

Ante la ley

Hegel y la filosofía práctica de Jacobi en *Fe y saber*

Federico Vicum (UBA-UNIFE)

En *Fe y saber*, la filosofía de Jacobi es una de las tres formas en que se manifiesta el principio “del carácter absoluto de la finitud y de la absoluta contraposición resultante entre finitud e infinitud [...]”¹. Se trata, entonces, de una filosofía de la “reflexión de la subjetividad”, según reza el subtítulo de la mencionada obra hegeliana. El objetivo del presente trabajo es identificar el carácter reflexivo de la filosofía práctica de Jacobi, siguiendo los argumentos que sobre tal temática Hegel presenta en *Fe y saber*. Para ello, ofreceremos, en primer lugar, una breve caracterización del concepto de “creencia” según lo entiende Jacobi; luego, presentaremos una visión general del modo en que el joven Hegel entiende que la filosofía de Jacobi es una filosofía de la reflexión; finalmente, nos centraremos en el estudio de la filosofía práctica del autor de *David Hume* según la analiza Hegel. En la filosofía práctica de Jacobi se observa con claridad la dificultad a la hora de captar la identidad de lo subjetivo y lo objetivo; puntualmente la noción de “ley”, en tanto instancia de poder externa al sujeto que, pese a esa exterioridad, tiene que convertirse en configuradora de la vida de los individuos, expone con precisión esa dificultad.

¹ GuW 321. Cito esta obra según la siguiente traducción al español: Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, traducción, introducción y notas de Vicente Serrano, Madrid, Biblioteca Universal, 2007, p. 59.

1. La creencia según Jacobi

A fin únicamente de explicitar los puntos sobre los cuales entendemos que Hegel, en *Fe y saber*, polemiza con Jacobi, presentaremos algunos rasgos del concepto de “creencia” defendido por este último. La creencia jacobiana afirma la existencia de, por lo menos, cuatro clases de seres: los objetos sensibles, el yo (tanto en su aspecto corporal como en su interioridad o conciencia), el tú (las otras personas semejantes al yo: en última instancia, la sociedad) y Dios. En los cuatro casos, lo existente se revela y no admite demostración lógica o conceptual. En otras palabras, no podemos construir la existencia; no podemos mirar desde adentro el secreto de la existencia, sino solamente afirmar la existencia del secreto. En línea con la filosofía moderna, pero para marcar los límites de tal filosofía, Jacobi escribe: “Nos apropiamos del universo en tanto lo desgarramos y creamos un mundo de *imágenes*, *ideas* y *palabras* a la medida de nuestras capacidades, completamente distinto del mundo real. Lo que creamos de esta manera, lo comprendemos perfectamente, en la medida en que es nuestra creación”.² Cuando, mediante conceptos, construimos un mundo natural sujeto a leyes y condiciones subjetivas, obtenemos un conocimiento que, pese a ser intelectualmente valioso y útil, no logra apresar el origen de lo natural. Para poder apresar este origen, tendríamos que reducir lo incondicionado a lo condicionado y lo sobrenatural a lo natural.³ Si bien, entonces, el mundo natural se presta a que lo desgarremos en imágenes y palabras, la raíz de su existencia permanece incomprensible, oculta detrás de la red del entendimiento.

Aunque tampoco podamos explicarla ni reducirla a conceptos, la revelación de nuestra propia existencia personal es distinta. En este

² Refiero a la siguiente edición de las obras de Jacobi: Jacobi, F. H., *Werke*, edición de Köppen, F., Jacobi, F. H., Roth, F. V., Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825, seis tomos, IV/2, p. 132. En adelante se abrevia JW. Cito según la siguiente traducción castellana: Jacobi, F. H., “Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn”, en Mendelssohn, M. [*et al.*], *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, introducción y notas de María Jimena Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013, p. 561. En adelante se abrevia CDS.

³ Cf. JW/IV, 2, 154-155. Trad. cast. (CDS): 573-574.

caso, simultáneamente se nos revela, además de nuestro ser condicionado, la existencia de lo incondicionado. Si en el mundo natural lo incondicionado queda afuera de lo que nosotros podemos ver desde adentro (es decir, afuera de nuestros conceptos), en la revelación de nuestra propia existencia ya está incluida la revelación de la existencia de Dios; sin embargo, esta existencia divina permanece indemostrable e inconceptualizable, ya que solamente se nos revela que existe, pero no cómo ni por qué. Por un lado, entonces, Jacobi escribe: "Tomo al ser humano completo, sin dividirlo, y encuentro que su conciencia se encuentra compuesta por dos representaciones originarias, la representación de lo *condicionado* y la de lo *incondicionado* [...] inseparablemente unidas, de manera tal que la representación de lo condicionado presupone la de lo incondicionado y únicamente puede ser dada en ella".⁴ Sin embargo, la persona individual no puede explicar esa conexión entre su existencia y la de Dios, del mismo modo en que no se puede explicar la conexión entre los objetos naturales y el origen sobrenatural de su existencia. Lo incondicionado queda, entonces, más allá de la finitud de la conciencia humana. Así, Jacobi puede escribir también lo siguiente: "Yo no soy ni puedo ser si *Él* no es. [...] Con fuerza irresistible, lo *más elevado* en mí señala hacia un *ser supremo* sobre y ajeno a mí [...]".⁵ El Dios vivo que Jacobi reclama (es decir, no el Dios de los filósofos, que es un mero concepto) vive fuera del ser humano, pero deja en éste una huella de su vida divina: "a pesar de nuestra finitud y de nuestra esclavitud respecto de la naturaleza, poseemos, o al menos parece que poseemos en nosotros, gracias a la conciencia de nuestra autoactividad en el ejercicio de nuestra voluntad, un *análogo* de lo sobrenatural, [...] del ser que *no actúa mecánicamente*".⁶ De este modo, "*la imagen de Dios en el hombre* es la única fuente de

⁴ JW/ IV, 2, 152-153. Trad. cast. (CDS): 573.

⁵ JW III, 35. Cito según la siguiente traducción castellana: Jacobi, F. H., "Carta a Fichte", en id., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas por José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1996, p. 500. Véase también: "Lo repito: o Dios es, y entonces es un ser consistente por sí mismo, vivo y externo a mí, o Yo soy Dios. No hay un tercero" (JW/III, 49. Trad. cast.: 508). En adelante se abrevia CF.

⁶ JW/IV, 2, 157. Trad. cast. (CDS): 576.

toda intuición de la verdad así como de todo amor del bien [...]”⁷ La única imagen que no desgarrar lo divino de la vida humana, sino que lo posibilita, es la que yace en el interior del hombre; tal imagen es la única imagen verdadera porque, si se la reconoce y se la deja actuar, deja de ser imagen y se convierte en vida.⁸

Además de la inmediata existencia de lo incondicionado, junto con nuestra existencia se revela la de seres semejantes a nosotros: “Pues, sin el *tú*, el *yo* es imposible”.⁹ Así como no construimos el mundo natural ni a Dios, tampoco construimos el mundo social. Nuestra existencia en sociedad es inmediata: “todos y cada uno de nosotros hemos nacido en la creencia y debemos permanecer en la creencia, al igual que hemos nacido en sociedad y debemos permanecer en sociedad: *Totum parte prius esse necesse est*”.¹⁰ Por lo tanto, el origen de la sociedad también se remonta, de modo incomprensible, a Dios:

Todas las constituciones provienen de un ser superior: en sus comienzos, todas fueron teocráticas. La primera necesidad, tanto para el individuo humano como para la sociedad, es *un Dios*. El sometimiento absoluto a una autoridad superior, a la obediencia más severa y sagrada, ha sido el espíritu de cada época que produjo gran número de grandes acontecimientos [...]. El templo más sagrado de los espartanos estaba dedicado al miedo.¹¹

El modelo de esta obediencia cuyos fundamentos son incognoscibles es una relación de mando natural, tan natural como la sociedad en la que nacemos: “Observa a tus hijos, o a los hijos de tu amigo. Obedecen a las órdenes sin comprender el sentido de la orden del

⁷ Trad. cast. (CDS): 222. (Se trata de un pasaje correspondiente a la primera edición de las *Cartas*, no recogido en la edición de las obras completas que preparara el mismo Jacobi. Cf. Jacobi, F. H., *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785, p. 193).

⁸ “Así pues, el espíritu de mi religión es el siguiente: por medio de una vida divina el hombre se vuelve uno con Dios [...]” (JW/IV, 1, 212. Trad. cast. (CDS): 206).

⁹ JW/ IV, 1, 211. Trad. cast. (CDS): 205.

¹⁰ JW/IV, 1, 210. Trad. cast. (CDS): 204.

¹¹ JW/ IV, 1, 242. Trad. cast. (CDS): 225-226.

padre".¹² El templo espartano, imagen exterior de lo divino y, por lo tanto, inadecuada, no conduce a la comprensión conceptual del vínculo político, sino a una pasión elemental ante lo históricamente dado: el miedo.

2. La filosofía de Jacobi como filosofía de la reflexión

En el "Apéndice sobre el idealismo trascendental", del libro *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo*, Jacobi formula una famosa objeción contra la filosofía kantiana: ésta presupone algo que, en rigor, no puede presuponer. El sistema kantiano dinamita el suelo sobre el que se construye:

En la misma medida en que pueda ser contrario al espíritu de la filosofía kantiana decir que los objetos producen *impresiones* en los sentidos, determinando así representaciones, en esa misma medida es difícil ver cómo puede encontrar la filosofía kantiana una salida para sí misma sin ese presupuesto, logrando así una exposición de su doctrina. [...] Y he de confesar que este reparo me ha estorbado no poco en el estudio de la filosofía de Kant, de tal forma que un año tras otro he tenido que comenzar desde el principio la *Crítica de la razón pura* porque inevitablemente me perdía en este asunto: que *sin* aquel presupuesto no podría entrar en el sistema y *con* él no podría permanecer dentro del mismo.¹³

La filosofía crítica no logra decidirse ni por la creencia en el mundo exterior al sujeto, tal como se nos ofrece en nuestra praxis vital concreta, ni por la reducción de toda la realidad a un entramado subjetivo de condiciones subjetivas sin exterioridad real alguna. Jacobi toma claro partido por aquella creencia en la revelación tanto de nuestra propia existencia como de la del mundo objetivo circundante (las co-

¹² JW/IV, 1, 243. Trad. cast. (CDS): 227.

¹³ JW/ II, 303-304. Cito según la siguiente traducción al castellano: Jacobi, F. H., "David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo", en id., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas por José Luis Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1996, p. 447. En adelante se abrevia DH.

sas y nuestros semejantes) y de la de Dios. Desde su “ignorancia” de lo verdadero, desafía al idealismo trascendental, si éste quiere ser auténtico idealismo, a ser consecuente con sus principios: “El idealista trascendental [...] tiene que tener el coraje de afirmar el idealismo más fuerte que jamás haya sido enseñado, y no temerle a la acusación de egoísmo especulativo, porque no puede afirmarse en su sistema si quiere rechazar esta última objeción”.¹⁴

Algunos años después, cuando el idealismo ya había demostrado tener el coraje necesario para evitar sus propias contradicciones, Hegel, en el escrito *Fe y saber*, le devuelve el desafío a Jacobi. Para Hegel, la opción de Jacobi por la fe es signo del temor contrario al que Jacobi denunciaba en el idealismo kantiano. Si, para el autor del *David Hume*, el sistema kantiano titubeaba ante la posibilidad de que no hubiera nada más que un Yo que conoce sus propias representaciones, para el autor de *Fe y saber*, Jacobi se asusta ante la existencia real de los objetos. En los escritos de Jacobi, dice Hegel, “se presupone, a partir del más vulgar empirismo, algo frente a lo que se asusta cualquier especulación, a saber, el ser absoluto de una conciencia humana, de una cosa sintiente y de una cosa sentida y su comunidad”.¹⁵ La creencia o fe de Jacobi no es el correlato de la revelación de la existencia de las cosas, sino más bien el retorno del sujeto hacia su conciencia tras experimentar el temor de que lo finito no sea, en tanto finito, nada. Jacobi llama “creencia” a lo que, en virtud del susto que produce, elimina la posibilidad de filosofar: “Pues mediante la absoluta asunción, no analizada, de una cosa sintiente y una que debe ser sentida queda fuera de juego cualquier filosofía”.¹⁶ Del desafío que le propone al idealismo, Jacobi sale perdiendo: ya Kant había visto que los fenómenos y el conocimiento de los fenómenos no son nada en sí; en cambio, “en esa nada de la finitud es precisamente donde Jacobi encuentra un absoluto En-sí [...]”.¹⁷ Jacobi no desconoce el desenla-

¹⁴ JW/II, 310. Trad. cast. (DH): 450.

¹⁵ GuW, 349-350. Trad. cast. (levemente modificada): 92.

¹⁶ GuW 350. Trad. cast.: p. 93.

¹⁷ *Ibidem*.

ce nihilista del pensamiento filosófico moderno; en verdad, lo advierte con precisión tanto en las obras de Spinoza como en los inicios del idealismo alemán. Con todo, según Hegel, “Jacobi vislumbra el abismo, mas se queda en el umbral”.¹⁸ La no-filosofía de Jacobi retrocede ante lo que la filosofía le propone: que lo finito, en tanto finito, sea negado. Incluso el yo finito tiene que ser negado en un pensamiento filosófico consecuente. La oposición de Jacobi a estas conclusiones filosóficas proporciona, según Hegel, el criterio central para la comprensión de su pensamiento:

[...] que tales absolutos de la finitud objetiva [causalidad, sucesión, tiempo, etc.] son negados y conocidos como nada en sí, y por consiguiente igualmente la finitud objetiva, y el Yo sensible y el reflexivo, mi todo, también son sólo una vacía apariencia de algo en sí, que mi todo finito tanto como el absoluto de lo objetivo finito perece ante la razón, esto es para Jacobi lo terrible y atroz. La abominación de la negación de lo finito aparece entonces tan firmemente establecida como la correspondiente certeza absoluta de lo finito, y se mostrará sin más como el rasgo fundamental de la filosofía de Jacobi¹⁹

La fe de Jacobi no es la afirmación de la existencia de lo finito y de lo infinito, sino el sentimiento del rechazo de la inexistencia de ambos; en consecuencia, es una fe totalmente distinta de la “del hombre que no se ha elevado todavía a la reflexión abstracta”, porque esta fe “posee la naturalidad de no estar opuesta a la reflexión. Es incluso sin reflexión [...], es una posición sin respetos [...]”.²⁰ En cambio, la fe de Jacobi

[...] pierde completamente esa naturalidad, pues ahora es la razón la que huye hacia ella desde la reflexión, para negar la finitud y superar la subjetividad [...]. En ella [la fe] permanecen [...] tanto la

¹⁸ Palermo, S., “«Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada». *Fe y saber* ante la cuestión del nihilismo”, en *Revista Electrónica de Estudios Hegelianos*, N° 20, año 12 (2015), p. 56.

¹⁹ GuW 351. Trad. cast.: 94.

²⁰ GuW 379. Trad. cast.: 125.

reflexión sobre la negación de la reflexión, como la subjetividad de la conciencia de la negación de la subjetividad, y de ese modo la subjetividad misma se salva en su negación.²¹

Al haber comprendido de un modo exacto, pero no completo, el nihilismo al que conduce el más alto pensamiento filosófico, Jacobi vuelve a una fe en la que espera poder salvar la sustancialidad de su persona, la de sus semejantes y la de Dios, como si desde la interioridad de la certeza individual pudiera reconstruir todo lo que la especulación auténticamente racional pone en jaque.²² Esa fe, sin embargo, no es sino el resultado indirecto de la huida de la razón ante los resultados nihilistas de la reflexión. En lugar de anclar el pensamiento en la negación de la finitud, y de hacer de esa negación el punto de partida de la especulación filosófica, la fe de Jacobi retorna a la finitud: es la “reflexión sobre la negación de la reflexión”. Del mismo modo, en lugar de adentrarse en la negación de la subjetividad finita, la fe salva a esta subjetividad.

La fe de Jacobi, entonces, no es, como éste pretende, la actitud que se deriva del no-saber. Es lo contrario: es la actitud que una filosofía de la reflexión adopta ante la “absoluta identidad”: “precisamente esta relación de una absoluta finitud con respecto al verdadero absoluto es la *fe*, en la que la subjetividad se reconoce a sí misma ante lo eterno como finitud y como nada, pero [...] de modo tal que se salva a sí misma, y se mantiene en un en sí fuera del ser absoluto”.²³ La fe jacobiana no es la fe en su inmediatez ingenua precisamente porque conoce aquello de lo que se escapa. Es una huida ante el “verdadero absoluto”, al que Jacobi llega a vislumbrar, aunque lo expone únicamente mediante expresiones “ingeniosas”, que no alcanzan el grado de “la palabra científica articulada”.²⁴ He-

²¹ GuW Trad. cast.: 126.

²² “Fatalismo, ateísmo, nihilismo y anarquía son, según Jacobi, los resultados necesarios hacia los que avanza todo aquel que adopte principios racionalistas” (Solé, María Jimena, “Estudio preliminar. La *Polémica del spinozismo*. Antecedentes, desarrollo y consecuencias”, en Mendelssohn, M. [et al], *El ocaso de la Ilustración*, op. cit. p. 59).

²³ GuW 375. Trad. cast.: 121.

²⁴ GuW 360. Trad. cast.: 105.

gel, sin embargo, se dispone a leer detenidamente ese “ruido de ideas como algo objetivo integrado en el concepto”:

[En las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*] Jacobi relata [...] su pensamiento fundamental: considera al hombre sin dividirlo, y que la conciencia humana está formada a partir de dos representaciones originarias, la representación de lo condicionado y la de lo incondicionado, que están unidas indisolublemente. ¿Pero no es acaso [esto] una división [...]? [...] [Si] verdaderamente quisiéramos considerar al hombre y su conciencia, y a la estructura de ésta como algo indivisible, como pretende Jacobi, entonces aquello que Jacobi llama el principio del conocimiento y de la razón debemos concebirlo como la indivisible identidad de lo condicionado y lo incondicionado [...]. [En esa identidad] tendríamos al menos [...] la liberación de la reflexión que hace de la oposición algo absoluto y de los opuestos algo en sí.²⁵

Jacobi, lejos de salvar la unidad del hombre, la destruye, pero del modo equivocado. Visto que, al tiempo en que sienta las premisas de una cabal intelección de lo absoluto, no saca la única conclusión racional válida (la identidad de lo condicionado y lo incondicionado, de lo natural y lo sobrenatural, de lo finito y lo infinito), la conciencia de Jacobi se autoaniquila, no por unificarse con lo infinito, sino por separarse radicalmente de él. La fe jacobiana salva la subjetividad al precio de instaurar una “idolatría interior” (*innern Götzendienst*).²⁶ Jacobi, el denunciante de la autoidolatría del yo idealista, el que llama a la decisión por Dios o por la nada, el que desprecia la sustitución de las cosas reales por el lenguaje y las imágenes exteriores, es el que cae en la idolatría del yo finito y el que pone “en el lugar de ideas filosóficas *expresiones y palabras* que no pueden ser sabidas y comprendidas. Tal vez pudieran tener también un *sentido filosófico*, pero la polémica de Jacobi se dirige precisamente contra las filosofías en las que esto se hace seriamente [...]”.²⁷

²⁵ GuW 360-361. Trad. cast.: 105.

²⁶ GuW 382. Trad. cast.: 129.

²⁷ GuW 363. Trad. cast.: 108.

No parece extraño, entonces, que el fundamento idólatra de la subjetividad jacobiana prefiera, llegado el caso, la idolatría externa antes que la del yo idealista y la religión reducida a lo que éste puede comprender.²⁸ En efecto, tal preferencia se ajusta bondadosamente a la presentación de la filosofía de Jacobi que realiza Hegel. Nos encontramos aquí con dos seres finitos absolutizados: el sujeto que siempre vuelve sobre sí mismo, encerrado en su autocerteza, y el objeto que, en su radical incognoscibilidad, aparece rodeado de un halo sagrado, exigiendo aquella obediencia sin comprensión que mencionamos en la sección anterior. Puesto que “ni el *más puro* filósofo” puede “*pensar en general sin palabras e imágenes*”, “la acusación de idolatría y superstición no nos debería salir tan fácilmente de la boca [...] ya que nuestras invenciones, aspiraciones y capacidades servirían sólo para tornar *desierto* el lugar de lo verdadero —*aquel* lugar en el que, según la antigua sabiduría de todos los pueblos del mundo, se levantaron altares [...]”.²⁹ Ahora bien, si Jacobi solamente expresara este lado de la verdad (el lado de la necesaria sumisión al poder exterior, revestido de justificaciones religiosas —más o menos racionales, más o menos fetichistas—), su filosofía no sería una filosofía de la reflexión. Sería, en todo caso, un tradicionalista o un admirador de las religiones históricas. Si también en su filosofía práctica Jacobi ha de ser un representante del pensamiento meramente reflexivo, tiene que decir lo contrario de todo lo anterior, y decirlo de modo tal de no poder reconciliar ambas posiciones.

3. La filosofía práctica de Jacobi en Fe y saber

En un pasaje de la “Carta a Fichte”, Jacobi dice aquello que necesitamos para encuadrarlo como un filósofo de la reflexión. En pocas líneas desata su fiereza contra la letra de la ley. En pugna con la “voluntad de

²⁸ “Decidido, sincero, sin miedo y sin duda, doy ventaja a la idolatría exclusivamente *externa* respecto de aquella religión demasiado pura para mí que se me presenta como *autoidolatría*” (JW/III, 50. Trad. cast. (CF): 509).

²⁹ JW/III, 53. Trad. cast. (CF): 510.

la nada” del idealismo fichteano, que equivale a hacer un dios del ser humano,³⁰ Jacobi se declara “ateo” e “impío”:

Sí, soy el ateo y el impío que *quiere* mentir a la *voluntad de la nada* como *Desdémona* mintió al morir; quiero mentir y engañar como *Píldes* presente ante Orestes; quiero asesinar como *Timoleón*; quiero romper la ley y juramento como *Epaminondas*, como *Juan de Witt*; quiero el suicidio como *Otto*, o entrar a saco en el templo como *David*, sí, y arrancar las espigas en *sábado* y sólo porque tengo *hambre*, porque *la ley está hecha para el hombre y no el hombre para la ley*. Soy ese impío y me burlo de la filosofía, que me llama por eso impío; me burlo de ella, y de su ser supremo, con la sagrada certeza que tengo en mí, pues sé que el *privilegium aggratiandi* por tal crimen contra la pura letra de la ley racional absolutamente universal, es el *derecho de majestad (Majestätsrecht)* del hombre, el sello de su dignidad, de su naturaleza divina.³¹

La ley que destrona Jacobi es la racional, la ley que es la “nuez vacía de la autonomía” idealista. Si el hombre se da a sí mismo la ley, el resultado es un fruto seco y hueco, una mera “letra”. Lo que se hace pasar por la más elevada expresión del espíritu (la ley racional) es, para Jacobi, más parecido al aspecto muerto de una cosa que a la vida que anima al hombre desde su interior. Ahora bien, contra la autodivinización del hombre que se autoimpone leyes, Jacobi aduce algo no menos paradójico: el sello de la naturaleza divina en el ser humano.

Sobre este punto recae el tratamiento de la filosofía práctica de Jacobi en *Fe y saber*. Hegel concede que lo que Jacobi destaca, la vitalidad que hace que la ley no sea mera “letra”, es un aspecto necesario de la “belleza ética”: “[a ésta] no puede faltarle [...] ni su vida como individualidad, que no obedece a los conceptos muertos,

³⁰ “El hombre tiene que hacer esta elección, esta única: la nada o un Dios. Eligiendo la nada, el hombre se hace Dios a sí mismo; esto es: hace de Dios un fantasma; pues es imposible, si no hay Dios, que el hombre y todo lo que le rodea no sea mero fantasma” (JW/III, 49. Trad. cast. (CF): 508).

³¹ JW/ III, 37-38. Trad. cast. (CF): 501. Hegel cita este pasaje en GuW 380-381. Trad. cast.: 127.

ni la forma del concepto y de la ley”.³² Jacobi no logra pensar este último aspecto; tal incapacidad es consecuente con el tono general de su filosofía.³³ Las dos caras de la belleza ética no logran hermanarse en los escritos de Jacobi. La subjetividad, autorizada por su “naturaleza divina”, destruye la ley; a su vez, la subordinación a la mera “letra” (aquello que, para evitar ser arrogantes, no debemos —aunque podamos— llamar “idolatría externa”) afirma su derecho contra la interioridad divina del hombre, porque, aunque sea una superstición, es inevitable (ya que absolutamente nadie puede pensar sin palabras ni imágenes).

El “abandono del aspecto objetivo y legal” le impide a Jacobi dar cuenta de lo que él mismo presenta como ejemplo de una valiosa vida política. En las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, Jacobi refiere la historia de Espertias y Bulis, dos nobles espartanos que ofrecieron poner sus vidas en manos del rey persa, Jerjes, para apaciguar la cólera de Taltibio, héroe mitológico que descargó su ira sobre Esparta luego de que la ciudad decidiera arrojar a un pozo a ciertos mensajeros de otro rey persa, Darío. Jacobi escribe:

Cuando Espertias y Bulis partieron de Esparta hacia Susa, libremente, como hacia su propia muerte, llegaron ante Hidarnes, un persa que gobernaba los pueblos que habitaban la costa de Asia. Éste les ofreció regalos, los agasajó y quiso convencerlos de transformarse en amigos de su rey [...]. “Tu consejo”, dijeron los hombres, “es bueno según *tu* experiencia, pero no según la

³² GuW 381. Trad. cast.: 127. Para un análisis de las ideas de Jacobi que Hegel, en *Fe y saber*, recoge positivamente, véase Jonkers, Peter, “F.H. Jacobi, ein ‚Galimathias‘ der spekulativen Vernunft? Einige Bemerkungen zu Hegels Jacobi-Deutung in seinen Jenaer Schriften” en Heidemann, Dietmar/Krijnen, Christian (comp.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, WBG, 2007. Jonkers destaca, además de la necesaria vitalidad de la “belleza ética”, la adecuada (a ojos de Hegel) intuición política que Jacobi presenta con la historia de los espartanos Espertias y Bulis, historia en la que nos detendremos a continuación. No coincidimos con Jonkers cuando afirma que la evaluación de la filosofía práctica jacobiana por parte de Hegel es relativamente positiva.

³³ “El odio general de la filosofía de Jacobi contra el concepto desdeña necesariamente su forma objetiva de eticidad, la ley, y finalmente la ley pura como principio de eticidad” (GuW 380. Trad. cast.: 127).

nuestra. Si tú hubieses gozado de la felicidad que nosotros disfrutamos, nos aconsejarías sacrificar nuestros bienes y nuestra sangre por ella”.

[...] Tampoco fueron mucho más elocuentes frente a Jerjes mismo, ante quien no quisieron arrodillarse, y quien [...] quiso convencerlos de transformarse en sus amigos y ser tan felices como él mismo. “¿Cómo podríamos vivir aquí”, dijeron los hombres, “abandonar nuestro país, nuestras leyes y a aquellos hombres, todo aquello por lo que emprendimos un viaje tan largo con el fin de morir voluntariamente por ellos?”.

Puede ser que Espertias y Bulis tuviesen menos habilidad para pensar y razonar que los persas. No se remitían tampoco a su entendimiento, a su sutil juicio, sino únicamente a las cosas y a su inclinación por estas cosas. [...] No tenían ninguna filosofía; o su filosofía era mera historia.³⁴

Es evidente el modo en que Jacobi ensalza la raíz vital, independiente de deducciones y razonamientos, de la actitud de los nobles espartanos. En esta historia Jacobi tiene todo para ver el lazo de la ley con la vida, y sin embargo, según Hegel, no lo ve. Como siempre, ante la aparición de lo racional, Jacobi se queda en “expresiones ingeniosas” (en este caso, la mera exposición sensible o narrativa del mencionado lazo) y no logra pasar al concepto. Puntualmente, Jacobi no detecta que Espertias y Bulis dan dos argumentos distintos para rechazar la comodidad oriental, y cae así en el error característico de su no-filosofía:

Al Sátrapa [Hidarnes] le mostraron su desprecio, pues hablaron de su *experiencia* y de la de ellos, de su *inclinación* y de la de ellos, y opusieron a su subjetividad su propia esencia en la forma de otra subjetividad. Pero a la majestad (*der Majestät*) del monarca le atestiguaron su respeto, pues ante él fueron muy claros e invocaron lo más objetivo y santo para él y para ellos, es decir, patria, pueblo y leyes. Pero Jacobi llama aquello que es lo más vivo, patria, pueblo y leyes, “cosas a las que se está acostumbrado”. No los concibe

³⁴ JW IV/1, pp. 232-234. Trad. cast. (CDS): 216-217.

como lo más sagrado, sino como lo más común [...] concibe como lo más comúnmente empírico aquello que es lo más racional.³⁵

Ante la aparición de lo más sagrado, Jacobi no da el paso adelante hacia el concepto, sino el paso atrás hacia las “cosas”. Cuando tiene la posibilidad de comprender lo racional, se adhiere a lo finito, retornando a ese “empirismo vulgar” que impregna sus reflexiones. Sin embargo, más importante que lo que Jacobi dice (esta supuesta primacía de las cosas) es lo que él omite y Hegel, en cambio, sí destaca: Espertias y Bulis apelan a lo más sagrado, las leyes de su pueblo, no ante el sátrapa, sino ante el monarca. Apelan a la ley ante la ley, y apelan a lo empírico ante lo empírico.³⁶ Espertias y Bulis sacan a relucir lo más sagrado cuando lo que tienen enfrente es también sagrado. Proponemos entender que el hecho de que Jerjes fuera un rey extranjero tiene un momento de verdad en la anécdota. Su núcleo conceptual radica en que Jerjes les habla a los espartanos desde su propia majestad, una majestad que, como autoridad extranjera, es para Espertias y Bulis mera positividad, pura “letra”. Es, entonces, el paso por la pura “letra” de lo majestuoso lo que posibilita la apelación a lo vivo y sagrado. Ante la ley devenida mera “letra” Jacobi esgrime su “naturaleza divina”, el “derecho de majestad” del hombre; Espertias y Bulis, por el contrario, ven la majestad en la “letra” y eso les permite actuar en conformidad con la majestad de su pueblo, no con la de su singular interioridad individual. El Jacobi de Hegel no puede conceptualizar la majestad de la autoridad positiva (o sea, no puede conceptualizar lo infinito en lo finito, lo divino en lo humano, etc.; sólo puede darle a esto expresiones ingeniosas). La ley es, para Jacobi, o bien una institución misteriosa, rodeada de una sacralidad ininteligible, a la que hay que obedecer sin comprender, o bien una cáscara muerta, que merece que el individuo la sojuzgue con la riqueza de su interioridad. La trascendencia

³⁵ GuW 381-382. Trad. cast. (levemente modificada): 128.

³⁶ Sobre la incipiente evaluación positiva, por parte de Hegel, del aspecto legal de la eticidad (que se da justamente hacia la época de la redacción de *Fe y saber*), véase Wolf, W. C., “The Weakness of the Law: The Opposition of Concept and Life in Hegel’s Early Ethics”, en Sembou, E., *The Young Hegel and Religion*, Oxford, Peter Lang, 2017.

del Dios fundador de la sociedad (la trascendencia que, en su secreto inaccesible tras las puertas de la ley, llama a la obediencia) no logra articularse con la subjetividad viva y espontánea. Lo infinito y lo finito quedan separados, como corresponde a una filosofía de la reflexión.

La vida política a la que conducen los principios de Jacobi es totalmente contraria a la que parece proponer. Si del ejemplo de Bulis y Espertias se desprende la imagen de un pueblo lúcido, conocedor de sus leyes y dispuesto a vivir de acuerdo con ellas, de la lectura de Hegel se infiere que un pueblo jacobiano sería un pueblo sumiso y pasivo ante la particularidad de un individuo iluminado. Hegel entiende que las ideas de Jacobi tienen su mejor y más elevada expresión en los *Discursos sobre la religión* de Friedrich Schleiermacher. Aquí no nos interesa analizar si Hegel interpreta bien a Schleiermacher ni si es justa su asimilación al pensamiento de Jacobi. Nos interesa únicamente el hecho de que lo que dice sobre Schleiermacher es también, por hipótesis, lo que tiene para decir de Jacobi. Si bien Schleiermacher eleva la forma de la subjetividad hacia una concepción más objetiva, su “sujeto-objeto de la intuición del universo debe permanecer de nuevo como una singularidad y subjetividad”.³⁷ Al artista religioso, en virtud de su subjetividad enriquecida por la intuición del universo, le corresponde, “en cuanto representante”,

todo el poder y la fuerza ante la comunidad adulta [...] [la cual] actuando como menor de edad, debe tener la intención y la finalidad de dejar actuar en ella la intuición interior de él [el representante] como una virtuosidad de edificación y de entusiasmo. En lugar de anular, o al menos no reconocer, la propiedad subjetiva de la intuición (se le llama idiota al que posee una particularidad), hay que concederle a aquél lo suficiente como para que forme el principio de una comunidad propia, y que de esa manera las pequeñas comunidades y las particularidades se hagan valer al infinito y se multipliquen [...]. A lo cual corresponde muy bien la ilustrada separación de la Iglesia y el Estado [...].³⁸

³⁷ GuW 385. Trad. cast.: 132.

³⁸ GuW 386. Trad. cast.: 132-133.

La filosofía de Jacobi, en su máxima expresión, conduce a un representante que, en lugar de poner la objetividad en el pueblo, lo divide en comunidades fragmentarias en las que prima la subjetividad del virtuoso, haciendo de la comunidad un “menor de edad”. Aquí reaparece, entonces, esa obediencia sin comprensión que Jacobi extrapola de la relación entre los niños y los padres a las relaciones políticas de un pueblo. En lugar de fundar una comunidad, la religión de inspiración jacobiana fragmenta al pueblo en asociaciones parciales. No es la majestad del monarca (es decir, la positividad de una figura política objetiva) la que obliga a captar la sustancialidad de las leyes, sino la majestad de un sujeto (en su idiotez particular) la que supuestamente ha de instaurar la relación entre un grupo de seres humanos y Dios. El único mediador (la única imagen) entre Dios y el individuo es la imagen inmediata de Dios en el individuo virtuoso: es decir, la única mediación posible imposibilita cualquier mediación. Si el Dios vivo se manifiesta en la vida divina del sujeto, no tiene necesidad de manifestarse en el pueblo. Jacobi, con la afirmación del Dios vivo, se niega al momento más racional de la teología cristiana: el momento de la muerte de Dios hecho hombre.³⁹ Así como la creencia de Jacobi, según concluimos arriba, no afirma la existencia de las cosas, sino que rechaza su nulidad, así también la creencia en Dios que propone Jacobi no afirma su existencia, sino que simplemente rechaza que el hombre-Dios muera. Jacobi no quiere matar al Dios vivo dentro del sujeto, no quiere matar al Cristo que cada uno es; pero por eso mismo termina oponiéndose a la configuración política que tanto anhela, la que reconoce un Dios en el origen de la sociedad. Sus principios conducen, en verdad, a la fragmentación religiosa y, por ende, a la disolución del pueblo en asociaciones indiferentes; en fin, a la Ilustración ante la que el mismo Jacobi se horrorizó.

³⁹ El tópico de la muerte de Dios aparece en las líneas finales de *Fe y saber*. Cf. GuW 413-414. Trad. cast.: 164. Como escriben Hans Brockard y Hartmut Buchner en la introducción a la edición crítica de *Fe y saber*, la negación de toda finitud inmóvil se expresa, entre otros lugares de la obra de Hegel, en la muerte del hombre divino que, en la *Fenomenología del espíritu*, configura el tránsito de la religión revelada al saber absoluto. Cf. Brockard, H. / Buchner, H., “Einleitung”, en Hegel, G. W. F., *Jenaer Kritische Schriften (III). Glauben und Wissen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1986, pp. XI-XII.

Bibliografía

- Brockard, H., Buchner, H.; “Einleitung”, en Hegel, G. W. F., *Jenaer Kritische Schriften (III). Glauben und Wissen*, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1986, pp.VII-XIV.
- Hegel, G. W. F., *Fe y saber*, traducción, introducción y notas de V. Serrano, Madrid, Biblioteca Nueva, 2007.
- Jacobi, F. H., *Cartas a Mendelssohn. David Hume. Carta a Fichte*, traducción, introducción y notas por J. L. Villacañas, Madrid, Biblioteca Universal, 1996.
- , “Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn”, en Mendelssohn, M. [et al.], *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección de textos, traducción, introducción y notas de M. J. Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.
- , *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*, Breslau, Gottlieb Löwe, 1785.
- , F. H., *Werke*, edición de Köppen, F., Jacobi, F. H., Roth, F. V., Leipzig, Gerhard Fleischer, 1812-1825, seis tomos.
- Jonkers, P., “F.H. Jacobi, ein ‚Galimathias‘ der spekulativen Vernunft? Einige Bemerkungen zu Hegels Jacobi-Deutung in seinen Jenaer Schriften” en Heidemann, Dietmar/Krijnen, Christian (comp.), *Hegel und die Geschichte der Philosophie*, Darmstadt, WBG, 2007.
- Palermo, S., “«Lo primero de la filosofía es conocer la absoluta nada». *Fe y saber* ante la cuestión del nihilismo”, en *Revista Electrónica de Estudios Hegelianos*, N° 20, año 12 (2015), pp. 50-70.
- Solé, M. J., “Estudio preliminar. La *Polémica del spinozismo*. Antecedentes, desarrollo y consecuencias”, en Mendelssohn, M. [et al.], *El ocaso de la Ilustración. La polémica del spinozismo*, selección

de textos, traducción, introducción y notas de M. J. Solé, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2013.

Wolf, W. Clark, "The Weakness of the Law: The Opposition of Concept and Life in Hegel's Early Ethics", en Sembou, E., *The Young Hegel and Religion*, Oxford, Peter Lang, 2017.