

Biblioteca:
Jacobi: Contra la Revolución Francesa



Friedrich H. Jacobi

contra la Revolución Francesa,

María Jimena Solé

o la fuerza del instinto contra la tiranía de la razón

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) ha pasado a la historia de la filosofía como un pensador *secundario*, responsable de una conocida objeción contra Kant. Sin embargo, este hijo de un comerciante de la ciudad de Düsseldorf fue una de las figuras más influyentes de la escena intelectual alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX. El evento que lo catapultó a la fama entre sus contemporáneos fue la publicación en 1785 del intercambio epistolar que desde hacía dos años mantenía con Moses Mendelssohn y cuyo tema central era la doctrina de Spinoza. Los argumentos esgrimidos por Jacobi en sus cartas al principal representante de la Ilustración berlinesa ponían al descubierto las debilidades e inconsistencias de la compleja y ya debilitada *Aufklärung*. «Como un rayo que brotase de pronto en cielo sereno»,¹ según lo describe Hegel años más tarde, esta polémica filosófica, luego denominada *Pantheismusstreit* –o más justamente *Spinozismusstreit*– pronto involucró a todos los intelectuales prominentes del momento y hundió a la Ilustración alemana en una gravísima crisis. Sus consecuencias y resultados fueron tan profundos que puede decirse que, junto con la publicación de la *Crítica de la razón pura*, la polémica del spinozismo iniciada por Jacobi fue el evento filosófico más significativo de la segunda mitad del siglo XVIII.²

1. F.W.F. Hegel, *Lecciones sobre Historia de la Filosofía*, Fondo de Cultura Económico, México, 1997, t. III, p. 408.

2. Cf. Hermann Timm, *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit*. I. *Die Spinozarenaissance*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1974, pp. 15 y ss; y Frederick Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Harvard University Press, Londres, 1987, p. 44. Por su parte, Tavoillot afirma que la discusión que se da en torno a esta polémica pone a

Pero esta sería sólo la primera batalla de lo que resultó ser una larga campaña bélica que se extendió durante toda la vida de Jacobi. Si el primer contrincante fue Mendelssohn, al poco tiempo se enfrentó a Kant, luego a Fichte y finalmente a Schelling. La elección de sus enemigos no fue en absoluto caprichosa. En efecto, si la biografía de Friedrich Heinrich Jacobi puede reconstruirse como una serie de violentas polémicas en las que sucesivamente se enfrentó a las principales figuras de la filosofía de su época, su verdadero enemigo fue, en realidad, siempre el mismo. Ante la mirada desesperada de Jacobi, las doctrinas de Mendelssohn, Kant, Fichte o Schelling, no eran más que diferentes expresiones de aquello que se encontraba mejor representado en la filosofía de Spinoza: la radicalización de la tendencia natural en el hombre de pretender conocerlo todo, demostrarlo todo, fundamentarlo todo mediante *la razón*.

Jacobi dedicó su vida a denunciar las consecuencias necesariamente nefastas del ejercicio de una razón que no conoce sus límites y, por lo tanto, no los respeta. Se esforzó por advertir a sus contemporáneos acerca del desastre al que, con paso firme e inexorablemente, conducía la desaforada razón humana. Pero no hizo falta que buscara ni esperara demasiado. Su época le permitió ser testigo del acontecimiento que se le presentó como *la contrapartida práctica necesaria* del racionalismo especulativo radical que había logrado imponerse en toda Europa bajo la bandera de la Ilustración. Este acontecimiento, que Jacobi considera tan fascinante como funesto, fue la Revolución Francesa.

En tanto que fue un enemigo de la Ilustración y un fervoroso crítico de la Revolución Francesa, Jacobi es usualmente considerado como un irracionalista, un fideísta, un místico, un conservador, un reaccionario. Esta imagen, forjada a partir del desconocimiento de su auténtico pensamiento así como por la aceptación de la opinión de algunos de sus críticos –Mendelssohn, F. Schlegel, Hegel, entre otros–, es desafiada por un gran número de investigaciones que abordan el pensamiento filosófico y político de Jacobi.³ Muchas de estas investigaciones mues-

Alemania, que hasta ese momento no había participado de la «crisis de la conciencia europea», a la cabeza del movimiento intelectual de Europa (cf. Pierre-Henri Tavoillot, *Le Crépuscule des Lumières. Les documents de la querelle du panthéisme. 1780-1789*, CERF, Paris, 1996, p. iv).

3. A partir de la década de 1960 aparecieron los primeros estudios que proponían una nueva aproximación a la filosofía de F. H. Jacobi. Entre ellos, los principales son: Valerio Verra, *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*, Edizioni di Filosofia, Torino, 1963; Heinz Nicolai, *Goethe und Jacobi. Studien zur Geschichte ihrer Freundschaft*, Metzlersche und Poeschel, Stuttgart, 1965; Klaus Hammacher, *Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1969; Karl Homann, *F. H. Jacobis Philosophie der Freiheit*, Karl Alber, Freiburg, 1973; Kurt Christ, *Jacobi und Mendelssohn*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 1988; Dieter Henrich (comp.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Präsident der Akademie, Philosoph, Theoretiker der Sprache*, Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München, 1993. Desde entonces, los estudios son cada vez más numerosos y más específicos, abordando por ejemplo la relación entre Jacobi y Spinoza, Pascal o Rousseau.

tran que la relación de Jacobi con la Ilustración, su crítica al racionalismo y su reacción contra la Revolución Francesa presentan más matices y profundidades de lo que a primera vista puede parecer. Asimismo, reivindican a Jacobi como uno de los críticos más penetrantes de la cultura de su época y de los grandes cambios socio-políticos de los que fue testigo y destacan la gran importancia que tuvieron sus ideas en el contexto de la discusión filosófica de finales del siglo XVIII, así como la influencia que ejerció en la nueva generación de pensadores del Idealismo y el Romanticismo. El hecho de que se haya comenzado a trabajar en la edición crítica de las obras y de la correspondencia de F. H. Jacobi, así como el creciente número de libros y artículos sobre diferentes aspectos de su obra aparecidos durante los últimos años, ponen en evidencian un renovado y constante interés por su pensamiento.⁴ Algunos de ellos, sin embargo, continúan expresando la urgente necesidad de revisar nuestra comprensión de la filosofía de Jacobi y de su lugar en la historia.⁵

Las páginas siguientes buscan brindar el contexto conceptual y polémico para el acceso a las críticas que Jacobi hace a la Revolución Francesa en los dos escritos cuya traducción ofrecemos a continuación: «*Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe, Mitglied der französischen Akademie*» [Fragmento de una carta a Juan Francisco Laharpe, miembro de la Academia francesa] del 5 de mayo de 1790 y «*Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers in Briefen an vertraute Freunde*» [Ocurrencias casuales de un pensador solitario en cartas a amigos de confianza], escrito en 1793 pero publicadas en 1795, en la revista *Die Horen*. Dado que estas críticas se conectan no sólo con las ideas políticas y económicas de Jacobi previas a 1789, sino sobre todo con su crítica a la Ilustración,

4. Algunas de las obras más recientes son: Birgit Sandkaulen, *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*, Wilhelm Fink Verlag, München, 2000; Susan Kahlefeld, *Dialektik und Sprung in Jacobis Philosophie*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2000; W. Jaeschke y B. Sandkaulen (comps.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 2004; Stefan Schick, *Vermittelte Unmittelbarkeit. Jacobis «Salto mortale» als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft*, Königshausen u. Neumann, Würzburg, 2006. Dirk Fetzer, *Jacobis Philosophie des Unbedingten*, Ferdinand Schöningh, München, 2007. Sólo contamos con un libro escrito en castellano, dedicado por completo a Jacobi, que tiene la virtud de abordar todos los aspectos del pensamiento jacobiano: José Luis Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Anthropos, Barcelona, 1989. Villacañas también ha publicado la traducción de algunas fuentes: Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, intro. trad. y notas de J. L. Villacañas, Biblioteca Universal, Madrid, 1995.

5. Véase Susan Kahlefeld, *op. cit.*, pp. 20 y ss.; Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Massachusetts, 1992, p. 138; Geroge di Giovanni, «Introduction: The Unfinished Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi» en F. H. Jacobi, *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwilt*, trad. intr. y notas de G. di Giovanni, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston, 1994, pp. 3 y ss.

superponiéndose incluso con su interpretación de la filosofía kantiana, expon-dremos brevemente lo más relevante de estos aspectos de su pensamiento; y si bien creemos que su aporte más interesante a la historia de las ideas se encuentra en esos argumentos críticos, sumamente agudos, presentaremos también sus propias propuestas frente a las doctrinas y acontecimientos que él considera in-aceptables. Comencemos, sin embargo, por el principio.

Primeros pasos

Friedrich Heinrich Jacobi nació el 25 de enero de 1743 en Düsseldorf y desde muy joven fue consciente de que poseía cierta *philosophische Idiosynkrasie*. Pero tuvo la desgracia de nacer tres años después que su hermano Georg, quien no sólo también se sintió inclinado tempranamente a las letras, sino que alcanzó tan rápido la reputación de ser uno de los grandes poetas de Alemania, que a los 20 años ya era profesor en la Universidad de Halle. Con un hermano mayor dedicado al arte, el menor debía hacerse cargo del negocio familiar. Así, en 1759 el joven Fritz fue enviado por su padre a realizar una breve estadía de aprendizaje en una empresa comercial en Frankfurt am Main y luego a Ginebra, con el fin de que adquiriera una educación completa, especialmente orientada a las matemáticas, la contabilidad y la economía.

Luego de un año en Ginebra, su profesor de álgebra, llamado Le Sage, insistió para que tomara también clases de filosofía. Gracias a su paternal guía Jacobi se sumergió durante los dos años siguientes en la lectura de los autores clásicos y en las obras de Voltaire, Diderot, Helvetius, Rousseau, Ferguson, Montesquieu. Fueron los años «más felices y provechosos»⁶ de su vida y, si bien desde el comienzo distinguió y criticó la corriente materialista al interior de las *Lumières*, este joven entusiasta se comprometió sinceramente con las ideas de la Ilustración.⁷ El disgusto frente a la razón y el rechazo del deísmo vendrían más tarde.

Jacobi quiso continuar sus estudios y formarse en medicina en la ciudad de Glasgow. Su padre no lo permitió y lo obligó a regresar a Düsseldorf, para cola-

6. *Friedrich Heinrich Jacobi's Werke*, editado por Köppen, Jacobi y Roth, Gerhard Fleischer, Leipzig, 1812-1825. 6 tomos (reimpresión: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968), t. II, p. 183 [De aquí en más: JW]. En todos los casos, la traducción es nuestra.

7. El intercambio epistolar entre Jacobi y su maestro Le Sage pone en evidencia que en el período de Ginebra Jacobi no es de ningún modo un crítico de la Ilustración. Al contrario, intenta resolver racionalmente los problemas de la inmortalidad del alma y de la existencia del mundo, la distinción entre el bien y el mal. Cf. *Friedrich Heinrich Jacobi's Auserlesener Briefwechsel*, Gerhard Fleischer, Leipzig, 1825-1827, t. I [de aquí en más AB].

borar con él en la conducción de los negocios familiares. Con 18 años, Fritz regresó a la casa paterna, cargado de libros en francés, convertido en un ilustrado.

Su regreso a Alemania coincidió con el anuncio del resultado del concurso auspiciado por la Academia de Berlín del año 1763, sobre el problema de la evidencia en metafísica. Jacobi cuenta en un pasaje autobiográfico que el ensayo de Mendelssohn que resultó ganador fue para él una gran desilusión. Allí se exponía y defendía la prueba ontológica de la existencia de Dios, de la que él siempre había desconfiado. La lectura del ensayo premiado renovó su antigua inquietud y Jacobi se decidió a estudiar el argumento desde sus orígenes, con el objetivo de demostrar que era falaz. Recordó haber leído en Leibniz que el spinozismo era el «*cartesianismo exagerado*»⁸ y tomó la determinación de volcarse al estudio de la doctrina de Spinoza. Sus expectativas fueron colmadas: «allí me enfrenté con la prueba cartesiana en toda su claridad y comprendí para qué Dios valía y para qué no valía en absoluto», admite Jacobi.⁹ El estudio de Spinoza lo había convencido de que la existencia de Dios –del verdadero Dios– no podía ser demostrada racionalmente.

A través de una reseña poco elogiosa, Jacobi descubrió a Kant y estuvo seguro de haber encontrado en él a un aliado. Deseoso de leer el escrito reseñado, *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*,¹⁰ lo encargó a la vez en dos lugares. Jacobi compartía la convicción que Kant presentaba en ese artículo: la existencia no es un *predicado* ni una determinación, sino que es la *posición* absoluta de la cosa. Este es el punto de partida de todo el pensamiento de Jacobi. Spinoza será la fuente de su certeza de que la prueba racional de la existencia de Dios *no vale* para el Dios personal, bueno y justo de la fe que, según él, es el único capaz de garantizar la libertad y la felicidad de los seres humanos así como de fundamentar todo orden político y social. La coincidencia con Kant será una fuente de fortaleza, pues en más de una ocasión Jacobi apelará al profesor de Königsberg para defender y fundamentar sus propias posiciones.

En 1764 se casó con Elisabeth von Clermont, hija de un rico comerciante de Aachen y prima de Goethe. La pareja se mudó a una casa de campo en Pempelfot, en las afueras de Düsseldorf, que pronto se transformó en un centro social y de la cultura, por donde pasaron numerosísimas personalidades de la época, como Sophie La Roche, Wieland, Goethe, Lavater, Diderot, Hamman, Herder,

8. JW II, p. 187.

9. *Idem*, p. 188.

10. Cf. Immanuel Kant, *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, Johann Jakob Kanter, Königsberg, 1763 (en el tomo II de la edición de la Akademie, pp. 63-164). La obra apareció a finales de 1762. Jacobi dice haber encontrado en este texto al mismo hombre que ya se había ganado su admiración con el ensayo sobre la evidencia que había recibido el segundo premio en el concurso de la Academia de Berlín (cf. JW II, p. 191).

Wilhelm von Humboldt, Goerg Forster y el filósofo holandés Hemsterhuis entre otros. Con Elisabeth tuvo ocho hijos y su muerte, en 1783 sería un duro golpe para él. Jacobi vivió en Pempelfort hasta 1794, año en que el ejército francés invadió la zona y se vio forzado a abandonar su casa.

Siguiendo los pasos de su célebre hermano, en 1768, entró en contacto con Wieland, líder del círculo literario sentimentalista y barroco, íntimamente ligado a la Ilustración, denominado *Empfindsamkeit*. Jacobi fue el impulsor de la creación, en 1772, del periódico que serviría para la difusión de las producciones literarias de este movimiento: *Der Teutsche Merkur*. Allí aparecieron sus primeras producciones literarias, principalmente traducciones del francés y breves escritos. Pero al poco tiempo conoció personalmente a Goethe, que acababa de publicar su *Werther* y se encontraba al frente de un nuevo movimiento literario que, proponiendo una comprensión más profunda de las pasiones humanas, reaccionaba contra la Ilustración y la superficialidad del sentimentalismo ilustrado representado por la *Empfindsamkeit*. Probablemente motivado por esta nueva amistad y sin duda influenciado por el espíritu del novedoso *Sturm und Drang*, Jacobi se decidió a abrazar su vocación literaria. Durante los años siguientes escribió y publicó sus dos novelas: *Aus Eduard Allwills Papieren* —que apareció por entregas en la revista *Iris* en 1775 y luego en el *Teutscher Merkur*— y *Woldemar*, una novela psicológico-filosófica que pasaría por numerosas reediciones y reformulaciones.

Si el valor literario de estos escritos ha sido puesto en duda, es innegable que ambas novelas logran capturar magistralmente el espíritu y los idearios propios de la *Empfindsamkeit* y del *Sturm und Drang*. Disgustado por las críticas que Jacobi realizaba en su segunda novela a este movimiento artístico, en particular a la figura del *Genie* y al culto de la naturaleza, Goethe reaccionó de modo sumamente cruel y, frente a un grupo de personas, crucificó un ejemplar de *Woldemar* en un árbol de un parque en las afueras de Weimar.¹¹ Curiosamente, fue esa misma obra la que recibió el elogio de otra gran figura de la escena literaria de la época, cuya amistad permitió a Jacobi trabar nuevas relaciones y dar una nueva dirección a su vida y a su obra. Efectivamente, en 1779 Gotthold Ephraim Lessing envió a Jacobi un ejemplar de su *Natán el sabio* con una nota en la que expresaba su deseo de retribuir al autor de *Woldemar* los momentos instructivos y llenos de sentimiento que le había proporcionado su lectura. Unos meses más tarde, Jacobi visitó a Lessing en Wolfenbüttel.

11. Respecto de la relación entre Jacobi y Goethe, véase Heinz Nicolai, *op. cit.*, pp.140 y ss.; Martin Bollacher, *Der junge Goethe und Spinoza. Studien zur Geschichte des Spinozismus in der Epoche des Sturms und Drang*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen, 1969.

El *Spinozismustreit*: Jacobi contra la Ilustración¹²

Según el relato de Jacobi, la mañana siguiente a su arribo a Wolfenbüttel, el 16 de julio de 1780, mientras terminaba de ocuparse de su correspondencia, entregó a Lessing para que se entretuviera una copia de la oda *Prometeo* de Goethe y le advirtió que el poema podía escandalizarlo. Pero Lessing no se escandalizó. Al contrario, afirmó que desde hacía mucho tiempo estas ideas le eran familiares. «Los conceptos ortodoxos de la divinidad ya no son para mí; no puedo sacarles provecho», exclamó, «*Ἐν καὶ παν!* Es todo lo que sé. A esto se orienta también el poema y debo admitir que me gusta mucho». Sorprendido, Jacobi respondió que, entonces, debía estar «casi de acuerdo con Spinoza». «Si he de invocar algún nombre, no conozco ningún otro»,¹³ respondió el bibliotecario. Jacobi permaneció varios días más en Wolfenbüttel y tuvo oportunidad de conversar largamente sobre este asunto con su anfitrión.

Pocos meses más tarde, Lessing murió. Jacobi guardó silencio acerca de aquella escandalosa confesión hasta que, en 1783, Elise Reimarus le informó que Mendelssohn planeaba escribir una biografía intelectual de Lessing, su más viejo amigo, para rendirle homenaje. Jacobi decidió que era importante que el berlinés supiera que apenas unos meses antes de morir, aquel gran hombre de la Ilustración le habría confesado que era un spinozista. Dada la mala reputación de que gozaba Spinoza, conocido como el *filósofo maldito*, y dada la frecuente identificación del spinozismo con un *ateísmo* o un *panteísmo*, esta revelación ponía en peligro no sólo el nombre y la reputación del gran Lessing, sino a la *Aufklärung* en su conjunto. Mendelssohn no estaba dispuesto a admitir el rumor fácilmente. Durante casi tres años intercambiaron, con la mediación de Elise Reimarus, una serie de epístolas. Pronto fue evidente que el hecho del spinozismo de Lessing era anecdótico y que el verdadero núcleo de la discusión era otro, mucho más alarmante. El objetivo de Jacobi era arremeter contra la Ilustración mediante el cuestionamiento de su principio fundamental: la confianza en la absoluta autoridad y total autonomía de la razón.

La primera carta que Jacobi dirige a Mendelssohn, en la que expone su conversación con Lessing, delinea ya un primer argumento contra la *filosofía* en tanto

12. Sobre la Polémica del panteísmo o del spinozismo, véase Heinrich Scholz (comp.), *Die Hauptschriften zum Pantheismustreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, Hartmut Spenner, Waltrop, 1916 (reimpresión: 2004) y el ya clásico libro de Timm (Hermann Timm, *op. cit.*). Entre los estudios más recientes, se encuentran: David Bell, *Spinoza In Germany From 1670 To The Age Of Goethe*, Institute of Germanic Studies, University of London, 1984; Kurt Christ, *op. cit.*; J-P Tavoillot, *op. cit.* y Sylvain Zac, *Spinoza en Allemagne. Mendelssohn, Lessing et Jacobi*, Méridiens Klincksieck, París, 1989.

13. JW IV.1, p. 54

ciencia que se vale únicamente de la razón para conocer. La premisa sobre la que se apoya toda esta crítica es la provocativa afirmación, puesta en boca de Lessing, de que «*no hay ninguna filosofía, más que la filosofía de Spinoza*». ¹⁴

Según Jacobi, el espíritu de la doctrina de Spinoza es el antiquísimo principio «*a nihilo nihil fit*». ¹⁵ Nada proviene de la nada. Este principio excluye terminantemente la posibilidad de una creación absoluta, de un primer comienzo del universo. Consecuentemente, Spinoza postula una causa interna del mundo, eternamente inmutable, que no se distingue de sus efectos sino que es una y la misma cosa con ellos. Absolutamente infinito, este principio inmanente no posee ni entendimiento ni voluntad, no es más que *la materia originaria interna, primera y universal* del mundo. ¹⁶ El universo spinoziano consiste en cadenas infinitas de seres finitos que se causan unos a otros, que se siguen unos de otros. El tiempo y la duración no son sino ilusiones, pues el efecto existe ya en su causa y sólo nosotros nos los representamos como dos cosas diferentes.

La explicación racionalista de la naturaleza implica, pues, la aceptación del determinismo. La facultad de pensar es una mera espectadora de lo que sucede en la naturaleza, pero no puede modificar el rumbo fijado desde toda la eternidad. Tampoco hay allí lugar para el Dios del teísmo. La razón, sostiene Jacobi, conduce a la postulación de un universo mecánico que aniquila la posibilidad de una voluntad libre. La razón conduce a una divinización de la naturaleza que implica la negación de la existencia del verdadero Dios, un Dios personal, inteligente, libre, bueno y creador que no puede ser demostrado, sino que solo puede ser objeto de la fe. El racionalismo, sostiene Jacobi, no permite ninguna clase de religión. ¹⁷

Lessing había sido el único, entre todos los ilustrados, que había tenido la honestidad de admitir que el camino de la razón conduce necesariamente al fatalismo y al ateísmo; las mismas consecuencias a las que había arribado Spinoza. El resto de los ilustrados, en cambio, permanecían en la incoherencia de pretender demostrar racionalmente los fundamentos de la moral y la religión a partir de la demostración de la existencia de Dios, de la inmortalidad del alma y de la libertad humana. Decir que no hay otra *filosofía* que la de Spinoza era, pues, lo mismo que sostener que *toda la Ilustración* –en tanto que se apoyaba en su convicción de que la razón era la autoridad última en cuestiones teóricas como prácticas– *era spinozista*, por más que no quisieran aceptarlo.

14. *Idem*, p. 55. Las cursivas son nuestras.

15. *Idem*, p. 56

16. *Idem*, p. 58

17. *Idem*, pp. 216 y ss.

Asediado por los argumentos de Jacobi y temeroso ante las consecuencias que la revelación del supuesto spinozismo de Lessing pudiera tener, Mendelssohn decidió tomar una acción preventiva. Decidió preparar al público alemán ante la posible difusión del secreto de Jacobi. Incluyó, entonces, tres capítulos sobre Spinoza y sobre el verdadero credo de su amigo en un libro titulado *Horas matinales o lecciones acerca de la existencia de Dios*,¹⁸ donde admite que Lessing habría adherido a un «panteísmo purificado».¹⁹ Mendelssohn dio por terminado el asunto y escribió a Jacobi para que estuviera atento a la aparición del libro. Al saber de los planes de su contrincante, Jacobi decidió dar a conocer todos los detalles de su conversación con Lessing y del intercambio epistolar con Mendelssohn y Reimarus. En pocos días recopiló su correspondencia, agregó una introducción y un epílogo y entregó a la imprenta un pequeño libro titulado *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al Sr. Moses Mendelssohn*,²⁰ que apareció a fines de septiembre de 1785.

Por un atraso en la imprenta de Berlín, el libro de Jacobi estuvo listo dos semanas antes que el de su contrincante. Lo que había comenzado como un amable intercambio epistolar y continuado como una disputa caballeresca, desembocó en un sensacional enfrentamiento público, cuya primera consecuencia fue la dramática muerte de Moses Mendelssohn.

Indignado por la publicación sin su permiso de su correspondencia privada con Jacobi, el berlinés decidió no descansar un instante hasta no haber desenmascarado los verdaderos motivos de su contrincante y limpiado el nombre de su más querido amigo de la infame acusación de spinozismo. Durante los meses siguientes trabajó sin descanso en la composición de *A los amigos de Lessing*,²¹ donde afirma que Jacobi había querido convertir a Lessing a su cristianismo ortodoxo, místico, entusiasta. Lessing, que había detectado esta estratagema, simplemente le había seguido el juego. Así, al proferir su acuerdo con Spinoza no estaba, en realidad, confesando nada, sino simplemente dando más ánimo a Jacobi, para que éste continuara con su espectáculo dialéctico. Habiendo fracasado en su intento, Jacobi había decidido presentarlo al mundo como un ateaista, un seguidor de

18. Moses Mendelssohn, *Morgenstunden oder Vorlesungen über das Dasein Gottes*, Ch. F. Voß und Sohn, Berlín, 1785. Edición crítica en *idem, Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe*, editado por A. Altmann y Leo Strauss, Akademie-Verlag, Berlín, 1929 y ss. (Reedición: Friedrich Frommann Verlag [Günther Holzboog], Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974 y ss.), tomo III.2, pp. 1-175 [de aquí en más: JubA].

19. JubA, pp. 104 y ss.

20. Friedrich Heinrich Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, 1785. Segunda edición: 1789. Tercera edición: JW IV.1 y IV.2

21. Moses Mendelssohn, *An die Freunde Lessings*, Engel, Berlín, 1786. En JubA III.2 pp. 177 y ss.

Spinoza. El mismo objetivo había sido, según Mendelssohn, el que lo había llevado a contactarse con él.²²

Tan pronto como concluyó la redacción del manuscrito, el sábado 31 de diciembre al anochecer, se apresuró a llevarlo en persona a la casa de su editor. Era un día muy frío en Berlín y Mendelssohn, apurado, olvidó su abrigo. Al regresar a su casa cayó enfermo y cuatro días más tarde, murió. *A los amigos de Lessing* apareció a los veinte días, con un largo prefacio de Engel, que decía: «La causa inmediata de su muerte, justa y universalmente lamentada, fue precisamente la misma que originó este tratado».²³

La aparición de los dos libros, con pocos días de diferencia, un hecho absolutamente inigualado en la historia de la filosofía, y la subsiguiente desaparición de Mendelssohn, inmediatamente entronizado como mártir de la *Aufklärung*, conmovieron al público alemán. La querrela rápidamente sobrepasó las simples diferencias entre personas particulares y demostró ser más que una siempre discusión acerca del supuesto spinozismo de Lessing. Como un primer resultado, el problema de la correcta interpretación de Spinoza y todo lo que ello implica se instaló como centro de la discusión filosófica, tanto en los periódicos, como en las universidades y los seminarios.

En abril de 1786 aparecieron, nuevamente de modo simultáneo, otros dos libros que se sumaban a la polémica, brindándole un nuevo impulso: *F.H. Jacobi contra las acusaciones de M. en su escrito a los amigos de Lessing*,²⁴ en donde, como lo indica su título, Jacobi se defiende de las críticas de Mendelssohn y de sus amigos berlineses, y el libro anónimo titulado *Los resultados de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn examinados críticamente por un voluntario*.²⁵ Las numerosas referencias a Kant que se encuentran en ambos escritos y el rumor de que se prepara una acusación de spinozismo en su contra, lo obligaron a intervenir. Redactó entonces el artículo «¿Qué significa orientarse en el pensamiento?», que aparece en la *Berlinische Monatsschrift* de octubre de 1786. Allí, Kant presenta la noción de fe racional como un modo de superar la disyuntiva que Jacobi había postulado entre una razón atea y una fe irracional. Hamann, Goethe, Herder y Reinhold,

22. Cf. JubA III.2, p. 198.

23. *Idem* p. 177. Lo que allí se implicaba sutilmente fue explicitado en una reseña del texto aparecida ese mismo día en el *Berlinische privilegierte Zeitung* y reimpressa el 27 en el *Hamburger unpartheyischer Correspondent*, en la que K.P. Moritz afirma: «Se convirtió en una víctima de su amistad con Lessing y murió como un mártir defendiendo las prerrogativas de la razón contra el fanatismo y la superstición. Lavater dio el primer golpe. Jacobi terminó el trabajo».

24. *F. H. Jacobi wider Mendelssohns Beschuldigungen in dessen Schreiben an die Freunde Lessings*, Georg Joachim Goeschen, Leipzig, 1786. Segunda edición en JW IV.2

25. *Thomas Wizenmann Die Resultate der Jacobischen und Mendelssohnschen Philosophie, kritische untersucht von einem Freywilligen*, Georg Joachim Goeschen, Leipzig, 1786.

entre otros, intervinieron con diferentes escritos en la polémica,²⁶ mientras que una nueva generación de cabezas filosóficas, especialmente los tres célebres amigos del Seminario de Tubinga, seguían con atención el desarrollo de la querrela.

Conocer es aniquilar

La razón humana, sostenía Jacobi en su conversación con Lessing, cuando no conoce sus límites, cuando intenta conocerlo y demostrarlo todo, conduce necesariamente al ateísmo y al fatalismo. El proyecto de la Ilustración coincidía con el de Spinoza y debía aceptar sus nefastas consecuencias. Pero la crítica jacobiana a la razón ilustrada no se agota en una denuncia de sus resultados inaceptables, sino que apunta a poner en evidencia el verdadero mecanismo de la razón que se enfrenta al mundo para conocerlo. Según Jacobi, al intentar comprender la realidad, lo único que logra la razón es aniquilarla.²⁷

Jacobi parte del hecho de que el conocimiento de la naturaleza es una necesidad que se impone al ser humano. Desde un comienzo, el hombre se ha visto inclinado a la investigación del mundo que lo rodea. Ante la diversidad e inconstancia de los fenómenos de la naturaleza, el ser humano ha buscado siempre lo permanente. Para ello, procedió a contrastar los testimonios acerca de las cosas que cada uno de los sentidos aportaba con el objeto mismo. Sin embargo, señala Jacobi, «el objeto no quiso presentarse y no se tuvo el valor de actuar frente a él *in contumaciam*».²⁸ Los hombres tuvieron que aceptar que únicamente podía atribuirse al objeto aquello que todos los sentidos podían conocer de él. Lo objetivo, lo único permanente, pasó a ser aquello que se daba al *sensus communis*. El entendimiento humano se quedó, entonces, con unas pocas nociones: existencia y coexistencia, acción y reacción, espacio y movimiento, conciencia y pensamiento. Sólo estos conceptos podían ser legítimamente atribuidos a los objetos, liberados así de todas las cualidades ocultas. Con esto, indica Jacobi, la necesidad especulativa de los seres humanos debería haberse dado por satisfecha.

26. Hamann, desde Königsberg, mantiene un intercambio epistolar fluido con Jacobi, informándole de las reacciones de Kant (en JW IV.3). Reinhold publica en el *Merkur*, a partir del otoño de 1786, sus *Briefe über die kantische Philosophie*, con las que se propone volver la doctrina kantiana accesible a un público más amplio y pone en evidencia la importancia de la filosofía crítica como modo de superar el dilema planteado por Jacobi en el *Spinozismusstreit*. Herder, por su parte, es el primero en desafiar abiertamente la interpretación que Jacobi hace de Spinoza y ofrece una interpretación diferente de su doctrina en su *Gott. Einige Gespräche* (K.W. Ettinger, Gotha, 1787).

27. Esta objeción se encuentra por primera vez en uno de los apéndices agregados a la segunda edición de *Über die Lehre des Spinoza...*, de 1789 (véase JW IV.2 pp. 129 y ss.)

28. JW IV.2, p. 129.

Sin embargo, el hombre no podía contentarse con ello. Su impulso por conocer, sostiene Jacobi, tiene su origen en la existencia viva, que es progresiva y productiva. Esto, que se cumple en todos los seres vivientes, se cumple con más perfección aún en los seres humanos, cuya percepción es más perfecta. La pluralidad y la riqueza de las percepciones, la posibilidad de compararlas entre sí, hacen surgir en los hombres la *necesidad* de la *abstracción* y el *lenguaje*.²⁹ La razón abstrae los aspectos comunes de las diferentes percepciones, forma conceptos generales, que se conectan con ciertos sonidos y constituyen el lenguaje. «De este modo surge un mundo racional, en el que signos y palabras ocupan el lugar de las sustancias y las fuerzas»,³⁰ afirma. Este *Vernunftwelt* es el resultado de esa necesidad natural de conocer la naturaleza que experimentan todos los seres sensibles. Es el principio mismo de la vida, la necesidad de conservar su propia existencia, lo que lleva a los hombres a la investigación sensible de la naturaleza, a la formación de conceptos abstractos y a la producción de un lenguaje que les permita referirse a esos conceptos generales, ampliarlos y combinarlos entre sí.

Ahora bien, el problema es que este proceso pone en evidencia que lo que la razón efectivamente conoce no son los objetos mismos, sino los conceptos que ella misma forma mediante un proceso de des-cualificación a partir de su experiencia sensible sumamente diversa. La conclusión de Jacobi es categórica: «Nos apropiamos del universo a la vez que lo desgarramos y creamos un *mundo de imágenes, ideas y palabras*, adecuado a nuestras facultades, totalmente diferente del real y verdadero».³¹ Intentando aprehender lo real mediante su razón especulativa, el hombre fabrica una realidad artificial que pone en lugar de aquella realidad. El mundo verdadero es reemplazado por imágenes, palabras e ideas que, conectadas entre sí, perfectamente acomodadas las unas a las otras, también conforman un mundo... sólo que muy alejado del efectivamente real. Conocer es desgarrar la realidad, pues el proceso de conocimiento racional, en vez de acceder a los objetos, produce otra realidad, ésta sí, a la medida de sus propias habilidades.

La razón, incluso la más cultivada, no conoce sino poniendo diferencias y volviendo a quitarlas, realizando abstracción de algunos aspectos y conservando otros; sus operaciones no van más allá del ser consciente [*Wahrnehmen*], reconocer [*Wiedererkennen*] y concebir [*Begreifen*]. Esta razón se revela, pues, no como una facultad de *captar* la realidad, sino como una facultad activa que *produce* la realidad, *otra* realidad que reemplaza la verdadera, una realidad *completamente*

29. *Idem*, p. 131: «*das Bedürfnis der Abstraktion und Sprache*».

30. *Idem*, p. 132.

31. *Ibid.*

racional. «Lo que producimos de esta manera, lo comprendemos en la medida en que es nuestra creación; lo que no se deja crear de esta manera, no lo comprendemos; nuestro entendimiento filosófico no alcanza a ir más allá de lo que él mismo ha producido»,³² sostiene Jacobi.

Así pues, la pretensión de explicar el universo racionalmente se revela, según Jacobi, como una tarea imposible. La condición de posibilidad de la existencia de un mundo, su causa, su fundamento, no puede ser conocido por la razón humana, pues aquél se encuentra más allá de sus conceptos, más allá de la conexión entre seres condicionados, más allá de la naturaleza.³³ Buscar explicar la causa de la naturaleza equivale a querer transformar lo sobrenatural en lo natural o lo natural en lo sobrenatural. Nuevamente, el juicio de Jacobi es terminante: la razón podrá conocer, concebir, juzgar, conectar cosas de la naturaleza, pero «la naturaleza completa, el conjunto de todas las cosas determinadas, no logra revelarle al entendimiento que la investiga más que lo que ella misma contiene, esto es, una multiplicidad de seres existentes, modificaciones, juegos de formas; jamás un comienzo *verdadero*, jamás un principio *real* de algún ser objetivamente existente».³⁴

La filosofía, si por ella entendemos la empresa de conocer lo real mediante la razón, se revela como una tarea imposible, como una empresa irracional. Jacobi se pregunta, entonces, cómo es que la razón se ha propuesto semejante absurdo. «¿Está la razón en desacuerdo consigo misma o estamos nosotros en un malentendido con la razón?» Esta pregunta, afirma Jacobi, sólo puede resolverse mediante la postulación de otra pregunta, aún más paradójica: «¿*El ser humano tiene razón o la razón tiene al ser humano?*».³⁵ Si entendemos por razón el alma del ser humano sólo en cuanto que posee conceptos claros, con los que juzga, deduce y construye nuevamente otros conceptos, entonces la razón es una facultad que pertenece al hombre. Pero si por razón se entiende «el principio del conocimiento»,³⁶ entonces la razón es el espíritu mismo que constituye la naturaleza humana y el hombre no es más que una forma que ella ha adoptado. La conclusión de Jacobi es clara y él no siente la necesidad de explicarla.

Toda la historia de la filosofía no es sino la realización de este impulso por encontrar lo permanente en lo cambiante, por reducir lo cualitativo a lo cuantitativo, por reemplazar la particularidad absoluta de lo real por conceptos universales y signos arbitrarios, por lograr explicar el fundamento y la causa de la naturaleza mutable y cambiante. Leucipo y Demócrito, sostiene Jacobi, inauguraron

32. *Ibid.*

33. *Idem*, p. 148.

34. *Idem*, p. 151.

35. *Ibid.*: «*Hat der Mensch Vernunft; oder hat Vernunft den Menschen?*».

36. *Idem*, p. 152.

convertir a Lessing y a él mismo a su fe. Sin embargo, la fe que él les proponía difícilmente pueda identificarse sin más con una fe religiosa.

El verdadero objetivo del investigador, dice Jacobi en su conversación con Lessing, consiste en «descubrir y revelar la existencia [*Dasein zu enthüllen, und zu offenbaren*]». ⁴⁰ La demostración racional, la explicación por causas puede ser un medio, un camino que conduce a ese fin, pero el objetivo mismo es «lo que no puede ser explicado: lo indisoluble [*Unauflöslliche*], inmediato [*Unmittelbare*], simple [*Einfache*].» ⁴¹ La verdadera filosofía debe esforzarse por revelar la existencia pero para ello debe abandonar la vía racional, pues la existencia que ella busca no puede demostrarse, no puede explicarse racionalmente. Este es, pues, el gran acuerdo de Jacobi con Kant: la razón tiene sus límites y no puede conocerlo todo. Ni la existencia del mundo, ni la existencia de Dios, la inmortalidad, la libertad pueden ser demostradas racionalmente. Sin embargo –y aquí se separan nuevamente– Jacobi afirma que tenemos un acceso inmediato a estas verdades. Son un *hecho* que se nos impone. ⁴²

La propuesta de Jacobi es, pues, la de abandonar la filosofía y salir en busca de una nueva filosofía, una *Unphilosophie*, tal como la denomina en su *Carta a Fichte* de 1799. ⁴³ Por eso Jacobi propone a Lessing abandonar mediante un *salto mortal* el ámbito de la filosofía y, permaneciendo un instante cabeza abajo, volver a depositar los pies sobre un suelo totalmente distinto: el de la certeza inmediata de la fe. ⁴⁴

En 1787 Jacobi publicó su segunda obra filosófica, titulada *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo. Un diálogo*. ⁴⁵ Su principal objetivo es exponer más claramente dos aspectos de su pensamiento que ya habían sido expuestos en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*. En primer lugar, intenta justificar su uso de la palabra *Glaube*. Para ello, recurre a la noción de *belief* de Hume y establece que, al igual que Hume, él denomina *Glaube* –creencia o fe– para hacer referencia a la certeza inmediata que los seres humanos poseen de su propia existencia

40. JW IV.1, p. 72.

41. *Idem*, p. 72.

42. De lo anterior se ve claramente que la batalla de Jacobi no es contra la razón en sí misma, en tanto facultad especulativa del conocimiento, sino contra aquellos que la transforman en la autoridad máxima que extiende su reinado sobre todos los ámbitos de la realidad. La razón sirve para explicar la naturaleza, para dominarla. Kant era también uno de ellos. Pues, si bien había visto y afirmado la necesidad de limitar a la razón, su limitación había sido meramente aparente. Según Jacobi, los postulados de la razón práctica son un *Umweg*, un desvío, que Kant toma para volver a entronizar a la razón en lo más alto del edificio gnoseológico (cf. F. H. Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Gerhard Fleischer der Jüngere, Leipzig, 1811, en JW III, p. 352).

43. Cf. JW III, p. 9

44. JW IV.1, p. 59.

45. F. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus. Ein Gespräch*, Gottlieb Löwe, Breslau, 1787. En JW II, pp. 127-290.

así como de los objetos que afectan sus sentidos.⁴⁶ La creencia es, pues, la contraparte subjetiva de la revelación [*Offenbarung*]. Así, naturalmente los seres humanos son realistas: aceptan que las cosas existen y jamás dudan de ello, pues su certeza es absoluta e inmediata. Su juicio se apoya únicamente sobre el *factum* de que las cosas están efectivamente frente a ellos.⁴⁷

Pero además, como un argumento a favor de su realismo, Jacobi desarrolla su tesis según la cual *sin el tú, el yo es imposible*. Esta original propuesta jacobiana, que bien puede considerarse como el mapa sobre el cual Fichte y Schelling construirán sus génesis de la conciencia,⁴⁸ consiste en afirmar que la conciencia de algo diferente de uno mismo debe estar implícita en la conciencia inmediata original de la propia existencia. La certeza de la existencia de uno mismo, al decir *yo*, es idéntica a la certeza de la existencia de un otro, de un *tú*. Por lo tanto, ese yo al que uno llama *tú* existe de un modo independiente de la existencia del yo que, al decir *yo*, se compromete con la existencia de sí mismo tanto como con la de lo otro, distinto de él.⁴⁹

A diferencia del *idealista*, que afirma que la conciencia no puede contener más que las determinaciones del yo, el *realista* no renuncia al mundo exterior ni a la existencia de los otros seres racionales. Las cosas poseen para él una existencia independiente del sujeto que las percibe. La verdadera tarea del investigador era descubrir la existencia. La verdadera filosofía debe, pues, ser realista.

De este modo, el escepticismo humeano quedaba descartado. Jacobi creía haber logrado justificar un realismo que evitaba los peligros del solipsismo y del idealismo. Pero esta crítica también iba dirigida a Kant. Jacobi se queja de que, si los sentidos no enseñan nada acerca de las propiedades de las cosas, nada acerca de cómo se comportan unas respecto de otras ni de sus relaciones, si ni siquiera enseñan que existen realmente fuera de nosotros «en sentido trascendental», y si el entendimiento se refiere a una sensibilidad que no presenta nada en absoluto de las cosas mismas, *objetivamente vacía de cosas*, para producir a partir de ella conceptos *completamente subjetivos*, según reglas *completamente subjetivas* y formas *completamente subjetivas*, «entonces no sé lo que tengo con tal sensibilidad y tal entendimiento, sino que vivo con ellos como podría hacerlo una ostra: yo soy todo y fuera de mí *en sentido estricto* no hay nada»,⁵⁰ concluye. El idealismo trascendental era, para Jacobi, un mero idealismo. La sensibilidad y el entendimiento kantianos no lograban llegar a las cosas y el resultado era el irreme-

46. Cf. JW II, pp. 142 y ss.

47. Cf. *idem*, pp. 165-166.

48. Véase DiGiovanni, *op. cit.*, p. 94.

49. Cf. JW II, p. 40 nota y JW IV.1 p. 212.

50. JW II, pp. 216-217.

diable solipsismo. Pero no sólo eso. Jacobi afirma que, en Kant, también el yo desaparece y se transforma en «un *vacío destello* de algo [*ein leeres Blendwerk von Etwas*], la forma de una forma, un fantasma al igual que los otros fenómenos a los que llamo cosas, como la naturaleza entera, su orden y sus leyes». ⁵¹ Este era el resultado de la entronización de la sola razón.

La razón, advertía Jacobi, conducía a un falso Dios, a la aniquilación de la voluntad libre, a postular un mundo artificial hecho de imágenes y palabras. El verdadero Dios, la auténtica libertad, el universo efectivamente existente se escapan a esta facultad que cree poder justificarlo todo. Cuando en 1789 estalló la Revolución Francesa, Jacobi vio inmediatamente en ella un nuevo engaño de esta razón desmedida y la conectó sin vacilaciones con la filosofía kantiana. Los revolucionarios pretendían haber encontrado una manera de que los hombres fueran gobernados por la *seule raison*, según la expresión de Mirabeau. El resultado sería, advierte Jacobi, también en este caso el opuesto al esperado. Los derechos del hombre no pueden ser deducidos racionalmente. La igualdad y la libertad no pueden ser demostradas. Es que según él, el hombre no se define, como creen los filósofos y los revolucionarios, por el hecho de ser *racional*. La esencia, la individualidad, la personalidad de cada ser humano –allí donde reside su verdadera dignidad, su auténtica identidad, allí donde sabe de su libertad y de dónde brota su deseo de ser feliz– es algo previo y totalmente distinto de la razón. Lo que conforma al ser humano es el *instinto*.

El punto de partida: liberalismo y fisiocracia

Hacia 1789 Jacobi ya había desarrollado por completo su crítica a la Ilustración y a la filosofía kantiana en el contexto de la Polémica del spinozismo. Pero también en el ámbito del pensamiento político sus convicciones eran ya firmes y bien meditadas. ⁵² Jacobi fue uno de los primeros defensores en Alemania de las ideas del nuevo liberalismo tal como había surgido en Inglaterra. Antes que ningún otro, defendió la posición según la cual el fin del Estado era únicamente el de defender los derechos de los ciudadanos y no la promoción del bienestar general.

51. *Idem*, p. 217.

52. El pensamiento político de Jacobi no ha recibido mucha atención por parte de los estudiosos. Sin embargo, es justo decir que también este aspecto del pensamiento jacobiano presenta aspectos interesantes. Beiser, por ejemplo, sostiene que ninguna historia de la filosofía política alemana de finales del siglo XVIII puede permitirse ignorar a F. H. Jacobi. (Cf. Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism. The Genesis of Modern German Political Thought, 1790-1800*, Harvard University Press, Massachusetts, 1992, p. 138)

El bienestar general dependía, según sus principios fisiócratas ortodoxos, de la explotación de la tierra. Pero también, según su visión, del libre comercio de los productos de la tierra. De modo que el deber del Estado era no sólo proteger la propiedad sino también garantizar el libre intercambio de los frutos del trabajo de sus ciudadanos.

Desde 1773 Jacobi había tenido la posibilidad de intervenir de modo directo en la política económica de su ciudad y de llevar a la práctica esas convicciones, al ejercer como miembro del tesoro de los ducados de Julich y Berg. Por su buen desempeño, en 1779 había sido nombrado ministro del departamento de aduana y comercio de Bavaria. Durante los meses que ocupó este cargo, intentó imponer una política de racionalización de los impuestos e introducir reformas que apuntaran a la liberalización del comercio. Sin embargo, la oposición al interior de esta institución impidió su implementación. Jacobi renunció a su cargo y ya nunca intervendría directamente en política. Sin embargo, ese mismo año escribió dos artículos, *Una rapsodia política* y *Aún otra rapsodia política*,⁵³ en los que expone y defiende sus ideas liberales con fundamentos fisiócratas.

Jacobi sostiene que el bienestar de un Estado depende de si «los medios para la manutención y la comodidad de la vida de todos sus miembros se renuevan y crecen de un modo constante».⁵⁴ Una nación de cazadores, pescadores y recolectores sólo logra crecer hasta un determinado punto, pues mediante esas actividades, el aumento de los recursos para la supervivencia de sus miembros es siempre limitado. El único modo de acrecentar la cantidad de alimentos y bienes producidos por un Estado es el cultivo de la tierra. Por lo tanto, la fuente de la riqueza de una nación, sostiene Jacobi, proviene de una sola actividad: la agricultura.⁵⁵ Todas las otras actividades productivas llevadas a cabo por los ciudadanos dependen del cultivo de la tierra, pues ésta provee las materias primas a las distintas industrias. El Estado debe, por lo tanto, velar por el desarrollo pacífico y seguro de esta actividad, es decir, defender la propiedad privada de la tierra y de los frutos del trabajo de los ciudadanos así como garantizar el libre comercio de las mercancías.⁵⁶ Los intereses de la «clase productiva» deben ser también los verdaderos intereses del Estado. Partiendo de una posición fisiócrata ortodoxa, Jacobi se transforma en un portavoz de los intereses de la aristocracia. Pero su defensa de los principios de la fisiocracia va acompañada por una defensa igualmente fervorosa del libre comercio ya que, para él, un hombre que satisface sus necesi-

53. F. H. Jacobi, *Eine politische Rhapsodie y Noch eine politische Rhapsodie*, en JW VI, pp. 345-362 y 363-418.

54. JW VI, p. 347

55. *Idem*, p. 348.

56. *Idem*, p. 351.

dades por sí mismo no es un miembro de la sociedad y sólo la participación en el intercambio de mercancías lo vuelve un verdadero ciudadano.⁵⁷

Algunos años más tarde, Jacobi tuvo la ocasión de exponer nuevamente sus ideas liberales y fisiócratas en un texto titulado *Algo que dijo Lessing*,⁵⁸ en donde expone, además, su crítica al absolutismo monárquico. El subtítulo, «Un comentario a *Los viajes de los Papas* y reflexiones de un tercero», remite al escrito del historiador suizo Johannes von Müller, escrito con motivo de la visita del papa Pío VI al Emperador de Austria José II, durante la primavera del año 1782. José II había comenzado a introducir reformas en la Iglesia católica que apuntaban a transformar esa institución en un órgano útil para el Estado. En concordancia con los ideales de la Ilustración, José estableció que el fin de la Iglesia debía ser contribuir a la felicidad y educación de los ciudadanos, de modo que redujo la cantidad de rituales y fiestas religiosas y puso al mando de las instituciones eclesiásticas a funcionarios educados en la teología racional. El propósito del Papa era restringir mediante una conciliación pacífica las intervenciones reformistas del emperador –intervenciones que éste no temía imponer mediante el uso de una política violenta–. El objetivo del texto de Müller era criticar la reforma de la Iglesia que José II había emprendido e intentaba mostrar, mediante un examen histórico, que los papas siempre habían buscado defender su poder sin recurrir a la coacción, sino a través del convencimiento, con fina retórica y pulida diplomacia. Jacobi recibió un ejemplar de este libro en mayo de 1782 y decidió que merecía tener mayor difusión. Escribió entonces una reseña con sus propios comentarios que, aprobada por la censura de la ciudad de Berlín, apareció ese mismo año.

Lo que Jacobi había escuchado decir al bibliotecario de Wolfenbüttel era lo siguiente: *que cuando de despotismo se trata, lo que vale para los papas, vale*

57. *Idem*, p. 351.

58. F. H. Jacobi, *Etwas, dass Lessing gesagt hat. Ein Comentar zu den Reisen der Päpste nebst Betrachtungen von einem Dritten*, George Jokob Decker, Berlin, 1782. El texto es editado por segunda vez en JW II, pp. 325-388. Este escrito se enmarca dentro de una polémica iniciada algunos años antes contra Wieland, quien había sostenido en artículo publicado en el *Teutscher Merkur*, que la fuerza es la única fuente de legitimidad de la autoridad política (Wieland, «*Über das göttlich Recht der Obrigkeit*» [Sobre el derecho divino de la autoridad], *Teutscher Merkur*, noviembre de 1777). Jacobi respondió en 1781 con un artículo titulado «*Über Recht und Gewalt*» [«Sobre el derecho y la fuerza»] (en *Deutsches Museum* I (1781), pp. 522-554. Segunda edición en JW VI, pp. 419-464), en el que intenta mostrar los absurdos que se siguen de no distinguir suficientemente entre la necesidad natural y la necesidad moral. Sólo en el ámbito de la moral hay derecho y, asegura, los derechos morales derivan su fuerza de la libertad del individuo y no de las leyes naturales. Olvidar la diferencia entre fuerza y derecho, no distinguir entre lo que es *de facto* y lo que es *de jure* –tal como lo hacía Wieland– podía fácilmente conducir a una justificación del más cruento despotismo.

doble o incluso triple contra los príncipes.⁵⁹ El objetivo de Jacobi es mostrar que el despotismo espiritual de los papas era preferible al despotismo supuestamente ilustrado de los príncipes, pues, al menos, el primero suponía y fomentaba el aspecto espiritual de los seres humanos.

La crítica de Jacobi al absolutismo de los monarcas ilustrados descansa sobre la idea de que lo único que hace verdaderamente humana la vida de los hombres es la *libertad*, que Jacobi identifica con la autodeterminación.⁶⁰ Al contrario, mientras el hombre es determinado externamente y es dominado por sus pasiones e impulsos, éste pierde su condición de humano y pasa a comportarse como un animal. Una *sociedad burguesa*, sostiene Jacobi, es una sociedad de seres humanos, y no de animales, «un medio para la libertad y no para la esclavitud de seres que, por naturaleza, se encuentran en el medio entre ambos». ⁶¹ Así pues, en tanto que es un «mecanismo de coacción», el Estado debe ejercer la fuerza exterior, pero debe hacerlo únicamente con el fin de limitar los impulsos egoístas de los ciudadanos y evitar sus consecuencias destructivas. El Estado debe recurrir a la fuerza y a los castigos sólo para «asegurar por igual a cada miembro de la sociedad la propiedad inviolable de su persona, el libre uso de todas sus habilidades y el disfrute del fruto de su ejercicio». ⁶²

La conclusión es que la fuerza sólo puede aplicarse a aquel que recurre a la fuerza y el castigo únicamente al que comete un delito. Naturalmente y *con todo derecho*, dice Jacobi, los seres humanos se unieron los unos a los otros sin recurrir a la fuerza ni a los castigos, sino únicamente a partir de sus impulsos e instintos, porque *quieren ser felices*.⁶³ La coacción no puede generar jamás ningún efecto positivo en los ciudadanos: no los hace virtuosos ni felices, y sobre todo, no los hace libres. Así, frente al despotismo que sólo impone trabas y obstáculos a las acciones, que anula la posibilidad de un desarrollo de sus facultades y de su vida espiritual y reduce a los hombres a la animalidad, Jacobi propone «*das Regiment der Freyheit*»,⁶⁴ el señorío de la libertad, en el que «cada ser humano y

59. JW II, p. 334.

60. *Idem*, p. 340. Hay que señalar que este texto de 1782 presenta un fuerte sesgo racionalista, que Jacobi abandonará en sus textos sobre la Revolución Francesa.

61. *Ibid.*

62. *Idem*, p. 347.

63. Jacobi sostiene que el origen de la sociedad descansa únicamente sobre resortes afectivos: «La bondad y el amor, la comprensión, la aceptación, la generosidad, la valentía y la fidelidad, estas cualidades que constituyen el lazo y la fortaleza de la sociedad, son cualidades originarias de su naturaleza y les son inspiradas inmediatamente por Dios» (*idem*, p. 352). Esta idea volverá a aparecer en su crítica a la ideología de la Revolución Francesa. «El hombre vive en sociedad, porque no nace sino en sociedad», escribe en su *Fragmento de una carta a Labarpe* (*idem*, p. 518).

64. *Idem*, p. 364.

cada ciudadano no encuentra ningún impedimento para perseguir su verdadero provecho *por todos los medios*». ⁶⁵ Se trata, pues, de una reivindicación tanto de la libertad política como de la libertad moral, que son, según Jacobi, inseparables.

Si, de acuerdo con el espíritu de la Ilustración, los reyes introducían reformas que apuntaban a la racionalización de la religión y al combate contra las fuerzas oscuras de la superstición, Jacobi veía allí mismo una amenaza para la libertad moral y religiosa de cada ser humano. Pero esta crítica al despotismo y al uso indiscriminado de la fuerza también se fundamentaba en sus convicciones liberales y fisiócratas. En efecto, la argumentación de Jacobi revela que, para él, ser libre significa también que cada ciudadano pueda ejercer sus facultades, sus habilidades y potencias en vistas a su propio provecho y que no encuentre ningún obstáculo para ello. El Estado debe, pues, garantizar el derecho de cada individuo a acumular tanta riqueza como quisiera y pudiera. ⁶⁶

Por más que Jacobi no lo explicitara, al comparar el despotismo pretendidamente ilustrado de los príncipes con el del sumo pontífice, su escrito apuntaba contra las buenas relaciones que la Ilustración berlinesa había sabido construir con el poder político. ⁶⁷ Jacobi observó siempre con sospecha la estrecha relación entre los filósofos de Berlín y el rey de *Sanssouci*. Para él, la investigación desinteresada de la verdad, que los ilustrados enarbolaban como su bandera, era necesariamente incompatible con el apoyo a un monarca que ejercía su poder de modo absoluto. Al igual que sucedía en la teoría, también en la práctica los ilustrados terminaban por anular la libertad humana.

La referencia a Lessing logró llamar la atención de Mendelssohn, quien reaccionó intentando una curiosa defensa del absolutismo al asegurar que las virtudes humanas se modelan más fácilmente bajo un déspota. ⁶⁸ Después de todo, dice el berlinés, Lessing había situado su Natán en Turquía y Sócrates se había formado bajo una tiranía. El artículo finaliza con un párrafo que permite vislumbrar la difícil tensión que atravesó a los hombres de la Ilustración alemana: Mendelssohn pregunta a Jacobi si cree posible transformar la monarquía vigente en un gobierno popular, y si, de ser posible, ello debería hacerse. Él, por su parte, sostiene que de ese modo el mal se agudizaría horriblemente y concluye: «¿Para qué, entonces, realizar declamaciones que no pueden conducir a nada y que no deberían conducir a nada? Al enfermo le decimos con palabras embellecidas que está

65. *Idem*, p. 364.

66. Véase Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism...*, *op. cit.*, p. 146.

67. Véase Kurt Christ *op. cit.*, p. 68.

68. Cf. Moses Mendelssohn, «*Gedanken Verschiedener bey Gelegenheit einer merkwürdigen Schrift*» [Pensamientos de diversas personas a propósito de un escrito notable], *Deutsches Museum*, enero de 1783. El artículo es reproducido en JW II, pp. 389 a 399.

gravemente enfermo, no lo que debe hacer para curarse ni para sufrir menos. ¡Él preferiría creerse sano a escuchar una verdad que no lo beneficia en nada!».⁶⁹

Mendelssohn, un verdadero *Aufklärer* comprometido con la búsqueda desinteresada de la verdad, convencido de la autonomía y el poder de la razón, parece arrojar sus convicciones por la borda al aceptar que una verdad no tiene en sí misma valor si implica consecuencias negativas para quien la posee. Jacobi respondió inmediatamente.⁷⁰ ¡Mendelssohn lo había confundido con un defensor del gobierno del pueblo! Nada más alejado del verdadero credo de Jacobi. «La fuerza anárquica [*Gesetzlose Gewalt*] que ejerce la multitud es la misma fuerza anárquica ejercida por uno solo: *despotismo*»,⁷¹ afirma. Su defensa era la de un sistema que no ejerciera la fuerza como un fin en sí mismo ni al punto de impedir el desarrollo de las facultades intelectuales, las virtudes morales, la dimensión espiritual y las actividades productivas conducentes al enriquecimiento de cada individuo. Jacobi defendía un Estado que tuviera como objetivo la *libertad* de los ciudadanos, no un gobierno popular que fácilmente podía ser también despótico. Intentando poner de manifiesto la contradicción en la que incurría su contrincante, Jacobi señala que, de ser cierto que las virtudes florecen mejor bajo regímenes despóticos, uno debería encontrar, al menos en gran parte de Europa, las máximas virtudes entre los judíos y que la situación en la que se encontraban debería ser envidiada por todos. Sin embargo, se lamenta maliciosamente Jacobi, «sólo conocemos *un* Mendelssohn». ⁷²

Pero antes de concluir, responde a la observación final del texto de su adversario, también con una comparación. Jacobi sostiene que, para aquellos heridos que han perdido la sensación, un dolor sin esperanzas es mucho mejor que la idea de que una parte de su cuerpo ha muerto. «Prefiero ser un esclavo a no odiar la esclavitud, prefiero los lamentos a la vileza, prefiero el disgusto a la cobardía»,⁷³ exclama. Mendelssohn no se dignó a continuar la discusión.

Este primer enfrentamiento contra Moses Mendelssohn constituye el primer acto de la *Polémica del spinozismo* que, como vimos, se desencadenaría pocos meses más tarde. Lo que se ve ahora es que la batalla de Jacobi contra la Ilustración había comenzado, en realidad, en 1781 y, en su origen, la motivación principal era política: el despotismo ilustrado del rey de Austria alertó a Jacobi de los

69. JW II, p. 400.

70. F. H. Jacobi, «*Erinnerungen gegen die in den Januar des Museums eingerückte Gedanken über eine merkwürdige Schrift*» [Observaciones contra los “Pensamientos de diversas personas acerca de un escrito notable”, aparecido en el número de enero del Museo].

71. JW II, pp. 406-407.

72. *Idem*, p. 407.

73. *Idem*, p. 405.

peligros que podían derivarse de tener en el trono de Prusia a un rey ilustrado. Jacobi vio con horror, desde muy temprano, las posibles consecuencias nefastas de un régimen que imponía reformas en la vida política, económica, religiosa y moral de los ciudadanos basándose en criterios puramente racionales. Al apoyar estas reformas, los ilustrados traicionaban el verdadero espíritu de su movimiento y renunciaban a la verdadera libertad.

La crítica a la Revolución Francesa⁷⁴

El 14 de octubre de 1789, en una carta a Georg Forster, Jacobi admite que los acontecimientos sucedidos en Francia lo han sumergido por completo en las cuestiones políticas.⁷⁵ Un mes más tarde le confiesa que casi no lee ninguna otra cosa.⁷⁶ Sus sentimientos eran ambiguos. «Mientras nos hacéis desesperar en relación con nuestros intereses políticos, en cuanto que somos filósofos, nos maravilláis»,⁷⁷ escribe al francés Laharpe. Su admiración provenía del hecho de ver en la Revolución Francesa un acontecimiento histórico necesario que pondría de manifiesto todas las contradicciones de la ideología que la animaba. En este sentido, Jacobi podía elogiar a su corresponsal francés por el aporte que su nación hacía a toda la humanidad, pues, para él, la Revolución era un fenómeno único... aunque por un motivo particular: «sus consecuencias serán tales, que podría decirse que nada más sobresaliente y más instructivo podría haberse ofrecido jamás a la mirada de los hombres».⁷⁸

Su disgusto, en cambio, tenía múltiples causas. En primer lugar, existían claros motivos políticos y económicos para que Jacobi rechazara al gobierno revolucionario. Dadas sus convicciones fisiócratas, puede suponerse que fue la amenaza que la Revolución significaba para la propiedad privada lo que motivó el rechazo por parte de Jacobi.⁷⁹ El fin del Estado debía ser, en su opinión, el de garantizar a los ciudadanos la propiedad de su persona, de sus bienes y del fruto de su trabajo así como asegurar el libre intercambio de sus mercancías. Jacobi cita y celebra las palabras que un aristócrata francés se había atrevido a pronunciar en la

74. Acerca de la reacción de Jacobi frente a la Revolución Francesa, véase Klaus Hammaker, *op. cit.*, pp. 93 a 131; Karl Homann, *op. cit.*, pp. 97 y ss.; José Luis Villacañas, *op. cit.*, pp. 411 y ss. y el capítulo dedicado a Jacobi en Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism...*, *op. cit.*, pp. 149 y ss.

75. Cf. AB II, p. 7.

76. *Idem*, p. 11.

77. JW II, p. 527.

78. *Idem*.

79. Véase Frederick Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism...*, *op. cit.*, p. 150.

Asamblea Nacional: «*La libertad es algo tan bello, que uno quiere la propia y la de los demás*». ⁸⁰

Sin embargo, la crítica de Jacobi a la Revolución Francesa, tal como la encontramos en el «*Fragmento de una carta a J. F. Laharpe*» de 1790 y en las dos cartas de 1793 a Ernestina F... que componen sus «*Ocurrencias casuales de un pensador solitario...*», se desarrolla principalmente en otros órdenes. Como ya adelantamos, Jacobi denuncia la destructividad de la Revolución Francesa como la contrapartida práctica de la razón pura de los filósofos. La crítica de Jacobi a la Revolución Francesa se superpone, entonces, con su crítica a la razón ilustrada. Mirabeau decía haber encontrado «*une maniere fixe d'être gouverné par la seule raison*». ⁸¹ La ideología de los revolucionarios no era sino la ideología de la Ilustración que, triunfante en toda Europa, mostraba, con *el Terror*, su verdadero rostro. La tiranía de los jacobinos no era sino la tiranía de la razón ilustrada, de la razón abstracta que destruía lo real con sus imágenes y palabras, de la razón kantiana que transformaba al mundo y al yo en meros fantasmas.

Los franceses intentaban deducir los derechos del hombre a partir de su carácter racional: libertad, propiedad, seguridad. Pero Jacobi no veía allí más que palabras huecas. La *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano* no ofrecía una definición de aquello que reconocía como inalienable para todo ser humano, pues los revolucionarios no conocen su verdadero significado. Por eso, Jacobi afirma que la Asamblea Nacional Constituyente tenía que admitir, en contradicción con lo que explícitamente sostenía, que los derechos naturales, eternos, imprescriptibles establecidos por ella, «se basan sobre el *hecho* de una existencia dada, de la cual el hombre se encuentra en *posesión*». ⁸² El hecho había devenido derecho. Y esto era, para Jacobi, lo mismo que imponer la ley del más fuerte. La razón pura, espontáneamente legislatora, no hacía más que legitimar la injusticia.

Jacobi se esfuerza, entonces, por mostrar el absurdo encerrado en el proyecto revolucionario. Se pregunta dónde se encuentra esta sola razón y cómo hace para gobernar a los seres humanos. Para él es claro que la razón humana no puede imponer contenidos, leyes, valores o verdades, pues ella no es una facultad de revelar la existencia sino de ordenar datos, de formar conceptos generales y de conectarlos con las palabras. La razón nada tiene que ver, afirma Jacobi en su carta a Laharpe, con nuestro *deseo de ser felices*, «la razón no sólo *no lo tiene para nada en cuenta*, sino que incluso lo hace rendirse a sus pies». ⁸³ Retomando el

80. JW II, p. 515.

81. *Ibid.*

82. *Idem*, p. 531.

83. *Idem*, p. 515. Las cursivas son nuestras.

juego de palabras del Apéndice VII a sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi afirma que no es el hombre el que pertenece a la razón, sino que es la razón la que depende del hombre.

Así, en el contexto de su crítica a la Revolución Francesa, desarrolla su *teoría del instinto* como una alternativa frente a esta concepción del hombre como un ser esencialmente racional. Frente a la universalidad del sujeto trascendental kantiano, Jacobi reivindica la particularidad, la personalidad y la individualidad. El ser humano se revela, entonces, como un portador de sentidos que, anteriores e independientes de todo ejercicio racional, impone al mundo en el que vive. Estos sentidos –opiniones, prejuicios, sentimientos– se confunden a tal punto con su propio ser, que los hombres, afirma Jacobi, están dispuestos a defenderlos con su vida.

Tanto en la carta a Laharpe como en sus «*Ocurrencias casuales de un pensador solitario*» Jacobi expone su teoría del instinto conectada con la teoría de la opinión como aquello que es anterior e incluso fundante de la razón misma. La verdad no es el resultado del ejercicio de la razón, sino que es algo que se posee de un modo inmediato. Son los prejuicios –*originarios, universales, irrefutables*– los que proveen «la luz pura de la verdad», los que «le dan la ley a la verdad».⁸⁴

Por eso la opinión es la verdadera soberana, y no la razón. Esto es así porque *opinión, vida y verdad* conforman, en el pensamiento jacobiano, una unidad indisociable: «La energía originaria de la opinión es la energía de la vida misma. Su poder es el poder de la verdad que, oculta, gobierna inexorablemente sobre los tiempos.»⁸⁵ Al origen de todo está la vida, la decisión, la libertad. Sólo así queda asegurada la individualidad subjetiva de cada ser humano. Sólo así queda desbancada la legalidad vacía, instrumental, de una razón que intenta imponerle a la realidad las leyes y conceptos artificialmente contruidos por ella. El problema es confundir esas construcciones con la verdadera realidad y no darse cuenta de que, como fundamento de esa razón, hay un instinto y que detrás de esos conceptos, hay cosas reales que ellos representan. Detrás de todas las lenguas, señalará Jacobi, se encuentra la *lengua de Dios*, «aquello que hace de la palabra una verdadera palabra».⁸⁶ Todas estas, que no son sino *formas* de la razón, se ligan necesariamente a su principio, a su materia, a su contenido. Sin embargo, «no es la forma lo que produce la cosa, sino que es siempre la cosa la que adopta una forma».⁸⁷

84. JW I, p. 274.

85. *Ibid.*

86. *Ibid.*

87. *Idem*, p. 284.

Contra el purismo de la razón kantiana, Jacobi afirma la anterioridad y supremacía del instinto, de la materia por sobre la forma. Separadas de su origen, esas formas no son más que ataúdes y sarcófagos, como las palabras de las lenguas muertas, como las costumbres y ritos que los hombres respetan sin conocer su origen.⁸⁸ Su pretendida autonomía y universalidad es una ilusión. Lo único real son los individuos concretos y el impulso vital –irracional– que manda sobre todos los aspectos de su existencia. La imagen con la que concluye su carta a Laharpe es categórica. Los hombres, dice, seguramente devorarían a sus hijos como las marranas devoran a sus crías, si no sintieran amor por ellos. La razón nada tiene que ver con esto. «Dadle a la cerda la capacidad de la reflexión, dadle ideas distintas y todo lo que haga falta para el razonamiento, pero sin modificar sus afecciones, su naturaleza. La cerda continuará devorando a sus crías. Lo que hasta ese momento había hecho de un modo brutal, lo hará ahora con reflexión y este animal voraz nos parecerá entonces aún más desagradable, aún más horrible».⁸⁹

En tanto que era la consecuencia práctica necesaria de la filosofía racionalista de la Ilustración, Jacobi contempla la Revolución Francesa como un hecho histórico necesario. «Los hijos legítimos de esta era se encuentran en el momento de su nacimiento»⁹⁰, exclama ante este espectáculo histórico. Se trata del resultado de un desarrollo que, inaugurado muy temprano en la historia de la humanidad, con Leucipo y Demócrito, había sido coronado por Spinoza y radicalizado aún por Kant: la infame historia del ascenso de la razón hasta convertirse en la única y suprema autoridad, tanto en la filosofía como en la vida práctica.

El pesimismo de Jacobi y su escepticismo político aumentaban a medida que las consecuencias de la Revolución se hacían cada vez más radicales. La invasión de las tropas francesas a Renania, en septiembre de 1792, lo enfrentó a la Revolución de un modo mucho más inmediato. Sentía temor y desesperación. Al concluir una larga carta a Herder del 23 de octubre de 1792, en la que relata sus sentimientos al escuchar el rumor de que las tropas francesas se encontraban a pocas horas de su hogar, Jacobi confiesa que no espera trabajar demasiado ese

88. Jacobi se refiere, en el final de sus *«Zufällige Ergießungen...»* a las costumbres que se respetan en Frankfurt durante la feria y acepta que sus habitantes pueden repetir esta puesta en escena todos los años. Sin embargo, concluye: «Un vago recuerdo de necesidades y propósitos que ya no existen, ¿podrían imponerse por sobre necesidades y propósitos actuales, que surgen incesantemente porque realmente son vivientes y que, dado que su vida aumenta constantemente, deben avanzar?» (*idem*, p. 294).

89. JW II, p. 544.

90. JW I, p. 255.

invierno, «no veo ningún camino, ni delante ni detrás mío. Hay un silencio en mi alma, un no saber qué debo pensar».⁹¹

Sin embargo, su actitud se ha modificado poco tiempo después. «De lo que es imposible que *no* pueda suceder, no debemos sorprendernos cuando sucede. Y ahora que ya ha sucedido, que el suceso mismo ya se encuentra allí, debemos sorprendernos aún menos y tampoco debemos querer impedirlo»,⁹² escribe en la segunda carta a Ernestina F..., de 1793. Jacobi dice sentir, ahora, *paciencia, tranquilidad y valor*. Había reflexionado acerca del sentido de los acontecimientos y, recurriendo a dos figuras literarias, daba forma a una *filosofía de la historia* que lograba tranquilizarlo.⁹³

Providencia y religión: eterna esperanza

Luis XVI, acusado de traición, había sido para Jacobi la encarnación de la figura shakespeariana de Lear, el rey bondadoso que decide ceder su reino a sus dos hijas mayores y es luego desterrado por ellas, declarado loco y condenado a vagar en la tormenta. Probablemente Jacobi haya juzgado al rey de Francia culpable de su propia suerte. Había sido incapaz de imponerse en la Asamblea Nacional; no había introducido a tiempo las reformas económicas que la burguesía exigía.

Pero a los pocos meses, en enero de 1793, Luis XVI fue ejecutado. Así, Lear se transformó, para él, en Edipo. Pues si Edipo es culpable de su crimen, también lo son, en la misma medida, los dioses que lo han impuesto. El hecho de que la historia sea gobernada por una Providencia es una idea sumamente tranquilizadora para el desesperado Jacobi. Porque la tragedia de Sófocles tiene una segunda parte, en la que Edipo avanza hacia Colonos donde encuentra su *redención*. El pesimismo y el escepticismo iniciales daban lugar, en el corazón de Jacobi, a la esperanza: «una noche negra, pesada, muda, y de vez en cuando un relampagueo de Dios, truenos de la Providencia que desgarran el cúmulo de nubes».⁹⁴ Cada época, cada momento histórico es una configuración particular de lo bueno y lo verdadero, del espíritu de la época. Si entendiéramos esto, afirma Jacobi, no sentiríamos indignación ni desesperación, al contrario, «procuraríamos comparar la

91. AB II, p. 118.

92. JW I, pp. 292-293.

93. Véase José Luis Villacañas, *op. cit.*, pp. 411 y ss. Véase también Karl Homman, *op. cit.*, pp. 109 y ss.

94. JW I, p. 258.

época únicamente con este espíritu de la verdad y de la vida, que, *oculto en el tiempo, rige el tiempo inexorablemente*».⁹⁵

La Revolución Francesa era para él un evento necesario, la configuración acorde al espíritu de la época. Sus consecuencias destructivas, confiaba Jacobi, mostrarían a los seres humanos que *la razón*, transformada en máxima autoridad, en soberana absoluta, *conduce al abismo*. La única salida posible, la única esperanza de recuperar una vida realmente humana, de instaurar la virtud, la libertad y la felicidad para los hombres reside, según Jacobi, en el hecho de que son seres espirituales. La única esperanza era *la religión*.

En un apéndice añadido a la edición definitiva de su novela filosófica *Allwill* de 1792, el «*Añadido a Erhard O-*», Jacobi se pregunta cuáles son las ideas morales detrás de la Revolución Francesa.⁹⁶ *Egoísmo* y *materialismo*, responde. Aún más explícitamente que en otros textos, Jacobi denuncia la *Declaración de los derechos del hombre* como el marco legal para la protección de los impulsos egoístas de los ciudadanos. La caridad, el honor, el amor, la piedad –todos los valores morales– desaparecerán si triunfa la Revolución que, como todo régimen despótico, recurre a la coacción como un fin en sí mismo y aniquila la dimensión espiritual de los ciudadanos.

Pero al impedir la espiritualidad de los hombres no sólo se destruye la moral, sino que se sacrifica al ser humano mismo. La libertad y la felicidad se transforman en sueños y la sociedad misma es, así, destruida. Por eso Jacobi afirma, en una carta a Pestalozzi de marzo de 1794, que, dado que todo pacto entre los hombres descansa sobre la palabra y la confianza, la primera, la segunda y la tercera necesidad para la instauración de un orden social es «una religión positiva, una revelación histórica».⁹⁷ Sólo la creencia en una providencia garantiza que los hombres cumplirán con su deber, pues ésta provee la certeza de que un ser superior conducirá al mundo y a la humanidad hacia lo mejor.⁹⁸ Esta convicción era ya antigua en Jacobi. En 1785, había escrito, en uno de los párrafos finales de sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, que «todas las constituciones derivan de un ser superior [...]. Dios es la primera exigencia y la más necesaria, tanto para el hombre como para la sociedad».⁹⁹

95. *Idem*, p. 293.

96. Cf. F. H. Jacobi, «*Zugabe an Erhard O-*» en *idem* pp. 227 y ss.

97. *Aus Jacobis Nachlaß*, editado por R. Zoeppritz, Leipzig, 1869, I, p. 176. Cf. J. L. Villacañas, *op. cit.*, p. 410 y F. Beiser, *Enlightenment, Revolution, and Romanticism...*, *op. cit.*, p. 152.

98. Como en tantos otros aspectos, las coincidencias entre Jacobi y Kant sorprenden en este punto. También para Kant el resorte de la moral es la fe en un Dios que, si bien no puede ser conocido, es necesariamente postulado por la razón práctica.

99. JW IV.1 p. 243.

El problema es, claro, cómo se llega a tal creencia, cómo se conquista esa fe. En la misma carta a Pestalozzi y también en la segunda carta a Ernestina F., Jacobi afirma que ni la experiencia diaria ni las crónicas históricas pueden conducir a los hombres con facilidad hacia la certeza de que este mundo es gobernado sabia y bondadosamente por un ser superior. Al contrario, afirma que para ello se necesita más bien «un antídoto contra la experiencia diaria, contra su historia y contra los resultados de la más seria reflexión acerca de ambas».¹⁰⁰ Y si frente a Pestalozzi se mostraba desanimado, pues la Biblia ya no parecía poder cumplir con este fin y no ve con qué se la puede reemplazar, en la carta a Ernestina F... Jacobi conserva la esperanza de que, finalmente, la religión se impondrá. «Ningún ser humano ha visto a Dios, ni a Él mismo ni sus acciones», dice; sin embargo, lo conocemos y «nuestro conocimiento de Él se llama religión. Ella no puede ser expuesta en su verdad mediante nada exterior. Sin embargo, puede ser enseñada. [...] La religión se enseña únicamente como el arte libre que sólo el genio posee, sólo el visionario».¹⁰¹ Consciente de que no puede haber leyes que fuercen a los ciudadanos a creer, Jacobi propone, de esta manera, una difusión de la verdadera religión a través de la contemplación de la obra de arte, que permite el acceso al espíritu del artista que ha de ser moralmente virtuoso, espiritualmente elevado, que ha de haber accedido a la verdad, la bondad, la belleza.

Como indica Beiser, el hecho de que Jacobi reaccione frente a la Revolución Francesa defendiendo la propiedad privada, la religión y los valores de la moral tradicional parece acercarlo a posiciones como la de Joseph de Maistre. Sin embargo, lo que Jacobi proponía no era un regreso al antiguo régimen. Hay elementos que permiten suponer que su expectativa había sido que la Revolución condujera a la instauración de una monarquía constitucional, como había sucedido en Inglaterra,¹⁰² y que sólo cuando vio frustradas estas expectativas se transformó en su enemigo. La oposición a toda forma de absolutismo, tal como se sigue de su texto de 1781, deja claro que Jacobi jamás podría haber apoyado el retorno del *ancien régime*.

Sin embargo, la propuesta de Jacobi es evidentemente problemática y, en cierto sentido, ingenua. La Revolución Francesa enseñaba para él que el orden político

100. JW I, p. 269.

101. *Idem*, p. 305. Jacobi es consciente de que no puede haber leyes que fuercen a los ciudadanos a creer, sin embargo, él cree que hay otros medios para enseñar la religión.

102. En la carta a Laharpe de mayo de 1790, admite que la Revolución parecía, en un primer momento, presagiar consecuencias positivas: «Jamás ha habido para nosotros un momento de mayor esperanza, que el de vuestro llamado a los Estados Generales.» (JW II, p. 524-525). En octubre de 1789, Jacobi había escrito a Rehberg que tenía esperanzas de que terminara el desconcierto en la Asamblea Nacional y Francia tomara el camino de los británicos (Carta a Rehberg del 1 de octubre de 1789 en AB II, pp. 5-6).

y social –aquél que permitiría y garantizaría la verdadera libertad y la felicidad de sus ciudadanos– no podía fundarse en la *sola* razón. Un Estado requiere, pues, una religión positiva, una revelación histórica, la fe en un Dios providencial que active los resortes de la moral humana, que son la fibra de la sociedad. Pero Jacobi no puede explicar de qué modo, sin traicionar su propio reclamo de libertad de culto, podría imponerse a una nación una religión tal. Una ley que imponga una fe religiosa sería, para él, una violación absoluta a la libertad individual que tan fervientemente había defendido. La Biblia ya no cumplía ese papel y, si bien el arte aparecía como una alternativa, pronto se ve que esta no es una verdadera solución y mucho menos una propuesta política.

Finalmente, lo que hace Jacobi frente a la Revolución Francesa es lo mismo que había hecho, pocos años antes, frente a la filosofía de la Ilustración: da un *salto* y, sin explicaciones, escapa al ámbito de la fe. Jacobi se refugia en la íntima certeza de que Europa, como Edipo, encontrará su redención y que todo el sufrimiento tendrá su recompensa. Cree, en fin, que la religión se impondrá, misteriosa pero definitivamente: «Aquél que posee el genio del amor y de la virtud, cree necesariamente en Dios, en la Providencia, en la inmortalidad. La semilla de esta exaltación se encuentra en todos los corazones. Allí donde ella ya no brotara entre los hombres y muriera por completo, todo se transformaría en desierto, todo sería pura muerte. Pero eso no puede suceder jamás».¹⁰³

Continuación de la batalla

Antes de que terminara el siglo XVIII, Jacobi se vería envuelto en una nueva polémica, una que él no había iniciado pero que, sin embargo, le ofrecía una nueva oportunidad para expresar una vez más sus argumentos contra la filosofía racionalista. Se trataba de la violenta polémica desatada por la acusación de ateísmo contra Fichte y que lo obligaría a renunciar a su cátedra en Jena. Invocado por Fichte en su ayuda, Jacobi toma partido por los acusadores¹⁰⁴ y en su *Carta a Fichte*, que aparece publicada en 1799, caracteriza a Fichte como el *Mesías de la razón* y a la Doctrina de la Ciencia como un *spinozismo invertido*, como un *nilismo*. Además, Jacobi tenía muchos motivos para ver una conexión entre el pensamiento de Fichte y la ideología de la Revolución Francesa.

103. JW I, p. 305.

104. Esto es sorprendente pues en su *Apelación al público* Fichte invoca el nombre de Jacobi en su defensa, como alguien que piensa y opina igual que él. Efectivamente, hay evidencia de que Fichte se inspiró en el pensamiento jacobiano para construir su sistema. Jacobi, sin embargo, no fue capaz de reconocer la coincidencia entre sus respectivos puntos de vista.

La notoriedad de Jacobi entre sus contemporáneos continuó aumentando. Su influencia se dejó sentir en Fries y encontró algunos adeptos entre la joven generación, como Köppen y Salat, que fueron sus discípulos. Prueba de la influencia y difusión de sus ideas es el hecho de que el joven Hegel analizara su pensamiento junto con el de Kant y Fichte, en *Glauben und Wissen* de 1803. Jacobi no guardó silencio, tampoco, frente a las críticas de Hegel, que hacían de su filosofía una filosofía de la subjetividad.

En 1805 la familia Clermont entró en quiebra y Jacobi, sumido en serias dificultades financieras, se mudó a Munich, donde le fue ofrecida la presidencia de la recientemente fundada Academia de Ciencias. En 1807 asumió la posición. Su última polémica fue contra Schelling y su filosofía de la naturaleza que, para Jacobi no era más que una nueva configuración del racionalismo, un resultado necesario de la filosofía crítica y, por lo tanto, un ateísmo y un nihilismo. Estas críticas se encuentran en un artículo de 1811, titulado *Sobre las cosas divinas y su revelación*.¹⁰⁵ La violencia con la que reaccionó Schelling puede considerarse un indicador de la influencia que Jacobi ejercía aún en el medio intelectual de la época.

Al año siguiente Jacobi comenzó a trabajar en la edición de sus *Obras*, que recopilaban toda su producción literaria y filosófica, en algunos casos con importantes modificaciones respecto de la publicación original. En 1815 redactó una nueva introducción a David Hume, en la que, con algunas modificaciones terminológicas, expuso su posición de un modo más explícito y sistemático. Murió en 1819.

Fisiócrata y liberal, crítico de la razón pero admirador de Spinoza y de Lessing, dividido entre el apoyo de una teocracia y una monarquía parlamentaria, enemigo del dogmatismo y defensor de la libertad a la vez que detractor de la Ilustración, el pensamiento filosófico y político de Jacobi se revela como difícil de asir en un cuerpo de ideas coherente. Pero la tensión que atraviesa la figura de Jacobi no es una tensión extraña a la Ilustración misma. En ciertos aspectos, su pertenencia al movimiento contra el que combate es indudable, incluso de un modo más radical que sus contemporáneos.

Si las propuestas positivas de Jacobi no podían ser adoptadas por ninguno de sus contemporáneos, siendo incluso duramente criticadas y descalificadas, su aguda crítica y su penetrante observación del complejo y cambiante mundo que le tocó vivir tuvieron, en cambio, gran repercusión en los círculos intelectuales de su

105. F. H. Jacobi, *Von den Göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, Gerhard Fleischer der Jüngere, Leipzig, 1811. Segunda edición de 1816 en JW III, pp. 245-460.

época. Como vimos, el *Spinozismusstreit* marcó el rumbo de la filosofía alemana posterior al imponer como problema filosófico urgente la relación entre la razón y la fe, poniendo en evidencia la necesidad de replantear el proyecto de la Ilustración. La influencia de Jacobi en los primeros desarrollos doctrinales de Fichte y Schelling, así como en la conformación de la corriente llamada *irracionalista* al interior del Romanticismo es, pues, fácil de comprobar y generalmente admitida. No en vano Hegel presenta a este polémico personaje en sus *Lecciones sobre historia de la filosofía* como el inaugurador de la *Novísima filosofía alemana*.

Universidad de Buenos Aires - CONICET

Fragmento de una carta a Johann Franz Laharpe,

Friedrich Heinrich Jacobi

miembro de la Academia francesa*¹

Pempelfort, 5 de mayo de 1790

Nuevamente, Señor,² se hará acreedor de mi reconocimiento. Pues verá que me he tomado la libertad de enviarle a dos más de mis amigos: el señor Forster, bibliotecario de la universidad de Maguncia y el señor Alexander von Humboldt de Berlín.³ El primero, famoso por haber participado del segundo viaje de Cook

* La traducción y las notas siguientes son de María Jimena Solé.

1. «*Bruchstück eines Briefes an Johann Franz Laharpe, Mitglied der französischen Akademie*» publicada en Friedrich Heinrich Jacobis *Werke*, tomo II, Gerhard Fleischer, Leipzig, 1815 (reimpresión: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1976), pp. 513 a 544. Texto original en francés. Recientemente apareció en el volumen 5 de la edición crítica de la obra de Jacobi (*Jacobis Werke, op. cit.*, t. 5, pp. 169-183). Hemos tomado como base de nuestra traducción la edición crítica, pero remitimos a la paginación de las *Werke* editadas por Jacobi, como es habitual en la literatura especializada sobre este autor.

2. Jean François Laharpe (1739-1803). Escritor de obras teatrales con poco éxito y colaborador y luego editor del *Mercur de France*, en el que publicó reseñas sumamente críticas que le valieron la antipatía de sus contemporáneos. En 1786 fue aceptado como miembro de la Academia Francesa. Fue profesor de literatura en el Liceo Francés y se interesaba por las historias de viajes, tal como lo testimonia su *Abrégé de l'Histoire Générale des Voyages*, en 24 tomos. Fue un ferviente defensor de la Revolución. Sin embargo, en 1794 sería declarado sospechoso y encarcelado. El curso de la Revolución y los horrores de los que sería testigo harían que se convirtiera al catolicismo y se transformara en un reaccionario.

3. Georg Foster (1754-1794), naturalista, etnólogo, escritor alemán emigrado a Inglaterra. Acompañó, junto con su padre, a James Cook en su segundo viaje alrededor del mundo (1772-1775). Su relato sobre ese viaje, *A Voyage Round the World*, apareció en 1777 y fue sumamente influyente tanto en el ámbito de las ciencias naturales como en el de la literatura de viajes. Alexander von Humboldt (1769-1857),

por los mares del sur y por haber publicado la historia de ese viaje, le parecerá interesante desde la primera conversación que mantenga con él. Verá que, por ser un hombre distinguido, no tiene necesidad de la notoriedad y el renombre con que se lo adorna y me atrevo audazmente a describírselo como una de las personas más estimables y más amables de Alemania. En cuanto al Sr. Humboldt, no lo impactará desde la primera impresión como el Sr. Forster. Pero si lo hace hablar, este joven hombre lo sorprenderá por la vastedad y la perfección de sus conocimientos, por la precisión de su mente, en fin, por todo el conjunto de sus cualidades, al punto que usted no creará posible que todo aquello pueda estar mejor ordenado.

Estos hombres vienen de recorrer los Países Bajos y una parte de Inglaterra. Le contarán cómo en las calles de Bruselas, de Gante y de Amberes escucharon gritar a viva voz: «¡No, nosotros no queremos ser libres! ¡Queremos nuestra antigua constitución!». Este grito trajo a mi memoria las palabras un tanto malévolas que uno de vuestros aristócratas se atrevió a pronunciar al retirarse de la sala de Hércules: *La libertad es algo tan bello, que uno quiere la propia y la de los demás*. Si lo que ha dicho es verdad, se debería admirar más que censurar al pueblo que declarara no querer esta cosa tan bella. Pero entonces, ¿qué querría? ¿Podría este pueblo no querer la igualdad de deberes y derechos, la sumisión de todos a las leyes de una justicia igualitaria? ¡Pero sí, claro que podría! Puede hacerlo porque no hay nada que los seres humanos en general odien tanto como la igualdad, nada que amen tanto como dominar, oprimir y reinar.

Se me responderá, tal vez, que solo durante la era de la anarquía de las pasiones todos los hombres pretendían por igual dominar sobre los otros; que hoy su imperio ha sido destruido; que *hemos encontrado «una manera fija de ser gobernados por la sola razón»*;^{*} que mediante esta manera fija, el vicio y sobre todo la locura se transformarán en cosas más raras que la virtud y la sabiduría solían serlo en otros tiempos; que no existirá más que una única pasión, la de la justicia, la moderación, la sumisión voluntaria y perfecta a todas las condiciones de la libertad y la felicidad.

Si esto es así, entonces que nos presenten lo antes posible a esta *sola* razón y a esta manera fija que la vuelve, de repente, tan prodigiosamente ejecutiva. Hasta ahora, para nosotros la razón jamás ha sido *sola*. Considerada como un ser separado o como una *razón pura*, no nos ha parecido ni legislativa ni ejecutiva, sino

naturalista y explorador alemán. Había conocido a Forster poco tiempo antes en Göttingen y habían forjado una amistad que sería sumamente influyente en su decisión de volcarse a la investigación en ciencias naturales.

* Palabras de Mirabeau.

que para nosotros siempre ha sido una facultad de juzgar, de aplicar determinaciones *dadas* o los objetos *dados*. Puede ser un magnífico candelabro; pero por sí misma la razón no será capaz ni de iluminar ni de mover. Sin prestar atención, sin conocer ni al individuo ni a la persona, sin tener ningún objetivo fuera de sí misma, y, principalmente, sin poder establecer ningún objeto, nuestro deseo de ser felices se relaciona tan poco con ella, que la razón no sólo no lo tiene para nada en cuenta, sino que incluso lo hace rendirse a sus pies. Ahora bien, nosotros queremos ser felices a toda costa y detestamos a esta razón insolente que no tiene ni corazón ni entrañas, que, metiéndose en nuestros asuntos, no nos propone más que sacrificios, y que nos controla como si nosotros estuviésemos hechos para ella, cuando en realidad es ella la que está hecha para nosotros. ¿Es que alguna vez hemos escuchado decir, acerca de determinado individuo, que la razón se sirve de su hombre? Al contrario, siempre se ha dicho que determinado individuo se sirve o no se sirve de su razón. Por lo tanto, es ella la que se encuentra naturalmente y esencialmente en una relación de dependencia respecto del hombre, ella está sometida a él; y el aspecto más maravilloso del ministro de nuestra voluntad es el tono absoluto con el que tiene el poder de declarar nulos los fallos de la razón.⁴

Veamos entonces de qué manera nos refutaréis, vosotros que no habéis sabido deducir no sé qué derechos del hombre (pues habéis renunciado sabiamente a definir los primeros términos) a partir del mismo deseo de ser feliz que nosotros oponemos a vuestra *sola* razón y que, filosofando correctamente, jamás conseguireis identificar con ella. Vosotros habéis llegado incluso a sostener que el deseo de ser feliz es la base y ha sido el principio de toda sociedad. ¿Cómo? ¿Es porque he deseado ser feliz que tengo un padre y una madre? ¿Es este deseo el que me ha otorgado el hambre, la sed, el movimiento espontáneo, mis afecciones, mis pasiones, mi instinto, este instinto cuyos ecos repetidos son aquello que vosotros llamáis razón?⁵ De ningún modo. Un primer resorte indefinible, pero decididamente anterior al deseo de ser feliz, ocasiona todo lo que sucede, dirige todo lo

4. Ésta es la crítica de Jacobi a Kant. Hacer de la razón la facultad más elevada del ser humano equivale a subvertir el verdadero orden de la realidad. Antes de conocer, el hombre siente y antes de juzgar, el hombre cree. Al negar el valor epistemológico de estas instancias de contacto inmediato con la realidad, Kant —y toda la filosofía idealista que adoptará sus principios— destruye no sólo la posibilidad de tener un conocimiento verdadero de lo efectivamente real, sino que también destruye a la *persona*. La razón kantiana despoja al ser humano de todo aquello que lo hace ser un individuo particular, esto es, sus deseos, sus sentimientos y sensaciones. Jacobi sostiene que, al entronizar a la razón pura, Kant transforma al hombre en un instrumento de esa razón. El hombre pasa a pertenecerle a la razón cuando, en realidad, es justamente al revés. Jacobi no se cansará de afirmar que es la razón la que pertenece al hombre y que, por lo tanto, debe estar al servicio de sus deseos y de sus necesidades, no a la inversa.

5. Jacobi comienza aquí a esbozar su teoría del instinto como lo constitutivo del ser humano y como aquello de lo cual también la razón es dependiente. La teoría del instinto es la propuesta positiva de Jacobi frente a la posición kantiana, que reduce al hombre a un ser racional.

que se forma. El hombre vive en sociedad, porque no nace sino en sociedad. De allí proviene el término *nación*, que se ha mantenido a través de los siglos y que vosotros mismos, soberbios autónomos, habéis preferido al término *pueblo*.⁶ Las diferentes sociedades se han formado como los instrumentos artificiales que hemos agregado, ajustado, añadido a nuestros miembros, a medida que las circunstancias nos han dado la ocasión e indicado los medios. Hoy en día, que nos encontramos rodeados de las construcciones más maravillosas de un sabio mecanismo, ¿iremos a buscar la razón de nuestras manos o el principio de nuestros órganos vitales en los resultados progresivos de su empleo? ¿Nos equivocaremos tanto como para confundir los resultados abstractos de la experiencia con los principios reales que son necesariamente anteriores a toda experiencia, a todo razonamiento? Por el hecho de poseer una ciencia de la lógica que nos demuestra el mecanismo de la razón *aplicada a la sensación*, ¿hemos de creer que el secreto del pensamiento mismo nos ha sido revelado en la teoría del silogismo? ¿que el secreto de la naturaleza y la causa primera nos ha sido revelado en las categorías de la escuela? ¿Diremos que las conveniencias del espíritu son sus resortes primitivos, que las condiciones accidentales de su acción son las condiciones absolutas, la expresión inmediata de su potencia efectiva, y que nuestros sistemas perfeccionados pronto nos eximirán de la humillante necesidad de ser un genio?

Tal vez me esté explicando mal. A riesgo de explicarme aún peor, de volverme aún más ininteligible, añadiré la siguiente consideración. Poseemos la facultad de los signos arbitrarios, que sustituimos por los objetos con el fin de proporcionar el concepto a nuestra inteligencia, esto es, aquello que denominamos adquirir ideas claras, distintas, generales. Se trata de una facultad tan maravillosa, que Hobbes la consideró como la razón misma del hombre,⁷ y al hacerlo no ha cometido un error tan grande. Ahora bien, esto no es en absoluto correcto si, partiendo de esta idea, nos imagináramos que el arte de la palabra puede ser perfeccionado al punto que las articulaciones de la voz obtendrían un valor tan preciso, tan necesariamente reconocido por todos los hombres, como el de los signos naturales y completamente representativos de los géometras, y que todo discurso expresado de un modo exacto sería una demostración rigurosa –de modo que a partir de ahora las construcciones inmediatamente intuitivas de los géometras no tendrían ya ninguna ventaja sobre las construcciones puramente verbales–; si

6. El artículo III de la *Declaración de los derechos del hombre y del ciudadano* de 1789 dice: «Le principe de toute Souveraineté réside essentiellement dans la Nation. Nul corps, nul individu ne peut exercer d'autorité qui n'en émane expressément». Fue incorporada a la constitución de 1791 como su texto inicial.

7. Cf. Thomas Hobbes, *Leviathan*, Parte I, capítulos 3 y 4

pensáramos que en el cálculo, una vez que hemos encontrado las fórmulas aritméticas, arribaríamos a resultados seguros por un encadenamiento de procedimientos puramente mecánicos. Esto sería manifiestamente falso, si, partiendo de todas estas consideraciones, nos imagináramos aún que no sería tal vez imposible perfeccionar el discurso al punto que nos expresaríamos infinitamente mejor sin saber lo que estamos diciendo, que sabiéndolo. Si fuera nuestra *sola* razón o la razón trascendental de nuestro deseo trascendente de ser felices lo que nos sugiriera estas ideas, estos proyectos, ¿juzaríamos que esta razón es sabia? Y sin embargo, es más o menos así.

Pero me doy cuenta, Señor, de que seguramente le parecerá que abuso de mi porción de nuestra facultad común de los signos arbitrarios. Acababa de releer con admiración y reconocimiento la carta llena de reflexiones correctas, de pensamientos luminosos, que usted me ha hecho el honor de escribirme el pasado noviembre. Dado que mi vanidad me había hecho creer que podía haber cierta relación entre su opinión y la mía, me puse a buscar algún giro que me permitiera expresarme ante usted sin exponer demasiado mi amor propio. Pero me extravié en el camino. Intenté esconderme detrás de vuestro ministro de finanzas,⁸ que muy recientemente ha dicho a vuestros regeneradores: «Al considerar vuestra gran obra, se observan las ideas más audaces, la marcha más imponente; pero todos los fragmentos de vuestro inmenso edificio se encuentran unidos según combinaciones nuevas, cuya estabilidad no es demostrada por ninguna experiencia». Al recubrirme con esta autoridad, al citar al Sr. Necker, usted no puede sospechar que soy un anti-reformista. Si, por desgracia, mis siguientes razonamientos no le parecieran aceptables, yo podría acusarlo audazmente de estar atacando al ministro y me consolaría de mi desdicha.

Sinceramente, no hay nada que yo valore tanto como las virtudes, como la bella alma del Sr. Necker. Adoro sus intenciones evidentemente dirigidas hacia el más grande bien de la humanidad. *Deus est mortali juvare mortalem... fessis rebus subveniens.*⁹ En cuanto a la Asamblea Nacional, me parece infinitamente

8. Jacques Necker (1732-1804) fue ministro de finanzas de Luis XVI desde 1776 hasta 1781 y luego. En 1788, la mala situación financiera de la corona francesa hace que el rey vuelva a nombrarlo encargado de sus finanzas. Necker realiza diferentes acciones que apuntan a robustecer la representación del Tercer Estado. Por este motivo, el 11 de julio de 1789 es despedido. La noticia de su despido es una de las causas determinantes del levantamiento popular del 14 de julio. El 16 de julio Luis XVI vuelve a llamarlo y asume como Primer ministro de finanzas. Se opone a la Asamblea Constituyente y particularmente encuentra un enemigo en Mirabeau. Los diputados no aceptarán su plan financiero y Necker renunciará en septiembre de 1790.

9. La frase es del escritor, naturalista y militar romano Plinio el Viejo (23-79). Se encuentra en el V capítulo del II libro de su *Historia Natural*. La frase completa dice: «*deus est mortali juvare mortalem, et haec ad aeternam gloriam via: hac proceres iere Romani, hac nunc caelesti passu cum liberis*

consecuente en su fanatismo intelectual, y pienso que todo hombre en estado de apreciar los diferentes esfuerzos que ella ha hecho para llevar sus ideas a la realidad, no será capaz de negarle el honor de su admiración. Podría aplicarse a ella la divisa que Leibniz encontró para el péndulo: *Solem dicere falsum audet*.¹⁰

Pero esta idea del sol me recuerda a otra, sumamente notable. Una dama francesa solía decir que comprendía perfectamente la utilidad de la luna, dado que ella nos iluminaba durante la noche, pero que no podía imaginarse para qué podía servir el sol en *pleno día*. Si aceptamos que la *manera fija* de ser gobernado por la sola *razón* (especialmente para un pueblo de 25 millones de almas que, desde un comienzo, se tendría que haber reunido por la sola razón en un solo cuerpo político) es como *un pleno día sin sol*, entonces este error no pertenece únicamente a los legisladores franceses, sino que es el error del siglo. Hoy en día, en todos los países refinados se invoca a la razón del mismo modo que en el pasado se invocaba a la gracia del cielo; esta gracia *suficiente*, de la cual se ha dicho que *no es suficiente*.¹¹ Se trata de un malentendido de la razón consigo misma, al que ha conducido muy naturalmente la rapidez de nuestros progresos en las ciencias exactas y que otros progresos no tardarán en corregir.¹² Es imposible que la experiencia no nos desengañe pronto acerca de la suficiencia de la sola razón, acerca de todos sus proyectos de construir la materia con la forma, los deseos con

suis vadit maximus omnis aevi rector Vespasianus Augustus fessis rebus subveniens». En español: «Un mortal que ayuda a otro mortal es un dios y este es el camino a la gloria eterna. Éste es el que antes han seguido los nobles romanos y es el que ahora sigue el más grande gobernante de nuestra era, Vespasianus Augustus, aquel que vino en auxilio de un mundo exhausto».

10. «Se atreve a acusar al sol de mentira». La frase, que se basa en un verso de Virgilio (*Geórgicas* I, 463), aparece en los *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* de Leibniz: «*Filaletes*: No se puede saber con seguridad que dos partes de duración sean iguales; y hay que reconocer que tampoco las observaciones pueden lograr otra cosa que aproximaciones. Tras una investigación muy minuciosa se ha descubierto que, efectivamente, existen desigualdades en las revoluciones diurnas del sol, y tampoco sabemos si las revoluciones anuales no van a resultar también desiguales. *Teófilo*: El péndulo nos ha permitido ver y captar la desigualdad de los días entre uno y otro mediodía: *solem dicere falsum audet*. También es cierto que esto ya era sabido, y que esta desigualdad tiene sus leyes».

11. Por gracia *suficiente* se entiende una especie de gracia *actual*, esto es, aquella que Dios otorga al hombre de modo pasajero, para que actúe de un modo sobrenatural, en vistas a su salvación. La cuestión de si esta gracia suficiente es efectivamente suficiente para la salvación del ser humano ha sido objeto de controversia entre jesuitas y jansenistas. Estos últimos han sostenido que, sin la cooperación o el consentimiento de quien la recibe, la gracia suficiente no tiene como resultado la acción buena y, por lo tanto, resulta ser *insuficiente* para la salvación. Tanto Pascal, en sus *Lettres à un Provinciale* como Leibniz en su *Teodicea* (especialmente en la Segunda Parte) abordan esta cuestión y el problema de la relación entre la gracia, el libre albedrío y la salvación.

12. Jacobi sostiene que esta primacía de la razón pura, con todas sus consecuencias teóricas y prácticas, es solamente pasajera y que necesariamente llegará a su fin. Esta idea, que comienza a bosquejar una filosofía de la historia, es desarrollada por Jacobi más explícitamente en el otro texto, cuya traducción ofrecemos a continuación.

la voluntad, el ser racional con su concepción abstracta, la virtud con el precepto, las causas con sus efectos.

Por lo demás, Señor, si nosotros, que nos encontramos totalmente rodeados de los escándalos del paganismo político que aborrecemos desde hace tiempo, si nosotros, digo, nos sintiéramos irritados con vosotros por el hecho de que, demasiado apurados por conseguir vuestra salvación, os habéis olvidado de la caridad al punto de haberos metamorfoseado y de haber comenzado un reinado de mil años antes de que nosotros hubiésemos tenido siquiera tiempo de hacernos bautizar, ¿es que no podríais perdonarnos? Jamás ha habido para nosotros un momento de mayor esperanza, que el de vuestro llamado a los Estados Generales. Y cuando en su inauguración escuchamos estas palabras, dirigidas a la nación: «¡Qué regocijo deben sentir vuestras almas en presencia de un rey justo, virtuoso! Nuestros ojos sin duda han lamentado no haber podido contemplar a Enrique IV en medio de la nación reunida. Los súbditos de Luis XII han sido más afortunados, y fue en esta reunión solemne que él ha recibido el título de *padre del pueblo*. Es lo más querido, el primer título para los buenos reyes, *si no quedara todavía uno para conceder al fundador de la libertad pública*.»¹³ Con estas últimas palabras, nuestros corazones se precipitaron hacia el trono de Luis XVI, transformado en el trono de la humanidad triunfante, en el asiento de la *majestad real* que, habiéndose presentado una vez sobre la tierra, haría desaparecer todas las imágenes falsas.

Así es; y no me ruborizo al admitir que estas palabras tuvieron tal efecto en mí, que hicieron brotar lágrimas de mis ojos. Corrí a buscar a mis amigos y conocidos para desahogarme, comunicándoles mi emoción. Pero no logré pronunciar frente a ellos esas palabras que tanto me habían conmovido; temblaba, palidecía, el llanto sofocado me cortaba la voz.

¡Oh, qué soberano se hubiese negado por mucho tiempo a seguir el ejemplo de Luis XVI, lleno de gloria, transformado no en el mártir sino en el héroe de la libertad, en el ordenador de los imperios, de las delicias del universo! Al confirmar sus deberes en relación al pueblo, reafirmó lo que había de verdaderamente divino en sus derechos, conservó su dignidad, la aumentó, se volvió más poderoso, incluso más absoluto. Al hacer esto, este gran rey le quitaba a la tiranía

13. Estas palabras fueron pronunciadas por Charles Louis François de Paule de Barentin (1738-1819), ministro de justicia de Luis XVI, el 5 de mayo de 1789, en la sesión inaugural de los Estados Generales. Según el reglamento de los Estados Generales, que se había reunido por última vez en 1614, el Rey debía pronunciar el discurso de apertura y luego debía hablar el Ministro de justicia. Barentin pide a los diputados que no se dejen engañar por los reclamos de innovaciones que no apuntan al bien público. Acusado de haber sido el principal responsable del demisión de Necker, el 15 de julio es despedido por el rey y luego acusado de crimen contra la nación.

todos sus pretextos. El despreciable gusto por el poder arbitrario, librado a la execración pública, al odio, al desprecio, en breve al ridículo, huía hacia esas mismas tinieblas donde la verdad acababa de dejar sus cadenas, lanzándose con un trueno hacia el cielo y derramando torrentes de luz sobre los pueblos.

¿Es necesario, Señor, que luego de esto, le exponga aún más claramente mi disgusto? ¿Hace falta que lo justifique? Sin embargo, mientras nos hacéis desesperar en relación con nuestros intereses políticos, en cuanto que somos filósofos, nos maravilláis. Pues el fenómeno que acabáis de hacer aparecer en el horizonte del pensamiento es único y sus consecuencias serán tales, que podría decirse que nada más sobresaliente y más instructivo podría haberse ofrecido jamás a la mirada de los hombres. En relación a esto último, desafío a cualquiera a interesarse por vuestros éxitos más vivamente que yo. Es cierto que me es difícil representarme los frutos de estos *éxitos* exactamente conformes a las ideas de vuestros legisladores; pero tampoco creo, como lo hace la gran mayoría de la gente ilustrada de hoy en día, que la incapacidad de mi imaginación sea la incapacidad de la naturaleza misma. Yo no creo, como creen ellos, que la forma tan accidental de esta imaginación móvil sea el arquetipo de las leyes invariables del universo y la base constante de toda la razón. Cuando el fundador del cristianismo dijo a sus discípulos «los hago apóstoles, id a transmitir mi doctrina a las demás naciones», cualquier filósofo que lo hubiese escuchado, sabiendo quiénes eran los discípulos, se habría burlado del proyecto; y sin embargo el filósofo se hubiese equivocado. El mismo Lutero ciertamente se habría burlado de sí mismo si, mientras clavaba sus tesis en Wittemberg, se le hubiese cruzado por la mente la idea de que él cambiaría la faz de Europa. No diré lo mismo acerca de Pedro el Eremita, pues él sí pensó en hacer lo que hizo y no es culpa suya el que, luego, se haya deshecho.

Al citar al divino reformador de la ley antigua, he recordado el sabio proverbio acerca del viejo vestido, al que no se debe agregar un trozo de paño nuevo porque al añadir la pieza nueva, la tela del vestido se desgarraría y, por lo tanto, terminaría por destruirlo aún más. Vuestros legisladores parecen tener en mente esta máxima; hacen todo a nuevo y ponen mucho cuidado en no permitir que subsista ninguna conexión entre el pasado y el futuro. Incluso me recuerdan a la vara milagrosa de Moisés, que, convertida en serpiente, se lanzó sobre las de los magos del rey de Egipto y las devoró todas, sin dejar escapar a ninguna.¹⁴ Se sabe de qué manera, en mano de Moisés, esta guía no cayó en el error y felizmente hizo llegar a los hebreos a la tierra prometida, que hoy es la Tierra Santa. La vara milagrosa de vuestra Asamblea Constituyente es la *sola* razón; y si la asamblea posee la única *verdadera* y consigue hacerla gobernar, vosotros tendréis la tierra prometida, que

14. Ver Éxodo 7.

se transformará también en la Tierra Santa. Pero es sobre estos dos puntos, la *sola* y la única *verdadera*, que temo que exista un equívoco. Paso a explicarme.

Vuestros legisladores, al poner manos a la obra para promulgar una constitución que sería *una manera fija de ser gobernados por la sola razón* y, por lo tanto, *de gobernar por la sola razón* –pues una cosa supone la otra–, han debido y han querido establecer los principios de la razón pura por la razón pura. Por lo tanto han deliberado y han establecido lo siguiente:¹⁵

«Que los hombres nacen y permanecen libres e iguales según sus derechos.» No han definido, tampoco han explicado qué es un *derecho*; qué es un *derecho que se tiene*; ni, por lo tanto, cómo es que un hombre llega a tener derechos, cuando los tiene por nacimiento. Esta cualidad particular o esta prerrogativa de los derechos que se tienen es únicamente establecida por su atribución pura y simple a un ser nombrado; y este ser nombrado no es cualificado ni designado más que por esta atribución.

Pero se dice que «estos derechos son naturales e imprescriptibles; que se llaman libertad, propiedad, seguridad y resistencia a la opresión.» De la libertad se dice «que ella consiste en poder hacer todo aquello que no perjudique a otro.» Los deberes de propiedad, de seguridad y de resistencia a la opresión no son ni definidos, ni explicados; pero se ve que la opresión consiste en impedir a los otros hacer todo aquello que no perjudique a otro. Se ve aún, y especialmente a partir del conjunto de los proyectos hechos por la declaración de los derechos y por las discusiones que han tenido lugar en relación con este tema, que la Asamblea Constituyente no constituida ha percibido con claridad que los derechos naturales, eternos, imprescriptibles que ella estableció se basan sobre el *hecho* de una existencia dada, de la cual el hombre se encuentra en *posesión*. Por lo tanto, para que hubiera un primer principio del derecho, independiente, absoluto, la asamblea ha resuelto que, *en el principio*, la *posesión* fue la razón de la posesión; que *el hecho hizo el derecho*.

Pero a mí me parecía que, al proceder de este modo, se dirigía directamente hacia la ley del más fuerte, y, sin embargo, sabía que la Asamblea Nacional quería terminantemente que esta ley fuera abolida, desterrada, aniquilada. Por tanto, no descansé hasta que no obtuve, gracias al siguiente análisis, una comprensión total de la opinión del cuerpo legislativo y hasta que no logré exponer de manera exacta la mía propia.

Permítame, Señor, presentarle mis resultados para que los examine. Los resumiré tanto como me sea posible. Helos aquí.

15. Jacobi cita diferentes artículos de la *Declaración de los derechos del hombre y el ciudadano*, promulgada por la Asamblea Constituyente el 26 de agosto de 1789.

A la potencia física la llamamos *fuera*, y a la potencia moral, *derecho*.

El hombre no llega a la existencia mediante un ejercicio o una aplicación de su potencia física, pues este ejercicio o esta aplicación supone ya la existencia dada. Es aún más claro que no llegará a la existencia gracias a su potencia moral que, en este aspecto, no es más que un término absolutamente vacío de sentido.

Pero una vez dada, la existencia del hombre se conserva, o el hombre existente se mantiene, desplegando esta potencia íntima que denominamos *instinto*.

El instinto, en su última instancia de análisis, es *deseo*.¹⁶

El deseo se compone del sentimiento desagradable de una necesidad unido al sentimiento agradable (la mayor parte del tiempo infinitamente oscuro) de aquello que puede satisfacerlo. Constituye el principio único de toda la actividad, de toda perfectibilidad en el hombre.

La actividad y la perfectibilidad del hombre estarán, pues, necesariamente siempre compuestas por una proporción de ser y no ser, de bien y mal, en la cual la peculiaridad de cada persona formará el punto medio, una especie de punto de unificación.¹⁷

Si el hombre no tuviese más que un deseo *indivisible*, su actividad ideal sería nula; viviría sin reflexión, no realizaría ninguna vuelta sobre sí mismo; tendría cierta idea de lo que son las cosas en relación a él, buenas o malas. Pero no tendría ninguna idea de lo que él mismo es en relación a las cosas. Estaría completamente privado de sentido moral.

Si el hombre tuviese muchos deseos, pero estos deseos no se encontraran jamás en oposición o en colisión entre ellos, sino que se sucedieran de modo que él pudiera satisfacer a cada uno por igual, entonces no necesitaría más que seguir la corriente de su existencia y no tendría ninguna idea del bien y del mal, como efectos *de su autoría*.

Sin embargo, dado que los numerosos deseos del hombre a menudo se oponen unos a los otros y se hacen resistencia mutuamente y dado que, por lo tanto, ningún deseo logra mantener su movimiento, necesariamente son dirigidos por

16. Nos permitimos sospechar aquí de la influencia de Spinoza en Jacobi. Según Spinoza, el deseo es la esencia actual del ser humano, en tanto que éste tiene consciencia de su apetito que no es sino el esfuerzo por perseverar indefinidamente y con la máxima potencia posible en su propio ser (Véase Baruch Spinoza, *Ética demostrada según el orden geométrico*, introd., trad. y notas de Vidal Peña, Ed. Orbis, Barcelona, 1980, parte III, proposiciones 1 a 9).

17. Este pasaje es oscuro. Jacobi parece querer decir que la perfectibilidad del ser humano requiere siempre el costado de carencia implicado por el deseo, la posibilidad de hacer el mal implicado por el acto moral. En este sentido, el ser humano se encuentra siempre en contacto con lo imperfecto, con la nada, con lo moralmente malo, y es justamente la relación que establece con ello lo que testimonia su personalidad, su peculiaridad y diferencia respecto de los otros hombres.

la conciencia hacia su principio común, *el deseo absoluto del individuo*, del cual no son más que emanaciones parciales.

El deseo absoluto del individuo (este deseo considerado en su principio) es la esencia misma del individuo; es la potencia por la cual el individuo es lo que es. Nosotros no percibimos esa potencia más que en los resultados de sus relaciones con otras potencias. Dado que la existencia de todo ser finito supone la coexistencia, ningún individuo puede tener el sentimiento de su ser sin tener al mismo tiempo el sentimiento más o menos distinto de sus relaciones, es decir, de seres diferentes de él mismo, sobre los cuales él se encuentra apoyado en todas partes y que son las condiciones necesarias, los mediadores, los intermediarios de su existencia. Así pues, el sentimiento que el individuo posee de su ser debe encontrarse en cierto modo englobado en el sentimiento de sus relaciones; y, dado que necesariamente debe definirse por aquello que él no es, debe desaparecer frente a sus propios ojos tanto más cuanto que es susceptible de tener sensaciones más claras y más distintas.

Pero la sensación supone un ser sensible. Si éste desapareciera, la sensación desaparecería con él. Es, por lo tanto, imposible que haya percepción de relaciones sin percepción o sentimiento de sí, del mismo modo que es imposible que haya sentimiento de sí sin percepción de relaciones. El fondo es al menos tan necesario para la forma, como la forma lo es para el fondo; y aunque la forma de todo individuo (esta forma considerada en su más grande extensión) incluye el conjunto de los seres, este conjunto, aunque sea infinito, debe sin embargo acomodarse a la finitud del individuo en tanto que él es su forma, en tanto que existen en conjunto. Si esto no sucediera, no habría relaciones entre ellos, las partes no pertenecerían al todo, el individuo no existiría.

De este modo, mientras existe, el individuo se compone con todos los otros seres tal como éstos se componen con él. Si él no fuera algo para sí mismo, no sería ni jamás podría llegar a ser alguna cosa en algún sentido, bajo algún aspecto. Si no tuviera una actividad que le fuera primitiva, no podría intervenir de ninguna manera en ninguna acción. Así pues, cada individuo posee una esencia y una existencia bien determinada y real, aunque infinitamente relativa. Y esta esencia del individuo, unida a su dependencia, es lo que nosotros denominamos, en los diferentes seres, sus *naturalezas particulares*.

La conservación y el mejoramiento de esta naturaleza particular es el *objeto* del deseo absoluto del individuo.

Podemos comparar los deseos particulares, o, para hablar de modo más exacto, las afecciones explícitas del individuo, con el tronco y las ramas de un árbol, cuya raíz se encuentra escondida en la tierra. También el árbol es un ser organizado, un individuo, una naturaleza viviente.

Dado que todas sus afecciones particulares no son más que el deseo absoluto mismo del individuo, determinado o modificado de una manera particular, es imposible que alguna de ellas, considerada en sí misma, no sea conforme a la naturaleza del individuo y, por lo tanto, naturalmente legítima. De allí se sigue esta definición de derecho natural que lo hace consistir *en aquello que la naturaleza enseña a todos los animales*.¹⁸

Esta definición, que los filósofos modernos han rechazado con desprecio, es la única que presenta una idea de derecho verdaderamente universal y totalmente exacta.

Si, mientras yo continúo escribiendo, mi perro se apoderara de la comida que acaban de servirme para mi cena, estaría siguiendo un apetito al que ningún otro apetito se opondría, y su acción sería totalmente legítima. Pero si luego de haber hecho uso de su derecho a alimentarse como pueda, ha sido duramente azotado, en el futuro, cuando sea tentado al ver un pedazo de carne asada, preferirá mantenerse en ese estado desagradable, que pasar a un estado muy doloroso.

Por un momento, concedámosle a este perro la capacidad de reflexión y supongamos que, mientras recibe los azotes, se acuerda que una vez había atrapado un hueso magnífico y que otro perro se lo quitó por sorpresa; que, furioso, se abalanzó sobre el secuestrador y que lo mordió hasta que éste hubiese soltado la presa; y que, al volver a ver a este perro días más tarde, la cólera lo volvió a invadir de modo que se vengó de él una segunda vez. Aún habiendo recibido los azotes y habiendo realizado estas reflexiones, el animal que medita no tendrá dificultad en ponerse en el lugar de su dueño, a quien ha robado el asado, y de ese otro perro que le había robado su hueso. Comprenderá la cólera de su dueño y tendrá que parecerle muy natural el hecho de haber sido azotado. Entonces, al volver a encontrarse, al día siguiente, frente al asado de su dueño, es posible que, si tiene muy poco apetito, se abstenga del asado por un puro sentimiento de justicia, pues recordando su propia cólera contra el perro que le había robado su hueso, no será capaz de imitarlo sin haber superado un sentimiento de cólera contra sí mismo que la simpatía, *resultado de la identidad de casos abstractos*, debe necesariamente hacerle experimentar. Pero si el apetito se vuelve más vivo, adiós a la simpatía abstracta. El asado será devorado, si el temor por los azotes no viene a su rescate. Pero este temor también sucumbirá a un apetito más fuerte. Si está muy hambriento, el animal se abalanzará sobre el asado y preferirá dejarse azotar que dejar su presa.

Que alguien me diga si el derecho natural y el poder de la razón no están verdaderamente representados y bien desarrollados en este ejemplo. La razón aislada que definimos como la facultad de las ideas distintas, es decir, abstractas; la facultad

18. Jacobi ha fundamentado su noción de derecho en el deseo y el instinto de los seres humanos, en vez de hacerlo descansar en el hecho de ser racionales.

de comparar esas ideas, de llegar progresivamente a las nociones generales, de volver a descender luego por medio de estas ideas a las ideas particulares, para reconocerlas y ponerlas en su lugar; en fin, la razón considerada como la facultad del análisis y de la síntesis, de la síntesis y del análisis, en una palabra, la facultad del *silogismo*. Esta razón no podrá hacer jamás otra cosa que razonar, es decir, juzgar; jamás podrá, por sí misma, imprimir un movimiento cualquiera. Su acción se parece a la del papel moneda o papel de cambio, que no posee más que un valor absolutamente representativo, cuyas ideas mediadoras son el metálico sonante.

Sin embargo, ¿no hemos otorgado a nuestro perro dotado de reflexión la capacidad de determinarse por un sentimiento de pura justicia? Sí, pero ese sentimiento no es razón, según la definición generalmente aceptada, al menos en Francia. El sentimiento de pura justicia de nuestro perro se basaba en la cólera y aún ese sentimiento sólo lograba influir en su acción durante el tiempo que el perro, en un estado de abstracción y contemplándose únicamente en su idea, podía identificarse con su dueño. Pero si una afección más vivaz no lo hubiese sacado antes de ese sueño ideal, considerando únicamente la necesidad que le urge, su justicia desaparece.

No son más que un engaño, estas sustituciones continuas con las que logramos establecer nuestras teorías del derecho natural y atribuir a la razón una potencia legislativa y ejecutiva que jamás podrá tener. Mediante el término abstracto Hombre, identificamos dos ideas un poco menos abstractas, Él y Yo. Una vez identificadas estas ideas, podemos sustituirlas indiferentemente una a la otra; bajo la denominación de hombre, no constituyen más que una sola y misma idea. Ahora bien, dado que en un mismo ser o en su idea bien determinada no pueden coexistir cualidades contradictorias, es imposible que afirme del hombre aquello que yo niego del hombre. Es imposible que conceda al hombre *yo*, aquello que niego al hombre *él*. He aquí el principio del derecho natural rigurosamente establecido.

Pongamos ahora en el lugar de él, *hombre*, a él, *animal*, y la igualdad de derechos entre él y yo desaparecerá inmediatamente. Y es sumamente notable, el hecho de que, a pesar de que podemos identificarnos aún con los animales bajo el título de seres vivientes y sensibles y que incluso esta individuación nos es muy familiar, no lo tenemos empero en cuenta y «dejamos los derechos eternos, universales y sagrados de los seres sensibles en el olvido y el desprecio». Los negros tienen sus defensores; ¿por qué no los tienen las ballenas, los bacalaos, los arenques? Se comprende que matemos a los lobos, a las bestias feroces, que hagamos la guerra a los insectos, pues no hay modo de convivir con ellos y porque ellos nos perjudican. Pero, ¿en qué nos son perjudiciales los peces del mar, de los lagos, de los ríos? ¿Los comeríamos únicamente para protegernos y para que no nos impidan hacer todo aquello que no perjudica a otro? ¿Es que son *opresores* y *secuestradores*? Yo

me pregunto en qué medida su derecho a la existencia es menos válido que el nuestro, por qué sus vidas nos parecen menos sagradas, su matanza una cosa inocente. ¿Será porque su organización más o menos inferior a la nuestra los priva de aquellas sensaciones mejor articuladas a las que debemos la calidad superior de nuestra memoria, de nuestra imaginación, la institución de signos arbitrarios, en fin, todos estos recursos, todas estas capacidades de una inteligencia que estamos acostumbrados a comprender bajo el la denominación de razón? Pero si esto es así, entonces los fervorosos defensores en Europa de los negros, de los que aseguramos que son muy inferiores a nosotros en racionalidad o en inteligencia explícita, no tienen ninguna razón. Si esto es así, habría que sostener que los derechos del hombre son proporcionales a sus facultades intelectuales. Hay que sostener que la superioridad de un blanco, incluso respecto de otro blanco, podría ser tal, que éste se atrevería conscientemente a hacerlo engordar y servirlo en su mesa. Aristóteles, que defendió la dominación y la esclavitud natural no llevó sus razonamientos tan lejos, y sin embargo, los hemos declarados imperdonables.

¿Por qué no decir las cosas como son? Sin duda devoraríamos a nuestros hijos como la marrana devora a sus crías, si el amor que sentimos por ellos, si nuestras otras afecciones pudieran permitirnos tener un apetito tan abominable. Dadle a la cerda la capacidad de la reflexión, dadle ideas distintas y todo lo que haga falta para el razonamiento, pero sin modificar sus afecciones, su naturaleza. La cerda continuará devorando a sus crías. Lo que hasta ese momento había hecho de un modo brutal, lo hará ahora con reflexión y este animal voraz nos parecerá entonces aún más desagradable, aún más horrible.¹⁹

¿Será *degradar* a la razón sostener una doctrina como esta? No lo creo. Separar de la razón todo lo que ella no es, no es degradarla, es revelarla, es mostrarla en todo su resplandor. Pregúntese si, al elevar su espíritu hasta la idea de una inteligencia pura, hasta la idea de un *principio de toda razón*, se atreve a atribuirle abstracciones, razonamientos, cálculos, nociones, la utilización de signos arbitrarios y de silogismos. Pregúntese, en fin, si usted se atreve a atribuirle alguno de estos medios de concepción, de imaginación, de memoria, de identidad recordada, de los que usted se vanagloria como si fueran atributos divinos pero que, si los profundizáramos, nos mostrarían con toda evidencia, que a penas salidos de la *nada*, nos encontramos aún envueltos en sus tinieblas.

19. La conclusión que Jacobi intenta justificar con todos estos ejemplos es que la sociedad no puede fundamentarse en la sola razón, porque la sola razón no es suficiente para fundar una moral. Su propuesta, sin embargo, es ingenua: una sociabilidad basada en los instintos que tiene como resultado una comunidad natural.

Ocurrencias casuales de un pensador solitario

Friedrich Heinrich Jacobi

en cartas a amigos de confianza*¹

Primera carta a Ernestina F***

***, 21 de febrero de 1793

Hace ocho días, querida Ernestina, que recibí tu deliciosa carta del 15 de febrero. Ese mismo lunes tomé la pluma para responderte, pero fue en vano. Hay pocos hombres más incapaces que yo para llevar a cabo la propia voluntad en cientos de casos; y tal vez no haya ninguno entre esos pocos que sea tan dolorosamente consciente de ello, ninguno que lo experimente con un pesar tan profundo como yo. En mi estado interior, el pueblo y los estamentos poseen un poder tan excesivo, que el monárquico *Yo* constantemente se enfrenta a ellos y debe esforzarse por todos los medios para ganarse su favor. Sin embargo, no deseo que mi estado se transforme en una aristocracia ni en una democracia, sólo para ser menos consciente de la desobediencia y la rebeldía. Por lo tanto, debo seguir adelante, obligándome a hacer el esfuerzo en la medida de mis posibilidades.

* La traducción y las notas siguientes son de María Jimena Solé.

1. Con el título *Zufällige Ergießungen eines einsamen Denkers in Briefen an vertraute Freunde*, estas dos cartas aparecieron en el número 3 del volumen VIII de la revista *Die Horen*, editada por Schiller (pp. 1 a 34). Jacobi publicó una segunda edición en el primer volumen de sus *Obras* (Cf. JW pp. 254 a 305). Recientemente apareció en el volumen 5 de la edición crítica de la obra de Jacobi (*Jacobis Werke, op. cit.*, t. 5, pp. 185-215). Hemos tomado como base de nuestra traducción la edición crítica, pero remitimos a la paginación de las *Werke* editadas por Jacobi, como es habitual en la literatura especializada sobre este autor.

En primer lugar, quiero decirte que comparto profundamente tu tristeza por el Rey Luis.² Más que nada, me conmovió hondamente y me pareció acertado, grandioso y verdadero, lo que dices acerca de su cabeza descubierta, acerca del resplandor que inesperadamente pudo verse en su frente, luego de que le fuera quitada la dorada corona real. Desde aquel momento, procuré llamarlo *Lear*, pero *Lear* el inocente, que no expulsó a ninguna *Cordelia*, que no desterró a ningún noble *Kent*. Sin embargo, ahora que desciende a su sepultura, en medio de la tormenta sagrada, se ha transformado frente mí en un radiante *Edipo*.

Jamás olvidaré el día en el que leí su primera declaratoria. Para mí, él era todavía *Lear*, pues era conducido frente a una tribuna, desde la cual los espíritus de *Goneril* y *Regan*, especialmente el de *Edmund*, transformados en una legión de demonios, se disponían a juzgarlo. No esperaba que aquí, de repente, su figura se transformara de ese modo. Tampoco sus jueces estaban preparados para ello. Sufrí por ellos, sufrí por el rey y por mí mismo. ¡Fui sacudido, desgarrado y conmovido! Las palabras de *Lear*, «¿Quién puede decirme quién soy?» - «¡Os he dado todo!» - «*Un padre tan cariñoso...*». Estas punzantes palabras debieron resonar en el corazón de Luis. Una y otra vez su corazón debe haberse estremecido en su pecho... ¡Cuán a menudo y desde cuánto tiempo antes! Sin embargo, ese corazón permaneció indulgente. La melancolía lo invadió y su firmeza pareció tambalear por un instante cuando se lo acusó de traición, *pues él había sido un padre tan cariñoso*, y se atrevieron a preguntarle *con qué intención lo había sido*.

Te ruego que leas una vez más la gran obra maestra de Shakespeare, este *Lear*. Yo hablo acerca de esta obra con todos los que me visitan y la leo en voz alta para cualquiera que desee escucharme. Todos los acontecimientos de los que hemos sido testigos durante los pasados días, puedes encontrarlos aquí, nuevamente, tal como sucedieron hace siglos, representados en figuras llenas de profecías para todos los tiempos. Tu memoria, pues yo ya te he hecho recordar, apresurará la lectura y traerá a tu mente los principales rasgos del drama.

¡Pobre *Lear*! Por un amor que debía sobrepasarlo todo, obsequiaste tu reino y no exigiste a cambio más que el sustento para ti y para cien caballeros, ¡tus amigos! Pronto las reinas consideraron que esto era demasiado. *Goneril*, la hija mayor, te ordenó renunciar a cincuenta de tus acompañantes; y de los cincuenta restantes, *Regan* quiso arrebatarle aún la mitad. ¿Y para qué necesitas al resto, los veinticinco que te quedan? ¿Para qué solamente doce? ¿Para qué uno? Final-

2. Acusado de conspirar con el Emperador de Prusia, Guillermo Federico III, y de planificar una invasión del ejército prusiano a Francia, Luis XVI fue juzgado por la Convención Nacional. El 17 de enero de 1793 la Comisión lo declaró culpable de traición y lo condenó a muerte. Luis fue ejecutado tres días más tarde. El lamento de Jacobi por la ejecución del rey revela su decepción frente a la evidencia de que no sería una monarquía parlamentaria, según el modelo inglés, la que se instauraría en Francia.

mente, ¿para qué respiras, para qué vives todavía, necio, loco, desobediente y traidor? «¡Os he dado todo!», dijo el infeliz. A lo que recibió la siguiente respuesta: «¡Ya era tiempo de que nos lo dieras!». Dolido hasta la muerte, con su corazón roto, el anciano salió precipitadamente en medio de una feroz tormenta. «Dejadlo ir, gritan las hijas, ya no significa nada. Es su culpa por no haberse procurado descanso; debe sentir las consecuencias de su locura». Al final, encarcelado junto con Cordelia, atado de pies y manos, se encuentra bajo el poder del abominable *Edmond*, quien lo lleva a la justicia. Frente al mismo tribunal que antes había amenazado al leal Gloucester, exclama: «Atadlo como a un ladrón y traedlo ante nosotros; no podemos quitarle la vida sin un proceso judicial, sin embargo nuestro poder le hará una cortesía a nuestra ira; los hombres pueden censurarla, pero no impedirle».

¡Qué claro se ve cada acontecimiento! Todo tan completamente acertado y exacto, como los más pequeños movimientos de una mímica.

Pero lo que más conmueve al alma es que todo vuelve a aparecer allí, sólo que como alegoría y metáfora. No se trata de lo que una vez sucedió y que ahora volvió a suceder, sino que en esta obra literaria contemplamos lo que siempre está presente y siempre acontece. Nuestra mente, sin notarlo, es conducida de lo particular a lo general; cada conexión casual desaparece, es olvidada. Lo único que permanece es el horroroso boceto de una historia universal del mundo y del hombre. ¡Qué espectáculo! Observa. Toda la naturaleza, lo animado y lo inerte, lo racional y lo irracional, como nubes amontonadas que se agolpan unas contra otras, aquí y allá, arriba y abajo, que se deforman y se transforman, apenas flotando: una noche negra, pesada, muda, y de vez en cuando un relampagueo de Dios, truenos de la Providencia que desgarran el cúmulo de nubes... ¿Lo ves?³

En medio de la tropa de monstruos y espantos, terribles instrumentos de un destino aciago, resplandece una *Cordelia*, se eleva un *Kent*, se deja ver un *Edgar*. ¡Allí hay un bien que se realiza! ¡Reina un espíritu bueno! ¡Aquí ha actuado un Dios! Un Dios al cual la naturaleza y el destino deben someterse. ¡Noble *Kent*! «Disfrazado, sin ser reconocido, acompañaste a tu enemigo, el confundido *Lear*, quien siendo rey te había desterrado; y le prestaste servicio por un motivo que

3. La desesperación ante la Revolución y sus consecuencias conduce a Jacobi a postular una filosofía de la historia regida por la Providencia. Así, inclusive en la más terrible y oscura tormenta, aun cuando los individuos no logren ver el sentido de los acontecimientos, los *relampagueos de Dios*, los *truenos de la Providencia* aseguran al hombre que no son el azar ni el caos los que guían el curso de la historia. Ésta será la fuente de *esperanza, paciencia y valor* para Jacobi. Por eso Jacobi abandona la comparación de Luis XVI con Lear, quien en cierta medida es culpable de su propia desgracia y cuya historia culmina en la desgracia, para abrazar la figura de Edipo que, sin lograr escapar de su funesto destino que había sido impuesto por los dioses, encuentra en Colono su redención.

ningún esclavo hubiese comprendido: *porque él poseía algo en su cara que con gusto llamas tu Señor*». ¡Apareces como un regalo del Cielo! En tus ojos hay señales, que nos llenan de esperanza, paciencia y valor. Ya no nos desanimamos, ya no refunfuñamos. Descubrimos rasgos, *caras*, algo en el rostro de la creación que con gusto llamamos nuestro Señor, que queremos seguir, gustosamente y con obediencia, a través de las noches del destino.

Aquél que había sido para mí *Lear*, dije hace un momento, se transformó ante mis ojos en el resplandeciente *Edipo*, que se encaminaba a su tumba.

Hace algunos años hablé en una ocasión contigo acerca de la similar impresión que me provocaban el *Lear* de los *británicos* y el *Edipo* de los *griegos*. Tú no me comprendiste de inmediato y yo no quise detenerme en el análisis de una cuestión que no venía al caso. Tenía razón y al respecto quiero traer a tu memoria de nuevo lo siguiente: Shakespeare ha escrito únicamente *un Lear*, mientras que Sófocles ha compuesto dos *Edipos* y ambos poemas de los griegos son como el principio y el final de una misma obra. Cada uno necesita del otro, como cada una de las dos alas del águila. Contemplados de esta manera, al reunir ambos acontecimientos en una gran revelación, la obra del griego infunde en mí una veneración tan profunda, que hace que mis rodillas se doblen. Para el *bretón*, los rostros, que él poseía, permanecieron en parte aún oscuros. El *griego*, por el contrario, reveló mediante metáforas lo que él mismo había visto claramente:

¡Zeus, soberano absoluto
del imperio eterno! ¡Mira hacia abajo!
El honor de los antiguos oráculos
Dados a Layo, se marchita.
¡Apolo ya no es glorificado
Y la religión se desvanece!

Éste es el tema del primer *Edipo*, el *rey*.⁴ Si el ser humano se escuchara solamente a sí mismo, ya no dirigiría su ojo hacia arriba, sino que miraría únicamente a los vivos de la tierra: «¿Dónde queda la inocencia? ¿Dónde el impulso incesante de *ser puro y verdadero en cada palabra, en cada acto?*». Promesa firme, *sagrada fidelidad*, ¿dónde subsistes si los dioses olímpicos han dejado de reinar, han dejado de ser los rectores del destino y, por lo tanto, ya no garantizan la virtud para su descendencia, ya no otorgan *recompensas*? ¿Qué sucedería si cada ser humano se apresurara a ocupar el lugar de Zeus, instituyera una providencia y se impu-

4. *Sin Dios no hay moral, ni hay orden político ni orden social*. Éste es, para Jacobi, el tema de *Edipo Rey*. Los valores morales que hacen posible el establecimiento de una sociedad y el mantenimiento de un orden descansan sobre la *creencia* en un Dios providente. Nada puede reemplazarlo en esta función, por más que, como denunciará Jacobi, la razón lo intente por todos los medios.

siera con *violencia* como el *más sabio*? La tiranía aniquilaría a la humanidad, destruiría la conciencia moral misma. La paz y la confianza no tendrían lugar.

Por eso Edipo tenía que «*buscar un testimonio para la palabra de los dioses*» que, calada en sus huesos, lo asediaba en todo lo que oía.

Pronto salieron de la boca del Rey las pecaminosas palabras dirigidas a Yocasta:

¿Por qué deberíamos tener en cuenta
Al altar vaticinador? ¡Oh, mujer!
...Mi padre ha muerto,
Yace bajo tierra y se ha llevado consigo
Los oráculos, que ya no tienen ningún valor.

Triunfante, poco antes Yocasta había anunciado:

¡Oh, oráculo de los dioses!
¿Dónde te encuentras?
...¿Qué predicción ha de temer el hombre?
El azar gobierna en este mundo.

Repentinamente, el cumplimiento de la profecía, para todos los demás aún invisible, se hace evidente para los que han injuriado. Ella tiembla, enmudece... escapa.

Edipo permanece allí. El impetuoso debe seguir adelante, investigando obstinadamente, de modo que todo sea revelado ante todos, de modo que él mismo se transforme ante su pueblo –¡ante todos los pueblos!– en *el testimonio más firme de la palabra de los dioses*.

¡El más desafortunado de los hombres!
Tu, cuya flecha sobrepasó ampliamente el objetivo,
Tu, que eres hijo de la Fortuna,
¡Ay! ¿Quién puede compararse contigo,
Desgraciado y hundido en los lamentos,
Un *compañero* de la *maldición de venganza*?

La maldición y la pena cayeron sobre él, que se encontraba libre de culpa, *por acción de sus padres*. Él soportó el horror, frente a todos los hombres y frente a sí mismo, ¡*con un corazón puro*! Furia, desesperación, locura debieron sobrevenirle en su perdición... Brutalmente, se privó a sí mismo para siempre de la luz, quería «poder cerrar todas las puertas de su vida para siempre.»

Los dioses se inclinan hacia él, le brindan su consuelo:

El Dios, que lo ha hundido, lo elevará.
...Dios, que es justo, lo recompensará.

Una majestad, que ningún trono concede, envolvió al ciego mendigo. El poder de la providencia se realizó con plenitud en el consagrado, en el enviado de Apolo, contra quien ninguna mano puede alzarse. Amenazante y esperanzador brota el poder de los dioses de sus labios. En Delfos había una profecía, según la cual las Euménides, las que todo lo ven, habrían de transformarse en sus vengadoras y salvadoras. Errante, de la mano de la piadosa Antígona, llegó por un sendero desconocido al pequeño bosque consagrado a las diosas, cerca de la ciudad de Colono. Sin saber dónde estaba, se sentó para descansar en una piedra. Reposó y recobró sus fuerzas en el lugar que nadie se atrevía a pisar. Luego de descubrir el nombre de ese lugar, alegre, exclamó:

Ahora sé que no es el azar el que me condujo;
Que sin el auspicio de los dioses
No me hubiese encontrado con ustedes,
Puras y castas, yo también, casto y sobrio.
No me hubiese sentado aquí, en este lugar sagrado.

Éste era para él el final de su errar, el último despliegue del magnífico destino que le había sido prometido. La maldición que había caído sobre él, debía transformarse aquí, para él, en salvación y en bendición. ¡Se encontraba en la meta!

Los ancianos de la ciudad de Colonos pronto se congregan en torno al hijo de Layo, junto con el rey Teseo, el más noble de los hombres, el pueblo y los soldados de Atenas. Teseo se aleja, para concluir la ofrenda interrumpida. El cielo retumba.

Poderoso, enorme, cae
El rayo de Zeus sobre la tierra, con un ruido espantoso.
Hay centellas por todas partes.
¡Y otra vez brillan en el cielo los relámpagos!
¿Qué final nos deparará esta oscuridad?
Nunca en vano se presenta la tormenta...
¡Mira, mira! Nuevamente el terrible estruendo
De los truenos nos envuelve.
¿Es que tu ira, Dios, reprende a la Tierra, nuestra madre?
¡Oh, ten compasión de nosotros!

Sólo Edipo permanece con ánimo firme. Se le revela un mensaje del cielo. Manda llamar a Teseo. Teseo aparece.

El que no tiene ojos, ya no necesita ningún guía. Se pone en marcha y muestra al rey el camino hacia el lugar sagrado, la *Colina de la victoria*, donde lo espera la transfiguración.

Hijas mías, ¡seguidme!
 Fuisteis las guías de vuestro padre,
 Ahora soy yo vuestro guía...
 ¡Por aquí, avanzad por aquí!
 Hermes, el que guía en las sombras,
 Y la Diosa de los infiernos, me conducen.
 ¡Oh, luz! ¿Dónde estabas?
 Mis ojos ciegos no te percibían y ahora,
 En la hora de mi muerte, iluminas mi cuerpo.

Ya en la colina sagrada, abrazó fervorosamente a sus hijas, Antígona e Ismene, y las bendijo con cálidos agradecimientos.

De repente, resuena una voz
 Que lo llama a gritos; todos tiemblan de terror,
 Se erizan súbitamente sus cabellos.
 Nuevamente resuena la voz,
 La voz de un Dios, y otra vez más.
 Lo llama: ¡Ven!

Edipo suplica a sus hijas que se alejen de esos lugares junto con sus escoltas. Teseo debe jurarle que las protegerá. Sólo a éste le es permitido quedarse: un testigo de lo que estaba a punto de suceder.

Con fuertes lamentos y sollozos, las hijas se van; son conducidas por sus acompañantes. Uno de ellos, un mensajero de Atenas, relata lo que vio:

Cuando nos hubimos distanciado un poco,
 Nos volvimos y ¡vimos que el anciano había desaparecido!
 El rey estaba solo y se cubría los ojos con las manos
 Y se agarraba la cabeza, como si aterrorizado,
 Invasado por un estremecimiento, no se atreviera a mirar.
 Poco después, vimos que, arrodillado en el suelo,
 Veneraba, con la misma plegaria,
 A la Tierra y a los dioses del Olimpo.
 ¿De qué muerte murió? Ningún mortal
 Podría decirlo, salvo Teseo.
 Ningún un rayo divino lo incineró.
 Ningún torbellino del mar lo raptó.
 Fue un mensajero de los dioses quien le mostró el camino.

Seguramente, cuando leas esto, resplandecerá tu rostro al representarte a este mensajero de los dioses para Edipo, tal como yo me lo represento en este instante. No querrás que continúe escribiendo hoy. Dejo mi pluma debajo de esta hoja de papel, donde mañana la volveré a encontrar.

Segunda carta a Ernestina F***

Domingo 22 de febrero de 1793

Pensé que me había apartado enormemente de la respuesta a tu carta, pero ahora me parece que sólo he pasado por alto el lugar en el que hablas de Ehrenburg y me haces llegar su pedido de unirme a él en la lucha contra cierta tendencia destructiva, es decir, contra el espíritu de nuestros días que, con la fuerza de su pluma afilada y elocuente, aniquila en los hombres todo lo humano al pretender crear un nuevo Cielo, una nueva Tierra.

Creo que las intenciones de este noble caballero son absolutamente justas. Con todo mi corazón, le dedico las siguientes palabras: «No el oro ni la plata, sino salvar nuestros sentimientos, nuestra virtud, nuestra religión de los enemigos del género humano... ¡eso es correr un verdadero peligro! ¡Refugiémonos con todo aquello en el santuario interior de nuestra alma!». Sin embargo, querida Ernestina, querido Ehrenburg, ¿Dónde han de refugiarse aquellos cuyo santuario interior, desde hace ya largo tiempo, ha sido transformado en un templo abierto para las deidades del nuevo Cielo y de la nueva Tierra? Estas deidades, como vosotros sabéis, rechazan todo santuario interior. Ya este mero nombre es para sus sacerdotes y profetas una atrocidad, pues en su opinión, allí se han forjado muchísimos ídolos a lo largo de la historia. ¿A quién hemos, pues, de hablar? ¿Es que debemos recurrir a esos sacerdotes y profetas, a aquellos pastores que predicán desde los tejados? ¿O hemos de asistir a sus queridas misas en los callejones? ¡Dejadlos, que hablen y que escuchen! A aquellos, hasta que hayan dicho todo lo que querían; a estos, hasta que el hambre en sus oídos se haya transformado en asco y repugnancia.

Estoy asombrado por el hecho de que tú, Ehrenburg y yo podamos estar tan de acuerdo y, a la vez, tan en desacuerdo. Vosotros decís: «Para un ser que no sabe ni de dónde proviene ni hacia dónde se dirige, la fe es la necesidad más grande». En este momento, vosotros lo sentís más intensa y profundamente que nunca antes; pero lo observáis ahora menos que antes y por lo tanto, anunciáis: «¡*Aquél que no tenga religión, que se consiga una hora mismo!*»

Amigos, ¡si fuera tan simple! ¡Si tan sólo una exhortación bastara para ello! Entonces vuestro grito daría sus frutos al menos en aquellos que, en estos tiempos oscuros, desean recobrar la fe perdida y aferrarse a ella. Lamentablemente, la religión vuelve a surgir con más dificultad allí donde más se la necesita; aún con más dificultad en épocas como la nuestra; y todavía más difícil es que resurja en aquellos que más claramente comprenden y más intensamente experimentan la

magnitud del mal. Esto es así porque la capacidad de los seres humanos de tener una religión es idéntica a su capacidad de estar convencidos de que este mundo es gobernado sabia y bondadosamente por un ser superior, que posee una providencia universal y particular. Ni la experiencia diaria ni las crónicas históricas pueden, en mi opinión, conducirnos con facilidad a esta certeza. Al contrario, creo que para ello necesitamos más bien un antídoto contra la experiencia diaria, contra su historia y contra los resultados de la más seria reflexión acerca de ambas. Si os es posible devolverle ahora al antiguo antídoto toda su efectividad, si os es posible establecer nuevamente en vuestros contemporáneos la *religión positiva* con toda su fuerza viviente, entonces el objeto de vuestro esfuerzo tiene valor. Si no podéis hacerlo, ¿entonces qué podéis hacer? ¡Tranquilizaos! El daño seguramente no se encuentra allí donde vosotros lo veis, donde queréis ayudar, cortando o quemando. La moral y la religión no se elevan ni se hundan con los sistemas filosóficos, no dependen del modo de pensar *azaroso* de una época. Los diferentes modos de pensar y los sistemas dominantes –que no son tanto la causa como el efecto del espíritu de la época, pues únicamente lo revelan, representan y naturalmente también desarrollan y conservan– nacen y perecen frente al inmutable espíritu de la verdad, que no pueden dirigir ni corromper.⁵ Atendamos a la voz, a las señales de este espíritu y no luchemos contra él. Como dice un viejo dicho alemán, *¡El mejor consejo viene por la noche!*⁶

Un hombre religioso y, a la vez, sumamente instruido, mi amigo *Kluker*, si se me permite nombrarlo, me escribió hace algún tiempo las siguientes palabras: «Una cierta confianza [*Zuversicht*] del corazón es ante todo la principal condición para la creencia en cosas de otro mundo. Sin embargo, esto no es algo que uno pueda procurarse cuando uno lo desee. Me es tan natural sentir simpatía por ciertos incrédulos, como *antipatía* y profundo desprecio por los charlatanes y farsantes que pretenden convencernos de la trivialidad de su propia conciencia, como si no se necesitara ningún punto de apoyo exterior y cada uno pudiera obtenerlo todo a partir de sí mismo... como si incluso *pudiera* uno fabricarse su propio Dios y hasta *ser* su propio Dios.»

5. Efectivamente, para Jacobi la religión, que descansa sobre la convicción de que Dios existe, no puede depender del conocimiento racional especulativo sino que se basa exclusivamente en la creencia o fe [*Glaube*]. La existencia de Dios sólo se conoce de un modo inmediato, gracias a una experiencia que Jacobi denomina «revelación [*Offenbarung*]» y que es el único modo de acceso a lo existente, tanto en el mundo natural como en el ámbito sobrenatural, pues la existencia no puede demostrarse a partir de conceptos. La filosofía, los sistemas filosóficos sólo *ordenan* el saber. El entendimiento humano no logra acceder a la verdadera realidad.

6. En alemán: «*Besserer Rath kommt über Nacht!*».

Estas son, querida Ernestina, mis convicciones más íntimas. Respecto de cuán grande es mi *antipatía* frente a los charlatanes tan satisfechos de sí mismos, mi conciencia me ordena ejercer frente a ti la calma y la bondad y, siempre humilde, guardar silencio hasta tener algo para decir, algo que no sea *otra clase de perorata*.

Debo admitir, estimadísima amiga, –y si quieres puedes transmitírselo a Ehrenburg– que soy cada vez más consciente de una diferencia entre su opinión acerca de la situación actual y la mía. Esta diferencia no me permitirá comportarme ofensiva y defensivamente de la misma manera que él frente a esta situación. Ehrenburgh ve sólo acontecimientos contranaturales, mutaciones, monstruos, productos de la más repugnante lascivia y arbitrariedad. Yo, en cambio, no veo sino el desarrollo necesario de una nueva época de la naturaleza.⁷ Los hijos legítimos de esta era se encuentran en el momento de su nacimiento, se apresuran y se amontonan para nacer, según parece, en posiciones muy retorcidas. Cómo vendrán al mundo es algo incierto. La madre, sin embargo, es inmortal.

En todas partes es difícil separar lo necesario de lo contingente en los acontecimientos. Pero lo más difícil es hacer esta distinción en los sucesos que acontecen frente a nuestros propios ojos. Así pues, podemos conocer esta o aquella ley inmutable de la naturaleza; podemos incluso saber de un modo perfectamente claro qué es lo que debe suceder necesariamente según esta ley. Sin embargo, frente al fenómeno efectivo, solemos pasar esto en gran medida por alto, de modo que continuamos pensando en la contingencia y en lo azaroso.

Parece imposible, y sin embargo es cierto, que nosotros percibimos en general fenómenos permanentes y constantes, que se relacionan entre sí según lo que caracterizamos como causas y efectos, como si estuvieran así encadenados desde siempre. Llegamos a ser conscientes de esta percepción de tal manera que la invocamos incesantemente. Pero luego, en cada caso particular, cuando uno de estos fenómenos se hace sentir efectiva y actualmente, somos capaces de imaginarnos, y casi sin falta nos lo creemos, que aquí no se da aquel encadenamiento entre la causa y el efecto establecido desde hace tiempo, sino algo totalmente diferente. Por lo tanto, ni al juzgar ni al actuar hacemos uso de la proposición general que nos ilumina; y jamás experimentamos su verdad en nuestra propia experiencia actual.⁸

7. La Revolución Francesa no es un evento azaroso, sino el resultado necesario del racionalismo radicalizado de la Ilustración en el ámbito de la práctica, de la moral y de la política.

8. Es en el ámbito de la vida, de la práctica, que la premisa principal del modelo mecanicista de explicación de la naturaleza es inmediatamente refutada. Jacobi señala, para ello, un hecho: conocemos la regla y sin embargo frente al acontecimiento continuamos atribuyéndole un rol al azar en la producción de ese acontecimiento. Pero, además, la verdad de la ley que explicaría el evento jamás puede demostrarse en la experiencia misma.

Como explicación y como prueba, podemos recurrir a un ejemplo al que permanentemente nos enfrentamos y que, en mi opinión, parece ser el más raro de todos. Se trata de la generalizada creencia *teórica* y la generalizada incredulidad *práctica* de los seres humanos en *el poder de la opinión*.⁹

La opinión, decimos, domina el mundo como un rey. Cada ser humano estima la suya propia más que a su vida. En vano se sublevan contra el poder ilimitado de esta soberana. Ella exige y manda con un vigor que se impone sobre cualquier resistencia:

*Coutume, opinion, reines de notre sort,
 Vous reglez des mortels, et la vie, et la mort!*¹⁰

Aún con todos estos dichos en mente, en la práctica, nos oponemos a esta soberana, aunque sólo sea de modo imaginario. Ya mediante la astucia, ya mediante la fuerza, esperamos someterla a nosotros y contemplamos este tipo de empresas como la tarea propia de la sabiduría.

Esta oposición sería imposible si fuésemos conscientes de que somos nosotros quienes la producimos. Pero no tenemos conciencia de esta contradicción, porque acerca de aquello que denominamos *el poder de la opinión* sólo tenemos un conocimiento sumamente confuso, a partir de ejemplos que jamás fueron analizados. A partir de este conocimiento confuso, explicamos el poder de la opinión según el número de personas que opinan de un determinado modo y despreciamos la opinión misma como algo en sí vacío y carente de toda fuerza. El frecuente cambio de opinión y el extraño hecho de que lo más irreflexivo normalmente se muestra como lo más obstinado, lo más azaroso como lo más firme, parecen justificar este menosprecio, así como el juicio según el cual las opiniones pertenecen principalmente a la especie de los espectros o las cosas mágicas. Para sí mismas, estas cosas, estos espectros, no son nada. Pero se suele admitir que la ilusión, la superstición, el entusiasmo [*Schwärmerey*] que éstas transforman en algo para los otros, sí merecen gran atención.

No obstante este punto de vista tiene algún fundamento. Pero es completamente erróneo que todas las opiniones que se volvieron poderosas fueran espectros; ninguna ha sido un mero espectro. La energía originaria de la opinión es la

9. Este ejemplo tiene dos objetivos. En primer lugar, el que Jacobi acaba de explicitar: mostrar la contradicción en la que el ser humano se encuentra consigo mismo respecto de sus convicciones acerca de la opinión. En segundo lugar, Jacobi desarrollará a continuación su *teoría de la opinión*, que apunta a mostrar las debilidades e impotencias de la razón para dirigir la vida de los hombres.

10. En francés en el original: «Costumbre, opinión, árbitros de nuestro destino/Vosotras gobernáis a los mortales, y la vida, y la muerte».

energía de la vida misma. Su poder es el poder de la verdad que, oculta, gobierna inexorablemente sobre los tiempos.¹¹

He arrancado la hoja de papel, querida Ernestina. Eso significa esta raya. Caí en la cuenta de que comenzaba a desarrollar una teoría acerca de la eficiencia de las opiniones, y la idea me espantó.¹² Esto me sucedió antes de ayer y durante todo el día de ayer reflexioné acerca de cómo podría navegar alrededor de esta inmensa montaña y conducirte al punto al que deseo llevarte. Hagamos el intento de volar; volar y caminar. Nos subimos a la embarcación a la que hemos llegado a nado, pues he desplegado súbitamente las velas.

Todas las opiniones son concebidas en el seno de la verdad; todas las verdades, en el seno de la opinión. Las representaciones sensibles y los sentimientos son anteriores a los conceptos; los juicios son anteriores a las demostraciones. Los teoremas más importantes han tenido validez mucho antes de que la filosofía los deletreara y descubriera las razones de por qué era necesario que tuvieran validez. Los axiomas más básicos, sobre los que se sostienen todas las demostraciones, son, *sin disfraces*, meros dictámenes [*Machtsprüche*] en los que nosotros creemos... ¿ciegamente? ¡*Como en el sentimiento de nuestra propia existencia!* Se los podría denominar, de manera bastante imprecisa y desacertada, aunque en cierta medida filosófica, *prejuicios originarios, universales, irrefutables*. En tanto tales, puede decirse que constituyen la luz pura de la verdad o, mejor dicho, le dan la ley a la verdad.

Los conceptos, los juicios y las reglas que aceptamos a partir de demostraciones, si han de tener en nosotros algún efecto, si han de demostrarse en nosotros como una fuerza, primero deben adoptar la naturaleza del *prejuicio* o volver a adquirirla, deben convertirse en nosotros en una *opinión personal* o en una *habilidad*. Esta observación es ya antigua. ¡Continuemos!

«De aquello que *se nos aparece a todos*, afirmamos que *existe*», enseña Aristóteles. Por lo tanto, el hombre es la medida de todas las cosas. Aquello que sus representaciones contienen de las cosas, él lo atribuye a las cosas mismas; las cosas para él son lo que sus representaciones contienen. Qué son las cosas fuera de él, no puede experimentarlo. El ser humano no puede salir del ámbito de sus sentimientos, percepciones y juicios para examinar los objetos tal como son fuera de su

11. Jacobi expondrá a continuación su teoría según la cual la opinión, la verdad y la vida son idénticas. La razón, en cambio, permanece en un mundo de espectros, en un mundo sin vida ni energía.

12. El espanto de Jacobi se debe a que él mismo fue, por un instante, prisionero de la tendencia a explicar todo racionalmente. Una teoría, para él, jamás habla de la verdadera realidad, sino que siempre habla sobre el entendimiento humano mismo y sobre los objetos que él mismo construye, los conceptos. Creemos que es un claro ejemplo de la tensión en la que se encuentra Jacobi frente a la Ilustración.

entendimiento, ni corregirse desde un afuera de sí mismo, ni iluminarse con una verdad que él jamás comprendería. Por este motivo, en general, cada ser humano considera, con todo derecho, su opinión propia como la verdad. Tienen todo el derecho de suponer esto, porque la verdad es, para cada ser humano, su vida.

Por lo tanto, la fuente del poder de la opinión se encuentra en *el hecho de que a cada ser humano le va la vida en lo que para él es la verdad*.

Es a través del estímulo externo que el alma ya existente alcanza en sí misma la vida, la conciencia. La mera forma vacía de la vida no tendría ningún valor si faltara la sensación. Se podría decir que ella sería la vida misma y sin embargo no tendría vida. Para que surja el goce de la vida, ésta tiene que aplicarse a algo, tiene que ser utilizada, adquirir un contenido. Sólo a través de la aplicación, el contenido y el uso, la vida se hace viviente, se desarrolla en ella un *ser efectivamente existente*, surge una persona.

Haz el ejercicio de volver sobre ti misma. Despréndete por un instante en tu mente de todas las representaciones sensibles, experiencias, sensaciones, juicios e inclinaciones que se refieren a las representaciones. ¿Qué te queda de tu ser luego de haber vaciado tu mente de todas estas cosas? Nada más que una idea absolutamente indeterminada de un puro principio vital, sin particularidad, sin individualidad, sin ninguna de las características de aquello que en este momento sientes que es tu *persona*, que es *Ernestina*.

Aquello que te garantiza tus representaciones, conceptos, juicios e inclinaciones, te garantiza también tu existencia como persona, *verdadera y real* [*dein* eigentlichen *Dasein*] Mientras que aquello que pone en peligro todo eso, pone también en peligro tu propia existencia, te expone a la muerte.¹³

La conciencia personal es un concepto compuesto por el pasado, el presente y el futuro. En tanto que generamos este concepto nos generamos a nosotros mismos; y al retenerlo y prolongarlo, nos conservamos a nosotros mismos. No podemos hacernos una idea de una vida que no se encuentre limitada de esta manera, que no sea temporal, de una vida sin recuerdos, sin reflexiones, de una vida sin *fantasías* y sin *anhelos*. También la mera conciencia animal requiere esta conexión, a pesar de que el animal jamás puede elevarse a la personalidad, pues carece de la capacidad necesaria para formarse representaciones universales y para examinarlas de un modo particular, pues carece de razón y, con ella, de la facultad del lenguaje.

Tan pronto como la razón aparece en los seres que tienen sensación, se impone sobre las representaciones sensibles y los sentimientos. El *pensamiento* los trans-

13. El sujeto trascendental kantiano es, para Jacobi, igual a la aniquilación de la verdadera subjetividad humana, que no puede agotarse en la estructura de su razón, en las categorías para el conocimiento.

forma, los devora. Instintos y pasiones son dirigidos por conceptos, con los cuales todo es juzgado, según los cuales todo es determinado. Pero dado que los conceptos sólo pueden ser conservados, transmitidos y ampliados mediante los signos que se conectan a ellos, los signos poseen por naturaleza una enorme y temible influencia, que aumenta en la medida en que ellos mismos se incrementan y en la medida en que se vuelven cada vez más arbitrarios. Poco a poco, logran imponerse. Las palabras valen como conceptos, surge una habilidad para pensar, así como para desear y querer, sin comprender: *una habilidad para realizar las conexiones arbitrarias en todo el ámbito del pensamiento y del deseo*.¹⁴

El arte de gobernar los signos y las palabras sería el más elevado e importante de todos, pues todos los sentimientos, juicios, opiniones y pasiones de los seres humanos, su odio y su amor necesariamente dependen por completo de estos hilos, que los anudan, los separan y los vuelven a unir de infinitas maneras. ¿Quién ignora que los seres humanos dependen de los signos, de las costumbres, de una *palabra*, tanto como de su vida?

Cada signo se refiere necesariamente a algo. Cada costumbre debe tener un origen exterior a ella misma. Cada palabra ha de tener un sentido. Una palabra completamente vacía es un absurdo. Un sonido absolutamente vacío es imposible. Evidentemente, pues, el poder de las palabras y los signos surge, en todos los casos, de un concepto, más cercano o más lejano. Su fuerza es la fuerza del concepto. El concepto mismo, en cambio, no puede manifestar su fuerza inmediatamente. Siempre tiene que confiar en la mediación de un signo o una palabra. Efectivamente, en este mundo sensible es imposible que el espíritu solo, sin un cuerpo, tenga algún efecto. Cada alma requiere de un cuerpo y cada cuerpo tiene necesariamente una cierta disposición y una forma, se encuentra necesariamente en una conexión múltiple con otros cuerpos.

La energía de los conceptos, hemos observado, es la energía del alma misma. Nuestra conciencia personal es un eco viviente, nuestro *yo* es un ser que se genera a sí mismo y que se conserva en la existencia mediante la conexión de sentimientos y representaciones. Cortar estos hilos significa cortar nuestra vida misma. Sea como sea que se realice la conexión individual de nuestras representaciones, es al ímpetu del instinto humano que debemos la conservación y la ampliación de esta conexión. Él constituye nuestra vida presente.¹⁵

14. Con el lenguaje, la separación respecto del ámbito de la vida se hace absoluta. El lenguaje se transforma en la mediación de la que el ser humano ya no puede prescindir para acceder a la realidad, que lo aleja y jamás lo acerca a las cosas mismas.

15. Así pues, según Jacobi, el hecho de que un concepto se imponga sobre otro, no tiene que ver con la verdad o falsedad de estos conceptos, sino con la intensidad del ímpetu que los vivifica.

La conexión de las representaciones, los juicios y los conceptos es en mayor o menor medida azarosa en todos los seres humanos. Esto explica el hecho de que dos seres humanos jamás puedan coincidir de un modo absoluto en una opinión. La más fuerte entre estas conexiones es aquella que, desde más antiguo, se ha establecido como habitual. Puede ser que una manera de pensar implantada de este modo sea la más absurda del mundo, y sin embargo, no demuestra en lo más mínimo menos ímpetu y habilidad. En la verdad o en la falsedad, el ímpetu es el mismo si se considera la opinión sólo en tanto viviente. Pues únicamente en nuestra opinión, sea la que fuera, nos reconocemos a nosotros mismos; únicamente ella transforma nuestra existencia en verdadera y efectiva.

No tenemos ninguna certeza más firme que la certeza de nuestra propia existencia, nuestra *identidad* y nuestra *personalidad*. Por lo tanto, medimos con esta verdad fundamental todo otro conocimiento. Acerca de aquello que hace verdadero para nosotros el hecho de que existimos, decimos que existe, que lo experimentamos como manifiestamente cierto. En cambio, experimentamos como absurdo aquello que nos mostraría el hecho de nuestra propia existencia como falsa.

Es cierto que esta idea contiene algo sumamente embarazoso, esto es, que mediante una conexión de representaciones, juicios y sentimientos, que se presenta como meramente habitual, azarosa y casi por completo irreflexiva, el sentimiento de la verdad del ser humano en cierto modo puede desplazarse de su lugar, traicionarse a sí mismo y brindar falso testimonio. Se trata de la idea de que a nosotros jamás nos interesa la verdad, sino únicamente nuestra vida. Jamás podemos experimentar lo que realmente es la verdad, pues ella está oculta en nuestra vida: es un secreto en lo más secreto. No obstante, resplandece aquí una luz de esperanza. Tenemos el presentimiento de que el desenvolvimiento de la vida no es sino el desenvolvimiento de la verdad y de que ambas, verdad y vida, son una y la misma.

Sin embargo, a esta experiencia –la de que los conceptos, juicios, opiniones y pasiones sobre los que paulatinamente construimos nuestro entendimiento, al igual que sobre nuestra lengua materna, nos han venido dados por autoridad y costumbre que, con nuestra propia aprobación, surten efecto más poderosamente que las más convincentes conclusiones, que los más adecuados razonamientos– se opone otra igualmente innegable: la experiencia de que, no obstante, estas mismas opiniones no se encuentran por encima de la razón.

La creencia implícita, sin conciencia de sus fundamentos, es siempre más fuerte y más poderosa que la creencia explícita, la cual en sentido estricto no es una creencia y que además no tiene ninguna de las potencias que le serían *propias* para tener algún efecto, ni tiene, en el fondo, absolutamente ninguna fuerza. Por el contrario, la creencia implícita, si sólo se basa en conexiones casuales y artificiales, desaparece tan pronto como comienza a comprenderse a sí misma. El análisis

la destruye. Pero aquella creencia implícita que no se funda en una conexión meramente casual y arbitraria, sino en una que es adecuada a la naturaleza de la cosa, puede soportar el análisis y aún luego de haber sido conocida, puede recuperar su fuerza y su potencia.

Un error absoluto, una costumbre completamente carente de sentido, una opinión o una máxima totalmente absurda, son cosas imposibles. Cada creencia, a pesar de lo absurda que pueda parecer, a pesar de lo equivocadas que parezcan ser sus consecuencias, es, en su origen, una creencia verdadera, un conocimiento correcto. Es decir, ha sido un resultado necesario de las circunstancias en las que ese hombre, en el que se dio la creencia, se posicionó frente a Dios, al mundo y a su prójimo. Pero perseguir el rastro y volver a encontrar ese momento en el que la opinión, la costumbre o la máxima que ahora es absurda, fue una vez verdadera, es en la mayoría de los casos tan imposible como intentar encontrar las razones que expliquen las *particularidades* de alguna de las lenguas que hablamos. No obstante, no cabe duda de que cada signo artificial, más o menos arbitrario –sean palabras, símbolos escritos o gestos– debe haber surgido a partir de uno natural e instintivo. Es necesario comprenderse a sí mismo y a partir de sí mismo de un modo inmediato, haberse ya conocido mutuamente antes de poder conocerse recíprocamente de alguna otra manera –aprender, enseñar, pactar–. Esta lengua de Dios se conservará en todas las lenguas y en cada dialecto se comprobará como aquello que hace de la palabra una verdadera palabra, esto es, la más poderosa de las energías.¹⁶

Lo que sucede con la palabra, sucede igualmente con la verdad. Ella es el aliento de Dios, el espíritu de Dios que ha sido enviado. El ser humano no puede acceder a la verdad completa y pura. La ve únicamente en imágenes, imágenes que se le parecen. Al igual que la divinidad, la verdad se encuentra en todas partes y en ninguna. Es *todo y nada en particular*. ¡No hemos de despreciar ninguna de sus manifestaciones! Pero tampoco veneremos ninguna, como si ella misma fuera la verdad, manifestada allí completamente y para siempre. Pues la verdad no puede hacer tal cosa y le repugnan los ídolos con que se la intenta adorar.

He aquí, querida Ernestina, la fuente de mi paciencia, de mi tranquilidad y de mi valor. Todas las cosas deben tener una forma y una figura; y si una cosa adoptara todas las formas, se destruiría. Sin embargo, no es la forma lo que produce la cosa, sino que es siempre la cosa la que adopta una forma.¹⁷ De hecho, debe adoptar una necesariamente, una que le sea adecuada, una que pueda represen-

16. Jacobi sostiene que, a pesar de que probablemente es imposible rastrearlo, el origen de toda creencia, de toda palabra, de toda costumbre, es la verdad. Es decir, todo –lo verdadero y lo falso– debe fundarse en una experiencia inmediata, puntual, de la realidad.

17. Nuevamente, Jacobi arremete contra la filosofía kantiana. Para Jacobi, la *forma* no es la condición de posibilidad de los objetos, sino que la *materia* misma produce su forma.

tarla. De este modo, la forma deviene forma de la cosa, una *forma* real [Gestalt *überhaupt*]. Todas las lenguas en las que los seres humanos han hablado y aún hablan –indio, griego, latín, galo, alemán– son formas y figuras de una y la misma lengua humana. Cada una de estas lenguas puede extinguirse. Pero la lengua humana jamás se extinguirá.

Esta o aquella lengua humana singular, particular, diría incluso *positiva* y *formal*, puede ser más diestra que las otras para expresar exteriormente el espíritu del ser humano, para que él se sirva de ella como una herramienta que le permite expresarse. Pero por el hecho de ser viviente en y por sí misma e inteligible en y para sí misma, ninguna lengua alcanzó la perfección de prescindir de lo que hay de muerto y de letal en cada letra. Como todo lo corpóreo, éstos han de permanecer lóbregos y sin vida. La escritura y el lenguaje, separados de la vida de los seres humanos, ya no son ni escritura ni lenguaje sino sólo trazos sin forma, sonidos sin sentido.

Ahora bien, si esto es así respecto de las palabras, que son las formas e instituciones más inmediatas, más necesarias, más espirituales y más profundas, ¿qué sucederá con el resto? ¿Por qué sería diferente para las formas e instituciones de las religiones positivas y de las legislaciones?¹⁸

Todas las formas tienen en común la necesidad del principio y el carácter fortuito de su formación; y se diferencian unas de otras según sus características fortuitas, del mismo modo en que las lenguas y dialectos se distinguen entre sí. Imagínate si no conocieras otras lenguas más que tu lengua materna y alguien te trajera una traducción absolutamente literal, por ejemplo, de la *Canzone 'In quella parte'*, de Petrarca. No sabrías lo que te han entregado para leer, no podrías comprender que se trata de un lenguaje humano. Sospecharías, aquí y allá, que tiene algún sentido pero seguramente pensarías que sólo un loco se expresaría de ese modo. Si aprendieras a comprender esa lengua, considerarías su espíritu de un modo muy diferente.

Aún tengo muy presente el modo en que me enojaba cuando era niño con los franceses que veía, pues pensaba que no querían comprender la lengua alemana. Aceptaba que no pudieran hablarla. ¿Pero no comprenderla? Cuando querían decir *pain*, ¿no tenían que pensar antes *Brod*? Más tarde, de joven, solía burlarme de los niños tontos. No debería haberlo hecho, pues mi insensatez y mi ignorancia aumentaron y se profundizaron durante aquellos años. Consideraba todas las

18. Al igual que las diferentes lenguas, las diferentes religiones positivas y las diferentes organizaciones políticas son sólo formas de una materia que es la fuente de su vitalidad, que es el origen de su verdad, por más que éstas jamás logren alcanzar la perfección absoluta. Si éstas formas se separan de su materia, entonces no son más que caparzones vacíos.

maneras de pensar que, tal como mi lengua materna, me eran familiares, como verdades que todos los otros seres humanos debían sentir, ver, aprehender; y si me eran extrañas, si no me eran familiares, las consideraba como el más evidente absurdo. Me encontraba exactamente en la misma situación en que te puse a ti con la *Canzone* italiana. Todo lo que se opusiera a mi sintaxis, provenía de la casa de los locos. Finalmente, poco a poco aprendí a *traducir* una opinión, un modo de pensar, una costumbre a otra. Lo literal me hacía errar cada vez menos, me asustaba aquí y me seducía allá cada vez menos. Poco a poco me fue más fácil descubrir un sentido y encontrar en cada modo de hablar el aspecto racional compartido por todos. Así pues, continúo aprendiendo y continuaré hasta la hora de mi muerte, pues nadie, por más firme que sea, puede liberarse totalmente de las consecuencias de aquel engaño de la serpiente en el Paraíso. Con su lengua bífida, se encuentra sentada en el árbol de la Sabiduría y engaña, en mayor o menor medida, a todos los hijos de Adán con la verdad *formal* y el error *efectivo*.

Querida Ernestina, debo decirlo una vez más: he allí la fuente de mi paciencia, mi tranquilidad, mi valor. Escúchame e intenta lo siguiente. De estas formas horribles ante las que tiembas de miedo, toma temerariamente la próxima, aférrate a ella, aférrate aún con más fuerza, no la dejes escapar: ¡es *Proteo*, el adivino! Síguelo. Se te aparecerá y te descubrirá la sabiduría que él guarda oculta.

La sabiduría y el entendimiento de los que hablo consisten en esto: reconocer lo bueno y lo verdadero en cada cambio que sufre la tierra y no confundir a ninguna de estas configuraciones e ilusiones como lo fundamentalmente verdadero ni como lo esencialmente bueno; no creer que actualmente se encuentran presentes, aquí o allá; no esperar tampoco que algún día existan en persona en este mundo, ni que dejen de ser espíritu para transformarse en algo de carne y hueso, que todos puedan agarrar, de modo que lo verdadero y lo bueno se transformen, completamente, en letra escrita. ¡Oh, ojalá algún día lleguemos a convencernos de todo esto! Atendiendo al espíritu de la época, sin ninguna indignación, procuraríamos comparar la época únicamente con este espíritu de la verdad y de la vida, que, *oculto en el tiempo, rige el tiempo inexorablemente*.

¡Lo rige *inexorablemente!*... Debo detenerme, querida Ernestina, detenerme por completo y finalizar, pues se abre aquí un ámbito de reflexiones demasiado amplio. Temerosamente he escrito ya cada uno de los párrafos anteriores, pues he debido abreviar, conectar, y volver a darme ánimo, sin ver de qué modo podría tener éxito. Más de una vez he arrojado la pluma y no sé por acción de qué poderosa fuerza la he vuelto a tomar cada vez.

Una última indicación.

Ningún libro consta de puras variaciones; y ninguno puede constar menos de meras variaciones, de meras versiones, que el libro de la naturaleza.

Todas las fantasías y anhelos de los seres humanos provienen de la inspiración inmediata de la naturaleza. Ella les dio manos vivientes y éstas inventan máquinas, herramientas, que en cierto modo son como manos muertas, capaces de más que las vivientes. Les dio instintos y ellos idean leyes que se yerguen por sobre los instintos y que ponen en su lugar costumbres, habilidades, pasiones artificiales y juicios. Quitad a la mano muerta la mano viviente y dejará de funcionar. Quitad a la ley, a la costumbre, al juicio, la vida que tomó de los instintos, la vida que se había configurado bajo esa forma, y se transformarán en sombras y desaparecerán. La mano viviente se aparta de la muerta, que ya no necesita. El instinto se aparta de la ley, cuya dirección modificada ya no le es adecuada. Extraordinariamente, de repente y de una vez, pues el poder de la costumbre es como el poder del instinto; ella es su mano muerta y es tan potente como la muerte misma. Pero ninguna vieja costumbre absolutamente vacía puede mantenerse frente a usos nuevos que comienzan a surgir; ninguna institución muerta puede resistir a los ataques de lo viviente.

Mira a tu alrededor. ¿Qué ves? Puras formas que han sido abandonadas por el impulso que las configuró.¹⁹ Aún se mueven, pero ya no respiran. El alma que antiguamente las animaba se encuentra en otro lugar y genera nuevas formas. ¿Perseguirán estas máscaras huecas a los prófugos? ¿Lograrán recuperarlos, volverlos a conquistar? ¿Pero si no los echan en falta!

Se me ocurre en este instante, que has asistido a la ostentosa coronación del emperador Leopold en Frankfurt. Yo no he visto ninguna coronación pero, en esa misma ciudad, he presenciado otra afamada solemnidad: el acompañamiento de la escolta para la feria. En tiempos de la ley del más fuerte, muchas ciudades y principados se habían unido para velar por la seguridad de los comerciantes que querían participar de la feria de Frankfurt. Con estos preparativos se conectaron algunas costumbres que hoy todavía continúan vigentes, aún cuando ya no se sepa cuál es el significado original de gran parte de ellas. Por la mañana se establece el tribunal y este tribunal se llama Tribunal de los silbatos [*Pfeifergericht*] porque los representantes de muchos de los que proveían las escoltas se presentaban en la sala del concejo mientras el tribunal estaba en sesión e ingresaban haciendo un silbido. Ahora los silbatos cumplen la función de llamar la atención, con el fin de que la petición y la respuesta sean escuchadas. Si uno de los enviados ha salido, nuevamente con un silbido, el tribunal se reanuda, hasta que aparezca el segundo, y así hasta que todos hayan pasado por allí. Por la tarde se recibe en la frontera de la ciudad a la escolta que arriba con gran pompa. Toda la ciudad se encuentra ante

19. Las consecuencias de la Revolución Francesa, sus reformas políticas, son meras *formas sin materia*. Formas sin vida que continúan su movimiento mecánicamente pero que pronto desaparecerán.

las puertas y con eso finaliza la función. Lo único real en todo esto es una aduana, que los que proveen la escolta, instalan en el camino durante la feria. La tropa armada que ellos envían sirve para asegurar el cobro de este servicio.

Sólo he querido ofrecer una comparación, querida Ernestina. Los ciudadanos de Frankfurt pueden repetir esta puesta en escena cada año el día de la escolta sin ningún reparo. Pero si toda su constitución fuera únicamente un juego como éste, que vuelve a escenificarse una y otra vez y que, a través de esta repetición, cada vez tuviera menos sentido, ¿entonces qué? Un vago recuerdo de necesidades y propósitos que ya no existen, ¿podrían imponerse por sobre necesidades y propósitos actuales, que surgen incesantemente porque realmente son vivientes y que, dado que su vida aumenta constantemente, deben avanzar? ¡Imposible!

De lo que es imposible que *no* pueda suceder, no debemos sorprendernos cuando sucede. Y ahora que ya ha sucedido, que el suceso mismo ya se encuentra allí, debemos sorprendernos aún menos y tampoco debemos querer impedirlo. «Cuando una gran rueda gira colina abajo, no intentes detenerla o te romperás el cuello por perseguirla. Pero cuando una gran rueda sube una cuesta, déjala que te arrastre tras de sí», dice el bufón a Lear. Y dice también: «Todos los que siguen a su nariz son conducidos por sus ojos, a excepción de los *ciegos*».

Con la imagen de la gran rueda que corre colina abajo quiero referirme a la opinión que se forma con el correr del tiempo, que caracteriza una época de la humanidad, en la cual la naturaleza imprimió su sello y se impone sobre ella. En la rueda que sube la colina veo la opinión que ya no es, que ya no puede ser. Pues la verdad que había en ella, se ha retirado, y ella ha tenido que conservar puras mentiras.

Cuando lo viejo se extingue y nace lo nuevo, surge otra mezcla de verdad y error, de bien y mal. La *mejor* mezcla... ¿quién puede determinarla? Sería ya absurdo desearla. Lamentablemente, este deseo no es más que un delirio [*Schwärmerey*] de nuestra época que ha devenido sumamente sangrienta. Pero una cosa es segura: que el ser humano únicamente puede vivir en aquello que él considera verdadero y sólo puede unirse y mantener la paz con aquello que le parece justo. Se opone menos a la muerte que al más evidente absurdo. Aquella lo amenaza, como algo que proviene de fuera de él, sólo con la destrucción exterior. Éste, en cambio, quiere aniquilar su vida en él mismo, en su más profundo interior.

Aquél que quiera tener influencia sobre la opinión de sus contemporáneos, debe tomarse esto muy en serio. Primero, debe aprender a comprender esta opinión por completo, lo cual es sumamente difícil. Luego, debe armarse de valor para hacerle justicia a la opinión con la cual quiere ocuparse, aun si esto le parece sumamente peligroso. Acerca de aquello sobre lo que queremos hacernos *escuchar*, para reprenderlos y censurarlos, debemos demostrar, antes que nada, que sabemos

perfectamente pensar y sentir según esta opinión. Si no logramos esto o si lo descuidamos, entonces solamente provocaremos indignación, los irritaremos, los haremos enojar. En cambio, indudablemente nos escuchan y nos otorgan toda su atención, si les explicamos que no sólo comprendemos perfectamente sus opiniones y reclamos, sino que incluso sabemos defenderlos mejor que ellos mismos. De este modo, estarán dispuestos, con nosotros, a pensarlo mejor y cambiar de opinión. Y eso es suficiente y ciertamente factible. No se puede ni se debe exigir a ningún ser humano que abandone una posición clara, una vez que ya ha sido adquirida. Pero sí se le puede pedir que tenga el coraje de ampliar un poco más su posición, de hacer sus conceptos más completos y más coherentes con lo demás.

Ignoro, querida Ernestina, si mi esfuerzo dará frutos, si mis palabras serán satisfactorias para Ehrenburg y para ti. Con gusto volveré a hablarles, si ustedes lo requieren. El objeto principal de vuestras preocupaciones, me aflige aún en gran medida. Tal vez estas reflexiones finales sirvan aquí de conclusión.

Ningún ser humano ha visto a *Dios*, ni a *Él* mismo ni *Sus* acciones. Nuestro conocimiento de *Él* se llama *religión*. Ella no puede ser expuesta en su verdad mediante nada exterior. Sin embargo, puede ser enseñada. Puede ser enseñada por las mejores almas a las mejores, jamás a las almas animales; y jamás como las artes mecánicas, las cuales, sin carecer por completo del espíritu de la invención, únicamente tienen la ganancia como propósito. La religión se enseña únicamente como el arte libre que sólo el genio posee, sólo el *visionario* [Geisterseher].

Enseña al hombre desapasionado a descubrir y a aprehender en los cuadros de Raphael, en las pinturas de Fidias, el significado de estas obras de arte, su belleza propia, a su autor, su alma, el espíritu del creador, su poder y su amor. Enséñale cómo son las almas nobles, cómo se confían incondicionalmente... Aquél que posee el genio del amor y de la virtud, cree necesariamente en Dios, en la Providencia, en la inmortalidad. La semilla de esta exaltación se encuentra en todos los corazones. Allí donde ella ya no brotara entre los hombres y muriera por completo, todo se transformaría en desierto, todo sería pura muerte. Pero eso no puede suceder jamás. Adiós.

Continuará.²⁰

20. Existe una tercera carta, del 31 de marzo de 1793, dirigida directamente a Ehrenburg, que Jacobi publica por primera vez en 1812, en el primer tomo de sus obras completas (véase *Jacobis Werke* I, pp. 297-305). Esta carta contiene la crítica de Jacobi a la filosofía kantiana y una exposición de su teoría del instinto.