la visión de razón del cual se aleja en la primera etapa de su pensamiento es Spinoza.

Por otro lado, quise explicar la importancia de la reconsideración del pensamiento de Spinoza por parte de Jacobi. A partir de su interpretación, Jacobi contribuyó a establecer el pensamiento de Spinoza como un referente indispensable para plantear o replantear ideas sobre la razón y sobre dios en el pensamiento alemán de finales del siglo 18. Al alejarse de una visión de razón que propone el principio de razón suficiente como principio fundamental de la misma, Jacobi plantea una idea de razón en la que la acción se antepone como principio fundamental. La acción proporciona al razonamiento un límite a sus pretensiones cognoscitivas al reconocer que la cadena de relaciones causales que podemos llegar a conocer siempre se ve delimitada por la acción que llegamos a realizar. Por otro lado, la acción proporciona al razonamiento un referente inmediato de libertad que el principio de razón suficiente parecería cancelar. Jacobi se aleja a su vez de la visión de razón como una facultad autónoma, imparcial y universal. Al establecer que el principio de la individualidad se establece a partir de un referente externo y alterno, el tú, Jacobi rechaza la posibilidad de una racionalidad que pueda depender de sí misma para formular sus juicios. La historia y la sociedad conforman, para Jacobi, elementos indispensables en la estructuración de la racionalidad humana.

Al describir en el primer capítulo la importancia que tiene el concepto de fe/creencia en el pensamiento de Jacobi, y cómo una interpretación parcial del mismo puede conducir a una caracterización de irracionalismo de su postura, me propuse explicar qué entendía Jacobi por fe/creencia y cómo esta capacidad humana se relaciona con su idea de razón sin cancelarla. En el segundo capítulo expliqué la forma en que Jacobi describe este concepto.

Usando caracterizaciones del concepto de creencia de David Hume y de Thomas Reid, Jacobi formula su propia conceptualización de fe/creencia. Debido a la conjunción en alemán de los dos términos en la palabra *Glaube*, Jacobi es capaz de extender el término creencia hacia las connotaciones que el concepto de fe tiene como asentimiento subjetivo sin fundamento suficiente. En ello está a mi parecer el gran problema de la teoría de Jacobi, usa el mismo término para referirse a dos acepciones distintas. El resultado es la necesidad de presentar una visión religiosa que requiere de intuiciones y percepciones de una idea muy particular de dios: un dios con el cual se puede establecer una relación directa personal. Jacobi no es claro sobre el tipo de intuiciones que tenemos sobre dios, pero abre la posibilidad de la existencia de milagros como formas de percibir la existencia de un ser divino.

La caracterización que da a su término de fe/creencia como un sentimiento de una particular vivacidad que proporciona intuiciones certeras permite a Jacobi establecer un realismo que parte de la individualidad y que necesita de un otro para establecerse. A su vez, incorpora a la sensibilidad como elemento indispensable de su idea de razón. A través de interactuar y sentir a los otros individuos que nos rodean llegamos a establecer nuestra propia individualidad. La idea de razón que propone Jacobi se complementa con este sentimiento peculiar que es la fe/creencia, pero no es cancelada por dicho sentimiento.

Al establecer los cimientos de su idea de razón en la importancia de la acción, de la sensibilidad y de la intuición certera que tenemos de otras individualidades, Jacobi recalca la importancia que tiene el diálogo para el desarrollo de cualquier juicio y teoría. En el tercer capítulo expliqué cómo la forma en que Jacobi presenta su pensamiento es una consecuencia directa de su idea de razón. El diálogo representa para él la conjunción

necesaria entre acción, sensibilidad y razón. Esta idea de razón corresponde a una consideración de la reflexión como un acto dialógico. La interpelación necesaria que acompaña a todo juicio se traduce en una visión distinta de filosofía. Jacobi denomina esta filosofía como una filosofía viva y la describe como una filosofía histórica que nace y se desarrolla a partir de la particularidad histórica y social en la que se desarrolla.

Al final de esta investigación comprendí que hacer uso del término fe/creencia para hablar de una intuición produce malinterpretaciones. Explicar que la realidad de los objetos externos nos es dada a través de la fe/creencia parece indicar que dicha certeza nunca pasa de un sentimiento subjetivo. Por otro lado, establecer que la fe/creencia es la base de la racionalidad, fácilmente se interpreta como que el conjunto de creencias que tenemos estructuran a la misma. A partir de esta visión, uno podría pensar que el diálogo para Jacobi es un mero intercambio de creencias en el cual yo enuncio mis creencias a otro sólo para comunicarlas; es decir, que el diálogo supone un mero intercambio de posturas. El pensamiento de Jacobi a mi parecer es distinto.

Por un lado, el diálogo es necesario para argumentar y establecer de una forma más clara razonamientos que proceden de intuiciones sensibles. Pero también es necesario para aportar la visión complementaria que el otro tiene que argumentar a mis ideas. De ahí la importancia de la crítica a otros sistemas filosóficos en los escritos de Jacobi. Lo que nosotros entendemos por creencias para Jacobi se traducen en sentimientos e impulsos que determinan lo que es aprehendido por los sentidos. La fe/creencia no proporciona intuición certera a lo que no he argumentado. Las creencias sí juegan un papel en la cognición humana, y el resultado para Jacobi es que en el fondo siempre lo jugarán, pero no por ello se debe evitar argumentar de una mejor manera las razones que fundamentan dichas

creencias. Se establece que nunca nos libramos de ellas, ya que su postura es por una razón que no posee autonomía con respecto a estos impulsos. Pero el intento de argumentación debe, a pesar de esta limitación, prosperar en su intento de comprender mejor el mundo en el que actuamos. Se trata de aprehender en conjunto: “Yo: [...] No sé si he sido suficientemente claro. Él: Creo que te entiendo. Yo: Pero no debes *creer*. Ten una cabeza sobria y desconfía de tus amigos. Intentaré ser más claro.”¹¹⁸ Esta cita de la obra *David Hume* representa lo que intento explicar. Jacobi no pretende postular ideas basadas en sentimientos para lograr conmover al otro a sentir lo mismo. Jacobi presenta ideas argumentadas que requieren de un otro que las juzgue en su claridad y pertinencia. Los sentimientos intervienen, así como el carácter de las personas en el diálogo directo. Uno entiende los argumentos observando la manera en que el otro presenta sus ideas, al mismo tiempo que juzga su contenido. La complejidad es inextricable a la razón humana, en ella intervienen muchos elementos.

Después de leer a varios intérpretes de la obra de Jacobi, obtuve una segunda conclusión: la acusación de irracionalismo a la que frecuentemente es sometido su pensamiento responde, a mi parecer, a dos causas: primero a la concepción de razón que sostenga el intérprete en cuestión. Ya que en muchas concepciones se rechaza una concepción de razón que involucre sentimientos, impulsos, creencias y fe. Debido a la difícil que resulta estructurar y argumentar racionalmente algo que parece tan evasivo y subjetivo, este rechazo no sorprende. La segunda causa tiene que ver con la forma en que Jacobi expone su pensamiento. Aunque al final de esta investigación comprendí que la forma y el contenido de la filosofía de Jacobi necesariamente deben complementarse al

¹¹⁸ Jacobi (1787), p. 288 [p. 194, Vol. 2].

momento de dar una interpretación de su pensamiento, se debe considerar que dicha forma en algunas ocasiones no presenta sus ideas de manera clara y con suficiente exhaustividad. Como expliqué en el capítulo dos y tres, la argumentación que sigue Jacobi en sus diálogos, al intentar emular una conversación real, produce que explique de forma parcial aspectos que requerirían explicaciones más detalladas y exhaustivas.

Antes de finalizar, quisiera citar a Beiser por última vez. Pongo esta cita porque considero que es una reconsideración de la postura que marca en su libro *The Fate of Reason*. A su vez, porque establece el objetivo de mi tesis y porque a pesar de la crítica que realicé en este trabajo a la postura de Beiser, de interpretar el pensamiento de Jacobi como un irracionalismo fideísta, esta tesis es resultado en gran medida del extraordinario análisis que realiza de las críticas que Jacobi postula al concepto de razón de su época, así como del recuento histórico que hace de la disputa del panteísmo: “Es un defecto de la mayoría de los estudios de Jacobi el que no hayan reconocido y apreciado a cabalidad su actitud positiva hacia la razón. La actitud de Jacobi hacia la razón es mucho más compleja de lo que muestran las usuales caracterizaciones historiográficas.”¹¹⁹

Las interpretaciones sobre este trabajo siguen abiertas. Que comience el diálogo.

¹¹⁹ Beiser, Frederick, “The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill”, *The Philosophical Review*, Vol. 105, No. 2 (Apr., 1996), p. 249.

Bibliografía

De Jacobi:

- *Something Lessing said: A Commentary on "Journeys of the Popes"* (1782)
- *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Herr Moses Mendelssohn* (1785)
- *David Hume on Faith, or Idealism and Realism, A Dialogue* (1787)
- *Concerning the Doctrine of Spinoza in Letters to Moses Mendelssohn* (1789), excerpts
- *Edward Allwill's Collection of Letters* (1792)
- *Jacobi to Fichte* (1799)
- *David Hume on Faith, or Idealism and Realism, A Dialogue: Preface and also Introduction to the Author's Collected Philosophical Works* (1815)

Todas estas obras con excepción de la primera fueron consultadas del libro:

- *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.

La primera obra fue consultada del libro:

- Schmidt, James (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth century questions*, California, Berkeley, 1996.

A su vez fueron consultadas las obras en alemán en los siguientes libros:

- Jacobi, Friedrich Heinrich, *Werke*, Vol. 2-4 edición de Friedrich Roch y Friedrich Köppen, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976.

De otros autores (por orden alfabético):

- Abbagnano, Nicola, *Diccionario de Filosofía*, México, FCE, 2004.
- Ameriks, Karl (ed.), *The Cambridge Companion to German Idealism*, UK, Cambridge University Press, 2008.
- Beiser, Frederick C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.
- - "Early Romanticism and the *Aufklärung*", *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth century questions*, California, Berkeley, 1996.

- - “The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill”, *The Philosophical Review*, Vol. 105, No. 2 (Apr., 1996), pp. 248-250.
- - *Hegel*, Nueva York, Routledge, 2005.
- - “The Enlightenment and Idealism”, *The Cambridge Companion to German Idealism*, UK, Cambridge University Press, 2008.
- Copleston, F. C., “Pantheism in Spinoza and the German Idealists” en *Philosophy*, Vol. 21, No. 78. (Apr., 1946), pp. 42-56, Cambridge University Press.
- di Giovanni, George, <http://plato.stanford.edu/entries/friedrich-jacobi/>, 2010.
- - “From Jacobi's Philosophical Novel to Fichte's Idealism: Some Comments on the 1798-99 "Atheism Dispute"”, *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 27, Número 1, Enero 1989.
- - “Hume, Jacobi, and Common Sense: An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant”, *Kant-Studien*, 88, pp. 44-58.
- - *Freedom and Religion in Kant and His Immediate Successors. The Vocation of Humankind, 1774-1800*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- - *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*, Montréal & Kingston, McGill-Queen's University Press, 2009.
- Franks, Paul, “All or nothing: systematicity and nihilism in Jacobi, Reinhold, and Maimon”, *The Cambridge Companion to German Idealism*, UK, Cambridge University Press, 2008.
- Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy*, Volume 4, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Henrich, Dieter, *Between Kant and Hegel, Lectures on German Idealism*, Massachusetts, Harvard University Press, 2003.
- Hume, David, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Madrid, Alianza, 2004.
- Israel, Jonathan I., *Radical Enlightenment. Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Nueva York, Oxford University Press, 2001.
- Lessing, Gotthold Ephraim, *Natán el sabio. Poema dramático en cinco actos*, México, Editorial Jus, 2010.
- Manthey-Zorn, Otto, “Friedrich Heinrich Jacobi's Home at Pempelfort”, en *Modern Philology*, Vol. 5, No. 1 (Jul., 1907), pp. 43-53 Published by: The University of Chicago Press Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/432619>
- Mendelssohn, Moses, “On the Question: What is Enlightenment?”, *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth century questions*, California, Berkeley, 1996.
- Molinuevo, José Luis, “Jacobi: El idealismo es un nihilismo. La crítica a Kant”, *Revista de filosofía*, n.s.:3 (1980:jul./dic.) p. 239.
- Kant, Immanuel, “What does it mean to orient oneself in thinking?” en *Religion and Rational Theology*, Nueva York, Cambridge University Press, 1996.
- - “An Answer to the Question: What Is Enlightenment?”, *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth century questions*, California, Berkeley, 1996.
- - *Crítica de la razón pura*, Madrid, Alfaguara, 2002.
- Ochoa, Hugo, “Razón y fe, un diálogo entre Kant y Jacobi”, *Teología y Vida*, Vol. XLIV (2003), 410-422.

- Schmidt, James (ed.), *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth century questions*, California, Berkeley, 1996.
- Snow, Dale E. “Jacobi’s Critique of the Enlightenment”, *What is Enlightenment? Eighteenth-century answers and twentieth century questions*, California, Berkeley, 1996.
- Solomon, Robert & Higgins, Kathleen M. (ed.), *The age of German Idealism*, Londres, Routledge, 1994.
- Spinoza, Baruch, *Ética*, México, UNAM, 1977.
- Steiner, George, *The Poetry of Thought*, Nueva York, New Directions Book, 2011.
- Villacañas Berlanga, José L., *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona, Editorial Anthropos, 1989.
- Wilde, Norman, *Friedrich Heinrich Jacobi; A Study in the Origins of German Realism*, New York, Columbia College Press, 1894.
- Zammito, John H., *The Genesis of Kant’s Critique of Judgment*, Chicago, The University of Chicago Press, 1992.