

OPERA MUNDI

BIBLIOTECA UNIVERSAL DEL CÍRCULO DE LECTORES

F. H. Jacobi

—
Cartas a Mendelssohn.
David Hume.
Carta a Fichte



FILOSOFÍA

— COLECCIÓN DIRIGIDA POR EMILIO LLEDÓ —

Se editan aquí, por primera vez en castellano, tres obras que han determinado el rumbo de la filosofía europea contemporánea. La primera, editada en 1785 con el título de *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*, generó la llamada «disputa del panteísmo» y cerró definitivamente el universo de la Ilustración alemana, destruyendo la figura de Mendelssohn, cuestionando el cristianismo de Lessing y provocando la airada reacción de los panteístas, con Herder a la cabeza. Para defender su teoría de la creencia, radicalmente ajena al racionalismo, dos años después, en 1787, el mismo año de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, Jacobi publicó un diálogo al modo pascaliano, en el que, a partir de Hume, defendía que el elemento fundamental de la vida humana es la creencia y la revelación. La influencia fundamental de este *David Hume sobre la creencia, o idealismo y realismo, un diálogo*, sin embargo, hay que buscarla en la última parte del libro, donde tras reivindicar una teoría de la subjetividad como espontaneidad pura, basada en Leibniz, ofrecía la crítica más general e influyente de la filosofía de Kant, que habría de determinar los ensayos sistemáticos de Reinhold y de Fichte. Con el tiempo, en 1799, ya plenamente impuesta esta versión radical del Idealismo, que él mismo impulsara como única posibilidad de supervivencia del sistema de Kant, Jacobi entró en la polémica del ateísmo, reeditando sus viejas tesis sobre Spinoza y aplicándolas de nuevo a la figura de Fichte. Sin embargo, más allá de estas polémicas contra la filosofía racionalista e idealista, Jacobi dibujó los te-

mas contemporáneos de la filosofía de la existencia, identificó el problema del nihilismo, caracterizó el tema de la muerte de Dios y del universo desencantado por la ciencia, y reclamó una nueva forma de conciencia individual que habría de tener su continuidad en Schopenhauer y Kierkegaard.

J.L. Villacañas

Friedrich Jacobi nació el 25 de enero de 1743, en Düsseldorf, en el seno de una familia de ricos comerciantes. Su curiosidad intelectual le llevó a Ginebra, en 1759, donde conoció el pensamiento ilustrado y científico francés. De vuelta a Alemania, se pone al frente del negocio familiar, al tiempo que prueba fortuna con obras literarias en las que canaliza sus observaciones psicológicas sobre las formas de la personalidad burguesa. Al mismo tiempo, estudia la más reciente filosofía alemana, mostrando su insatisfacción respecto de la ideología ilustrada. Influido por la filosofía kantiana precrítica, entregará su vida a la defensa de este postulado, aplicándolo al problema de la ordenación de la vida individual. Todas las polémicas que provocó, y que determinaron profundamente la cultura filosófica alemana, no tienen otra motivación que defender el ansia de la existencia humana por reconocerse en su individualidad y salvarse en un universo ya desencantado por la ciencia. Tras pasar por la administración como consejero del ducado de Jülich-Berg, acabó su vida en 1819, como presidente de la Academia de las Ciencias de Baviera, colmado de reconocimiento por parte del universo político de la Restauración.

BIBLIOTECA UNIVERSAL

FILOSOFÍA

- De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*
Sofistas, *Testimonios y fragmentos*
Filósofos cínicos y cirenaicos, *Antología comentada*
Platón, *La república*
Aristóteles, *Sobre el cielo*
Sexto Empírico, *Esbozos pirrónicos*
Dante Alighieri, *Obras filosóficas*
Erasmus de Rotterdam, *Escritos de crítica religiosa y política*
Giordano Bruno, *Expulsión de la bestia triunfante*
Juan Huarte de San Juan, *Examen de ingenios para las ciencias*
Michel de Montaigne, *Ensayos*
René Descartes, *Discurso del método y otros textos*
Benedictus de Spinoza, *Tratado breve. Tratado teológico-político*
Thomas Hobbes, *Leviatán*
G.W. Leibniz, *Antología*
Pierre Bayle, *Diccionario histórico y crítico*
David Hume, *Diálogos sobre la religión natural y otros textos*
Jean Jacques Rousseau, *Discursos. El contrato social*
Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*
F.H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*
G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia*
W. von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano*
Ludwig Feuerbach, *La esencia del cristianismo*
F. Nietzsche, *Schopenhauer como educador y otros textos*

F. H. JACOBI

Cartas a Mendelssohn y otros textos

Prólogo, traducción y notas
de José Luis Villacañas

CÍRCULO DE LECTORES

Nota preliminar

Al diseñar una Colección de Filosofía de veinticuatro títulos, representativos de un itinerario intelectual de más de dos mil años de duración, somos conscientes de que las lagunas serán inevitables. Hemos llegado finalmente a una selección que creemos permite seguir el curso histórico de la Filosofía a través de momentos culminantes —Platón, Aristóteles, Bruno, Descartes, Hobbes, Spinoza, Leibniz, Hume, Rousseau, Kant, Hegel, Nietzsche— y que en conexión con la esencial interdisciplinaria del saber nos concede la posibilidad de recuperar la filosofía de grandes intelectuales como Dante y Erasmo de Rotterdam, Michel de Montaigne, Pierre Bayle o Wilhelm von Humboldt.

En el momento de seleccionar los títulos correspondientes a la filosofía griega hemos atendido a los distintos campos de la reflexión filosófica. Así, además del necesario volumen dedicado a los pensadores «presocráticos» con su variada y universal curiosidad, el lector hallará la reflexión ético-política y pedagógica en la *República* de Platón, pero también la reflexión cosmológica en el tratado *Sobre el cielo* de Aristóteles, que proporcionó a la cultura occidental la imagen del universo vigente hasta los siglos XVI y XVII.

Hemos querido asimismo hacer un hueco a la aportación española a la Filosofía. El autor y la obra seleccionados (Juan Huarte de San Juan y el *Examen de ingenios para las ciencias*) figuran, nos parece, con pleno derecho a partir de esta concepción interdisciplinar del saber: el *Examen* fue quizá la creación española de *pensamiento* de mayor eco en la Europa de los siglos XVI-XVII.

Nuestra selección ha estado, además, fuertemente condicionada por dos requisitos formales: no recoger sino traducciones acreditadas e incluir sólo textos íntegros. La conjunción de ambos ha excluido muchos textos importantes y se deja sentir

especialmente en el terreno del pensamiento medieval, cuya representación a través de Dante Alighieri pretende ser un reconocimiento mínimo de la enorme riqueza especulativa del periodo.

Finalmente, hemos querido diseñar una colección de Filosofía que no sólo ofrezca autores y textos importantes, sino además ediciones nuevas que susciten también el interés del público formado filosóficamente e incluso del profesional de la filosofía. Así, algunos números de nuestra colección vienen a colmar lagunas de nuestra bibliografía filosófica y han sido confeccionados con el máximo rigor filológico: un volumen dedicado a los Sofistas y otro dedicado a los filósofos Cínicos y Cirenaicos dan fe de ello. El volumen de Sexto Empírico se enriquece con una traducción de la *Vida de Pirrón* de Diógenes Laercio, lo cual permitirá al lector seguir perfectamente equipado nuestros volúmenes de la modernidad que ejemplifican la «crise pyrrhonienne». El volumen de Erasmo por su parte ofrece dos magníficos ejemplos de las hermosas traducciones castellanas del siglo XVI (los *Silenos de Alcibiades*, *La lengua*) y se completa con traducciones nuevas de otras dos muestras (*La guerra es dulce para quienes no la han vivido*, *Julio excluido del reino de los cielos*). En nuestro volumen de Descartes se encontrará también una amplia selección de su correspondencia, hoy por hoy inencontrable en castellano; una antología de opúsculos y tratados leibnizianos ofrece una panorámica de la obra universal del filósofo alemán. Y en la trayectoria escéptico-libertina que desde Montaigne y Giordano Bruno lleva la crítica de la religión a Hume e incluso a Feuerbach te brindamos, amigo lector, la primera traducción castellana de artículos importantísimos del *dictionnaire* de Pierre Bayle. Además, enriquecemos finalmente esta colección con la primera traducción también al castellano de varias obras de F. H. Jacobi, entre ellas las *Cartas a Mendelssohn sobre la doctrina de Spinoza*.

E. Lledó y M. A. Granada

Sumario

Prólogo	II
Noticia bio-bibliográfica	46
Nota sobre la presente edición	52
Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn	55
David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo	291
Carta a Fichte	477
Índice	537

Una entrevista que transformó la cultura alemana

1. *La gloria pasa de largo*

Cuando, allá por los primeros días de julio de 1780, preparaba su equipaje pensando en su próxima visita a un Lessing casi destruido por tantas tragedias, mermado por tantos dolores, cansado por tantas polémicas, serenamente instalado en el horizonte inminente de su muerte, pensando en un Lessing que ensayaba su última escena, tanto más postrera por cuanto que su obra no dejaba herencia alguna, aquel día, Jacobi debió de introducir con mucho cuidado, con mucho esmero, con mucha antelación, una copia del poema «Prometeo» de Goethe. Este magnífico texto, por aquel entonces y por algún tiempo más todavía inédito, constituía la oda central de una pieza de teatro más extensa que jamás vería la luz en su totalidad, y había sido depositado por su autor en la propia mano de Jacobi, en el lejano año 1774, regalado por la generosa confianza de aquella amistad temprana, en un instante de comunicación filosófica real, cuyo origen sólo podemos rastrear si nos remontamos a los tiempos en los que el *Werther* era el espíritu del tiempo y Jacobi buscaba abrirse camino en la literatura con la dudosa colección de cartas de Eduardo Allwill. Sería absurdo evocar estas escenas más allá de este perfil borroso. En el libro XIV de *Poesía y verdad* puede precisar el lector los detalles. Nosotros debemos volver a Jacobi, y al año 1780.

Toda aquella atención, toda aquella diligencia de diplomático —y Jacobi lo era hasta el más escrupuloso límite, y por eso fue capaz de inaugurar una nueva época en la filosofía alemana— bien podía venir exagerada en aquella tirada de su destino. Si hemos de pensar bajo la metafórica de los preparativos de una campaña militar —y esta metafórica

es muy propia de la forma de pensar de Jacobi—, podemos decir que aquella debía ser la batalla definitiva. De ella iba a depender la victoria o el fracaso en lo que a Jacobi más le importaba: su éxito como intelectual, como hombre público, como defensor preclaro de una causa que, sin embargo, no le pertenecía en exclusiva, sino que reunía a muchos tras su bandera.

Antes, siempre se había equivocado. No había triunfado ni en las relaciones con su padre ni en las relaciones con su hermano, un famoso poeta hoy justamente olvidado; ni con Sophie la Roche, a quien amó con todo el fuego de su pasión, dulcificada, desde luego, por aquella palabra mágica de *Empfindsamkeit*, un término que entre nosotros tendría muy poco éxito y que prefiero no traducir para no pecar de sensiblería. Se había equivocado también con Wieland y se había equivocado con Goethe. Como vemos, Jacobi no se andaba por los ramas. Él era grande y sólo se trataba con los grandes. Desde un punto de vista meramente exterior, aquellos fracasos podían ser computados como éxitos. En cierto modo, antes de preparar este último viaje hacia Wolfenbüttel para recoger la herencia de quien moría solo —¿o es que Mendelssohn, el bueno y corto de Mendelssohn, podía ser el continuador de la grande, de la excepcional tarea de Lessing?—, Jacobi se había codeado con lo más prometededor de la cultura alemana, lo que resulta especialmente verdad si recordamos que había leído los tratados metafísicos de Kant, aquellos que el regiomontano escribiera en los primeros años de 1760, verdadera clave de todo el despliegue del sistema crítico. No había dudas, por lo tanto. Jacobi, no Mendelssohn, tenía todo el futuro por delante. Lessing sería el espaldarazo definitivo. Por eso, todo lo relacionado con aquel viaje debió de prepararlo Jacobi con temor y temblor.

Y, sin embargo, siempre se había equivocado. En su fuero interno, desde luego, Jacobi no podía explicarse que la gloria hubiera pasado varias veces tan cerca de él sin tocarle con su gracia. En verdad él no era menos agudo que Wieland, y sin embargo no compartía su olimpo. Cuando lee-

mos la correspondencia que los dos hombres mantuvieron acerca del *Agatón*, las discusiones sobre la evolución del personaje y sus problemas, nos damos cuenta de que la razón siempre estaba de parte del desconocido Jacobi. El mismo Goethe tuvo que reconocer luego, mucho tiempo después, en *Poesía y verdad* y en las anotaciones de los diarios, que Jacobi conocía a Spinoza al dedillo, mientras que él apenas era un aficionado. «Él, que estaba mucho más adelantado que yo en cuanto al pensar filosófico, e incluso en la consideración de Spinoza, esforzóse por encauzar y poner en claro mi oscuro anhelo», confesaba Goethe, con el peso de verdad y objetividad que dejan cuarenta años de distancia. Esto no era poco, naturalmente, pero incluso este reconocimiento no se escribió sin su gramo de amargura. Porque en sus relaciones con los grandes, Jacobi siempre se había equivocado.

No era fácil acertar en una posición tan incómoda para él, tan desigual. Hacia 1774 todos eran famosos, mientras que él, Jacobi, capaz de derrotar a cada uno de ellos en su propio terreno, él, más enamorado que La Roche, más sutil en psicología que Wieland, más conocedor de la ciencia prohibida de Spinoza que Goethe, más agudo en Leibniz que Mendelssohn, él no era sino el muy honorable burgués, hijo de Düsseldorf, el comerciante, consejero y padre de familia Friedrich Heinrich Jacobi. En suma, un diletante para todos. ¡Con qué furia contestó a Mendelssohn cuando éste le tomó por un aficionado, por un aprendiz de filósofo! A los pocos meses de la polémica, el destino demostró de qué lado estaba la pasión, la vida, la autenticidad. Mendelssohn murió en el duelo, Herder salió desprestigiado como filósofo, Goethe maldijo en silencio, pero no pudo intervenir. Y cuando en el escrito *Sobre las cosas divinas* se hizo pública la polémica con Schelling, Goethe se vio atacado en lo más hondo de su pensamiento. Pero calló. Un breve apunte de 1811 nos lo recuerda, mientras nos permite saber que el refugio de su silencio también se lo había regalado Jacobi, pues ese lugar secreto de paz no era otro que la *Ética* de Spinoza. Sólo Kant contestó, resistió y no paró de crecer, hasta

el punto de que Jacobi desistió del ataque frontal y se entregó a otra táctica que finalmente sus discípulos se encargaron de perfeccionar, con Fries a la cabeza, avanzando hacia una *Nueva crítica de la razón pura* donde se hermanaban para siempre los caminos de Jacobi y los del gran hombre de Königsberg. Incluso Hegel lo reconocería finalmente, aunque por otros motivos. Pero lo que dijo suena así: «No admite contestación que la obra de Jacobi y Kant es la de haber puesto fin, no tanto al contenido de la antigua metafísica, cuanto a su modo de conocimiento, y la de haber fundado así la necesidad de una concepción completamente diferente de lo lógico». Era el triunfo soñado del diletante Jacobi, encaramado a la cima de la Academia de las Ciencias de Baviera, situado a la par del filósofo más indiscutible del mundo moderno por obra y gracia del tribunal hegeliano de la historia universal. Entonces se tornó evidente para todos la pasión que había movido a Jacobi desde siempre, con la fría seriedad del que busca salvarse en su obra.

Pero hasta 1780 ninguno de los grandes pudo hacerse cargo de aquella ansia de reconocimiento. De hecho, cuando Jacobi preparaba su aproximación a Lessing, en verdad iniciaba un repliegue, una retirada hacia posiciones de retaguardia. Parecía un paso atrás, una retirada por el camino del pasado, ya que las últimas cosas de Lessing no parecían gustar al nuevo público. Mas desde cierto punto de vista, aquél era también un viaje hacia la cima. Sí, Jacobi retrocedía, pero para enfrentarse no a Wieland, ni a Goethe, ni a Herder, sino a la época entera, a la modernidad al completo. Su camino hacia Wolfenbüttel adquiere entonces el perfil de una excéntrica diseñada para barrer el campo de batalla completo. Lessing, el crítico alemán más importante, que había expresado sus reservas respecto al *Werther*, que había protestado lleno de furia porque el joven personaje muriese con su *Emilia Gallotti* en brazos, quizás podía ser un aliado contra la época. A fin de cuentas, había recibido con palabras de aliento su segundo ensayo narrativo, su segunda *Bildungsroman*, exigiéndole que se centrara en la

continuación de *Woldemar*. El significado de esta exortación resulta evidente para quien conozca las claves internas de la vida de Jacobi. Porque aquélla podía ser una mala novela, pero su idea central era muy clara: la mitología prerromántica del *Werther* debía dejar paso a una comprensión de la subjetividad de corte neoplatónico, en la que los procesos de autoconocimiento quedaran mediados por la *filia*, por la amistad, hasta llegar a dar con el disfrute de la anámnesis de la propia alma. En esta nueva comprensión de las cosas, la única vía de acceso al Yo era mediante un Tú. Y Lessing, que le animaba a seguir por este camino, iba a ser el tú definitivo en el que el yo de Jacobi acabaría transparentándose, ante sí mismo y ante su época.

La vida y la obra de Jacobi, aparentemente mediocres hasta la fecha, al menos gozaba de una coherencia insobornable, lo que no era poco para quien sólo podía crecer apegado a la fibra de acero de su propia existencia. ¿Había hecho Jacobi otra cosa que vivir esta teoría de su *Woldemar*, una y otra vez, con ilusión renovada? En la larga serie de famosos «tú» con los que habían entretejido su juventud, Jacobi había logrado ser alguien y ahora estaba dispuesto a afirmarlo con rotundidad, por mucho que sus interlocutores se hubiesen alejado en las alas de la fama, mientras él aún no había hecho nada digno de su nombre. Esta vez, en el diálogo con el «tú» de Lessing, en el que por fin pondría en juego todo su saber, la gloria no pasaría de largo. De ahí el esmero, la atención que puso Jacobi en su equipaje; como un buen general de estado mayor, preparó al detalle el orden del día de la entrevista. Y por eso no pudo olvidar el poema «Prometeo» de Goethe.

2. *La autoafirmación moderna y la apologética cristiana*

¿Por qué era tan importante este poema? Esta pregunta, como puede suponer el lector que haya mantenido un mínimo contacto con la grandeza de estos versos (que hallará traducidos en las páginas 243-244 de este libro) permite res-

puestas a muchos niveles. Mas nosotros no queremos dar con nuestra flecha en la puerta, sino en el blanco. Diremos, por tanto, que en el «Prometeo» de Goethe se da cita una nueva oleada de la *ratio* moderna. En estas decenas de versos asistimos a una concentrada y sutil reedición del conflicto entre los clásicos y los modernos, del que estalla, desde luego, una nueva vida, un nuevo entusiasmo, una nueva chispa de la que prende la cultura idealista entera. Por eso este poema, que integra la forma regia de la autoconciencia histórica, es muy relevante para definir la posición de Jacobi ante la modernidad. Sólo porque en estas páginas se verificaba la revitalización de los procesos de autoafirmación del hombre moderno, Jacobi pudo perfilar su gesto reactivo y retomar la espada de la apologética cristiana, que Pascal había esgrimido contra la primera oleada de racionalismo cartesiano.

Pero este poema es también algo más. Por ejemplo, integra además la forma con la que el espíritu alemán se habría de autoidentificar frente a la cultura romántica, esto es, frente a las categorías del clasicismo francés, que al fin y al cabo había pactado con un Júpiter de muchas caras: con el Dios-resorte que movía el mecanismo del universo reducido a extensión y movimiento, con el Dios-resorte que movía el complejo mecanismo estatal, con el Dios-resorte que reprimía el mecanismo de la pasión individual. El Dios de la metafísica, de la política, de la tragedia del clasicismo, todo esto era denunciado también en el «Prometeo». A contraluz, una nueva modernidad vitalista se anuncia desde Alemania, y por eso era preciso reivindicar a Leibniz. Pero, al fin y al cabo, ese vitalismo implicaba una metafísica panteísta que, reeditando las corrientes brunianas y libertinas renacentistas, debía también enfrentarse al cristianismo. Aquí vio claro Jacobi, y aquí, en esta batalla, encontró un sentido para su vida. Y el papel que le abrió los ojos en 1774, ahora, en los primeros días de julio de 1780, mientras Kant acababa la *Crítica de la razón pura*, debía introducirlo en su equipaje, llevarlo ante Lessing y exclamar que, con la reedición de aquel mito, el cristianismo estaba de nuevo en peligro.

Que era otra época, y que Jacobi tenía razón, podemos apreciarlo por dos síntomas. En la gran polémica anterior sobre los antiguos y los modernos, en el *Laocoonte*, de Lessing, se encuentra una interpretación de Medea, de Filoctetes, de Helena y de Hércules, pero no se encontrará una referencia a Prometeo. La estética francesa, claramente racionalista, prefería a Eurípides, mientras el neoclasicismo alemán prefería a Sófocles. Esquilo no estaba en perspectiva, ni para unos ni para otros, salvo secretamente para el más grande de *Les Lumières*, Diderot, según nos informa R. Trousson en su *Le thème de Prométhée dans la littérature européenne*, 1 (Ginebra, 1964, p. 233). Pero si se quiere saber lo que pensaban los demás franceses acerca de la obra esquilea dedicada al titán, habrá que escuchar expresiones como *monstrueux, pièce barbare, poème sans ordre, sans action, sans objet*. Algunas de estas palabras proceden de Voltaire. Otras, todavía en la época de Constant y Stäel, son mucho más claras: «Es una tragedia de origen bárbaro y, por lo tanto, extraña a Grecia». Y sin embargo, la nueva juventud del *Sturm*, como observó Kerényi, hará de este mito su preferido, para dar vida a sus ansias de autenticidad, de empuje, de libertad, de ruptura. Y no es que Jacobi no conociese esas ansias, ni las hubiese compartido. Podemos decir que las entendía demasiado bien. Y por eso eran su mayor peligro.

Cuando abrimos la carpeta de Jacobi, resuena ante nosotros un verso directo, franco, brutal, adolescente. Quien lo ha escrito tiene en cuenta a su padre, a todos los padres, simbólicos y reales, naturales y culturales, religiosos y políticos. Si nos fijamos en el último verso, en la última palabra, en ese *Ich* que tanto destino debía albergar en el Idealismo alemán, comprendemos que se trata de un poema sobre la autoafirmación del sujeto. Este combate debía resonar en la mente de Jacobi como lo más cercano y propio. En 1774 él también venía de esas luchas. Goethe reconoció en él a un camarada y por eso le dio a leer el poema, como dos muchachos unidos por la misma resistencia ante los estrechos burgueses de las ciudades que bañan las orillas del Rin. Y, sin embargo, la complicidad de 1774 se torna denuncia

en 1780. El viejo impulso rebelde hacia la autoafirmación ha encontrado en Jacobi el camino socialmente respetable de una *defensa fidei*. No se trata de una convencional repetición de la tradición, desde luego. Cuando un genuino luterano —y Jacobi lo era— emprende una *defensa fidei*, puede pasar cualquier cosa. De hecho, en él se da un espíritu cristiano formidable, tremendo, en la línea de Pascal, forjado en la química secreta, dolorida, de las obsesiones que acarician la nada, la muerte, la eternidad. Como Pascal, también Jacobi gritará que la libertad en este mundo sólo se halla en la muerte. Y sin embargo, Jacobi no lleva ningún papel cosido en el abrigo que le recuerde su fe. Entre sus palabras se escucha con frecuencia la de obediencia, pero su mansión de Pempelfort no es la abadía de Port-Royal. Jacobi sólo se obedece a sí mismo. De hecho, en toda su producción resuena por doquier ese *Ich* con el que acaba el poema de Goethe. Pero en su caso es un *Ich* que busca un Tú, y que sólo lo encuentra en la utopía de Dios, de un Dios que tampoco es Zeus, pero que tiene un rostro antiguo.

Mas también, en estas páginas, como en un jeroglífico privado, de repente se nos presenta, bajo el nombre de Prometeo, la otra obsesión, crecida en los años de formación, ya definitivamente elevada a hilo conductor de su vida, a destino personal: la obsesión de Spinoza. Éstos son los dos tópicos sobre los que se construye la cultura alemana contemporánea hasta Nietzsche, y para comprobarlo remito al lector a la obra de Fabio Turato, *Prometeo in Germania* (Florenca, Olschki, 1988). Los dos nombres, Prometeo y Spinoza, los echó a rodar Jacobi en la campaña que preparó meticulosamente cuando visitó a Lessing. ¿Se puede querer un éxito más rotundo? Podemos ahorrarnos la respuesta a esta pregunta, por lo demás obvia. En todo caso, podemos querer más claridad. Comprender aquello que vincula ambas obsesiones, el tejido que une esta escena, y que la transforma en el germen de la cultura filosófica alemana.

Ciertamente, el héroe del poema es testigo, como Spinoza, del abandono de los conceptos tradicionales de la divinidad, que llegaban al siglo XVIII agotados por la componenda per-

manente con las exigencias del Dios de los filósofos. Pero no es sólo esto. Prometeo, y no Cristo, se eleva como el nuevo héroe, y con él se ha disuelto la ambigüedad de las últimas palabras del Crucificado, dejando en el aire sólo su parte de blasfemia. Esto es igualmente evidente, pero tampoco nos basta. Entendemos, claro está, las implicaciones artísticas, políticas, personales, de este gesto de rebelión del titán, y comprendemos que la nueva consigna no sea la de obediencia, sino la de libertad. No olvidamos que la figura de Zeus era la clave de la representación política del aristocrático clasicismo francés, y que hasta el mismo Napoleón usará de esta iconología en la representación oficial de su imperio, frente al democratismo burgués que desde el principio, desde Protágoras por lo menos, había tenido en cuenta la figura sufriente del titán desvalido ante el poder de Zeus. También Spinoza había pensado la democracia europea como antes nadie lo hiciera. Pero todos estos detalles no calan en lo más profundo de la relación entre los versos de Prometeo y la figura de Spinoza.

3. *Retórica moderna y poesía*

Para penetrar hasta el fondo de este vínculo entre las dos figuras, debemos dar un pequeño rodeo y comprender antes lo que se cumple en el poema de Goethe. Pues para el que esto escribe, «Prometeo» no es sino la culminación de la retórica moderna en la poesía moderna, el final de un proceso que no está exento de ambigüedad. El pasaje más fulgurante y más germinal de esta retórica moderna se encuentra en Erasmo de Rotterdam, en la carta a John Sixtin de noviembre de 1499 que hace referencia a una polémica con John Colbert. Este pasaje ha sido invocado y analizado por Hans Blumenberg en su importante estudio *Arbeit am Mythos*. Por mi parte, voy a permitirme una pequeña variación complementaria sobre este momento inicial, porque tiene una relación directa con el poema de Goethe. La escena nos lleva al Génesis, un lugar central para toda la filosofía eu-

ropea. En la reelaboración del relato que organiza Erasmo, Caín y Abel eligen sus destinos. Abel confía sólo en los dones de Dios y camina por la tierra errando con sus rebaños. No se demora en sitio alguno y siempre obtiene lo necesario. Parece exiliado de todos los lugares, pero en todos ellos encuentra un paraíso provisional. Caín confía en su técnica, en su trabajo, y no en la bondad de la creación, y por eso aspira a mejorar la tierra. Sin embargo, a pesar de su industria, Caín siempre aparece atormentado por el hambre y la inquietud ante el futuro. Entonces, dispuesto a asegurarse frente a todo riesgo y a curarse de su inquietud, recuerda la vieja historia paterna de la existencia del paraíso. Así, Erasmo explica cómo el relato sagrado ha sido salvado, recordado, contado. La inquietud de Caín aviva su nostalgia infantil y ésta le hace regresar a la puerta del paraíso que él no conoció.

La tremenda ironía de Erasmo, que se ha situado frente a las puertas de la modernidad abiertas de par en par y sin embargo ha decidido voluntariamente quedarse en el umbral, nos sugiere que la historia de Caín se hunde en la tragedia por su pretensión de resolver la angustia que produce la técnica con otro mal aún peor. La retórica y su mentira, que ése es el nuevo mal, en lugar de reconocer el dolor real que sufre el hombre técnico, oculta la ansiedad producida por el trabajo. Según el relato de Erasmo, la nueva escena tiene lugar entre Caín y el ángel que cuida la frontera del paraíso, cuya misión consiste en impedir que el hombre pueda volver a la antigua morada de sus padres. Así, Caín se acerca al vigilante, no mudo y tímido, como el campesino de Kafka ante el guardián de la ley, sino como el viejo narrador de historias, con la astucia de Ulises, triunfante, seguro de su palabra. Y dice, invirtiendo con su relato la realidad, que él, quien vigila, el ángel, es el prisionero del paraíso, y que Caín, el maldito, el perseguido, es libre. Pues, en efecto, el hombre puede caminar sobre la faz de la ancha tierra, mientras que él, todo un ángel, debe permanecer allí, en los umbrales, sin disfrutar de las realidades de dentro ni de las de fuera, en terreno de nadie, como los perros en las casas de sus amos, atados a las duras argollas, frente a la propiedad

que deben custodiar. Por eso haría bien el ángel en convertirse en su compañero y cómplice, en amigo del hombre, y viajar con él a través de la tierra para conocer su belleza y esplendor. Vemos así cómo Erasmo explica lo que el mito griego dejaba en el aire: el motivo por el que Prometeo auxilia al hombre. Pero también vemos cómo de ese auxilio, fundado en el engaño y la retórica, no puede surgir nada bueno. Cuando Caín explicita el trato, ya podemos anticipar también el final. Para que la morada del nuevo género humano sea totalmente perfecta, para que la tierra entera se convierta en un genuino paraíso, frente al cual el de Dios no sería sino un islote estrecho y mezquino, el ángel debe colaborar con un mínimo esfuerzo. El ángel, seducido, escuchará al hombre y le dará lo que éste pide: las semillas de los árboles del paraíso originario, para que Caín pueda realizar, en los años de su maldición, el sueño perdido de su felicidad.

Erasmo denuncia aquí las ilusiones modernas derivadas del descubrimiento de América, provocadas por la potencia de la retórica y por el pecado de la *curiositas*, que a la vuelta de unos años fundará la nueva ciencia. De esta manera, ya en los albores de la modernidad, escuchamos la denuncia de una imitación de Dios impulsada por un ser maldito, que amontona inútilmente saberes técnicos con los que cubrir recíprocamente los males que esos mismos saberes producen. No podemos desplegar el problema de hasta qué punto la técnica siempre necesita de la retórica para imponerse socialmente y devenir lo que es: ilusión de poder. Lo que nos interesa es que el poema que Jacobi llevó ante Lessing es el heredero de esta retórica, y Prometeo, el nuevo rostro de aquel ángel, amigo de Caín. Sin embargo, la diferencia entre el poema de Goethe y el sutilísimo ejercicio de Erasmo reside en que el primero ha soltado todo el lastre de ironía y de ambigüedad, que colma el segundo de refinada intención. El Goethe maduro lo descubrirá y en el *Fausto* se reconciliará con el espíritu erasmista. Pero, mientras tanto, Goethe poetiza, es decir, siente y narra la vida, la historia personal, la pasión que el pudoroso Erasmo no deseaba de-

cir, sino ocultar. De hecho, Goethe se apropia de los personajes mitológicos y los revive directamente, usurpa su carne y su sangre, y eso es la poesía, la extraña poesía moderna de la subjetividad. Una retórica sin distancias, cercenada en su complejidad, dominada por la pasión, diseñada para la identificación, no para la ironía, se abre camino en esta poesía que deja al artista y al lector sin defensas frente a su propio sentimentalismo. En todo caso, en los versos no hay duda: la retórica del poema llama a la subversión del orden establecido, seduce al que escucha y reproduce en él la mentira que cuenta. Nunca el relato inventado por Erasmo seduce a Erasmo ni a su lector. Antes bien, el objetivo final es la desilusión frente a la inclinación natural que se admira de la técnica. El poema de Goethe elimina todas las reservas en quien lo escucha, y ante todo en el que lo produce. El engañador es aquí engañado, el seductor seducido. Goethe, a diferencia de Erasmo —un escéptico sabio y descreído—, cree en el gesto del titán. La pasión del personaje prende en la fuerza de la poesía, por él mismo reconocida como la religión de la juventud, en aquella máxima que se puede leer en la edición de Hamburgo de su obra, en la página 377 del tomo XII. Mas lo que Prometeo dice a Zeus es pura retórica, y además, en el fondo, exactamente la misma que Cain empleó ante el arcángel:

¡Nada más pobre bajo el sol conozco
que vosotros, oh dioses!
Apenas alimentáis,
con impuestos de ofrendas
y el humo de preces,
vuestra majestad,
y pasaríais hambre,
si no hubiera niños y mendigos
locos llenos de esperanza.

Luego, el poeta pasa a despreciar la suerte de Zeus, siempre dormitando, aburrido, lejano. Igual que Caín, Prometeo reivindica la tierra sencilla, arcádica, con la que la prole de los

titanes está siempre vinculada; igual que Caín, su conclusión frente al más poderoso implica una peculiar inversión del orden de los valores. «Tú me envidias», dice el titán, desviándose del universal deseo de los hombres de envidiar a los dioses. Es verdad que el poeta parece que no se hace ilusiones: lo que florece en la tierra no es un paraíso. Más bien denota pobreza: una cabaña, un hogar, llantos y sufrimientos de los hombres. Pero, con todo, sólo con ello tiene el hombre más que los bienes ilusos de los dioses, humo de sacrificios de infantes y locos.

Y sin embargo, el poema también se engaña. Muy sutilmente, pero lo hace. Prometeo habla en voz alta, y narra cómo siempre obtuvo el silencio de los dioses ante sus dolores. Mas ahora, cuando no tiene necesidad de hablar, cuando ha descubierto que de hecho está solo, que siempre lo estuvo, el titán habla más alto que nunca. Demasiado claro se ve entonces que ésta es la canción del solitario que grita para espantar su miedo en un universo que se ha quedado sin dioses, maldiciendo a un fantasma al que por lo menos puede hablar, ante quien la soledad perece y se transforma, por el arte de la retórica, en autoafirmación. Está solo, obligatoriamente solo, en todo el cosmos infinito, como lo estuvo Pascal. Y, sin embargo, la retórica le hace ver las cosas como si su soledad fuese una elección. Quizás todo lo que se ha dicho con sentido de la muerte de Dios puede desprenderse de esta oda, pues es verdad que los hombres preferimos hablar de los muertos antes que vivir definitivamente sin ellos. Pero al creerse su propia retórica, el poeta no descubre su propia ficción. Cuando era niño, dice el poeta al Dios, yo te hablaba. Ahora repite el hablar y por eso confiesa que no dejó de serlo, por mucho que presuma asegurando que él ocupará el lugar del viejo Dios. En todo caso, lo evidente, que el hombre sólo se habla a sí mismo, que así se da ánimos, que así se quita el miedo, no queda dicho. Pero ni la retórica que reelabora el mito, ni la poesía que lo recrea, son las únicas formas que el hombre ha inventado para diluir el terror arcaico ante la realidad. Cuando Lessing dijo a Jacobi que no le extrañaba el poema, de

hecho tenía razón. Él, el filósofo, como antes el retórico y el poeta, también había luchado contra este Dios aburrido, dormitando siempre, que jamás escucha la queja del hombre. Pero, al hacerlo, tuvo que reconocer que renovaba el gesto de la filosofía tal y como se había encarnado ejemplarmente en Spinoza.

Prometeo es un Dios de libertad en la medida en que es un Dios de soledad. Por ambas facetas, su mito es el mito del hombre. Esto lo sabía cualquiera en aquel tiempo. Hasta un joven de dieciocho años podía escribir: «Prometeo, que quiso elevar a una perfección casi divina a la especie que él mismo había creado, atado a la roca sufrió todos los males que tenía que sufrir su especie, en tanto que había hecho un hueco en su pecho al deseo de libertad y conocimiento cada vez mayores. En su persona, atado a la roca, representa a todo el género humano. El águila que destrozaba sus entrañas, siempre regeneradas, es la imagen de la eterna inquietud y del apetito continuo por las cosas elevadas que atormenta a los mortales». Hay aquí desde luego más experiencia que en el instante poético de Goethe, justo porque hay distanciamiento y objetividad. El relato de la modernidad siempre viene reproducido con más detalles por la filosofía que por la poesía. Goethe sabía de dolores, pero no conocía su origen. Schelling, este joven de dieciocho años, quizás recuerda que entre las semillas que el arcángel robó para el maldito Caín también estaba la del árbol de la ciencia. De esta forma, reproduciendo el paraíso más de lo que quisiera, el hombre acaba reproduciendo también la maldición originaria por comer del mismo árbol que Adán. Ésa es la genealogía del dolor de las entrañas del hombre, su inquietud siempre insatisfecha, sin cura. Cuando Fausto coma del árbol de la ciencia y sepa de su amargura, obtendrá la verdadera autoconciencia de que el mito fundacional de la modernidad no es sino este Prometeo cristiano que redescubre la acción tras el fracaso del ansia de ciencia. De todo este complejo mitológico, sin embargo, Jacobi sólo se atenderá tozudamente a un gesto: es preciso acabar con la lujuriosa Eva, es preciso acabar con la ciencia y su retórica se-

ductora, que destruye la magia del mundo y nos impide creer en el mito cristiano, en el mito platónico del alma inmortal.

4. *Una filosofía para una poética*

Ahora podemos ir a lo principal. En el poema se nos cuenta un mito de la libertad y de la autoafirmación del hombre. Y, sin embargo, ¿qué tenía que ver todo esto con Spinoza, la otra obsesión de Jacobi y de Goethe, siendo como era el holandés un héroe de la necesidad, el destructor de las causas finales, el más que dudoso defensor del *fatum*? ¿Cómo ambas cosas a la vez, *Prometeo* y *Spinoza*? Cuando Lessing le confirmó, con naturalidad y sencillez, la afinidad electiva de estas dos figuras, Jacobi, tras la sorpresa inicial, debió de sentirse finalmente recompensado. Lessing también participaba del mal, y con ello le dejaba claro hasta qué punto el mal era profundo. Mas ¿qué veían los dos hombres, Lessing y Goethe, en aquella unión? ¿Qué impulsaba a los dos hombres más importantes de Alemania a repetir cada uno a su manera el airado gesto de *Prometeo* y la bendita parsimonia de *Spinoza*?

Podría bastar con recordar que el poder supremo en el mito de *Prometeo* era el destino. Goethe, que no conoce la interpretación posterior, acertada, según la cual la obra de Esquilo prepara la reconciliación entre dioses y hombres, entre Zeus, el Titán y la especie humana, hace eterno el enfrentamiento en la medida en que sería infame reconciliarse con un dios inferior y vengativo. La autoafirmación humana, con su rebelión implícita, sólo firma la paz con el destino, con la necesidad. «Cumplíame más bien representar ese esfuerzo apacible, plástico, que todo lo aguanta, que acata el poder superior, pero osa al mismo tiempo enfrentarse a él», dirá Goethe de su pieza. El Schelling de las *Cartas sobre dogmatismo y criticismo* extraerá las consecuencias de la tragedia moderna: no hay reconciliación, sino afirmación de la libertad en un gesto que necesariamente coincide con la destrucción y la muerte. Goethe, sin

embargo, elimina la puerta a la tragedia clásica desde el momento en que sólo reconoce un nuevo Señor: el tiempo todopoderoso y el destino eterno. Éste es quien vence la soberbia de los titanes, supera el caos originario y forma todos los seres.

Ahora vemos que el poeta ha cambiado su modelo: no imita al Dios arbitrario, sino al destino; no a la ley impuesta, sino al tiempo; no al orden que se reproduce indefinidamente, sino al orden que experimenta el caos para volver a ser genuinamente creador. A ese nuevo Dios habla el poema, y de ese Dios el poeta dice ser imagen y crear seres que son a su vez sus iguales, en una doble mimesis que ya Platón apuntara. No hay aquí dualidad. El gran poder del destino forja con necesidad, como Prometeo, primero, y como el hombre, después. En todos los niveles se reproduce la figura del artista. Actuar, ahora, no es sino obedecer la necesidad formadora en nosotros. La ontología de la *ποίησις* ofrece una categoría universal para la comprensión de este nuevo mundo que se entrega a la técnica sin las cautelas erasmianas. La conciencia es posterior a la pasión creadora, genial, artística, tanto en el hombre como en el universo entero. La *natura naturans*, sin conciencia ni voluntad, sin fines ni intenciones, siguiendo el ímpetu natural de su ser, es anterior a la obra, a la *natura naturata*.

Así que Prometeo y Spinoza, después de todo, se unían en una imagen del cosmos que evolucionaba necesariamente desde el caos a la forma, desde el impulso a la conciencia, dominado por el tiempo eterno, sin principio ni fin, en devenir eterno, y donde sólo otros hombres eran puntos de referencia para los hombres. En este devenir eterno, en el que una sustancia infinita produce un efecto infinito, en este universo fundamentalmente bruniano, no hay ningún Yo ni ningún Tú sustancial, y menos todavía un Dios especialmente reducido a historia para el hombre. Como Pascal había sentido pavor ante este universo infinito en el que no se abría ningún lugar especial o privilegiado para el hombre, Jacobi sufre sus experiencias nihilistas perdido en este devenir eterno, sin contacto inmediato con la sustancia infinita,

sin principio ni fin, sin salvación personal, en un indefinido rodar de figuraciones individuales cuya autoconciencia y ansia de eternidad no son sino ilusión. Con ello, el paso desde Goethe a Nietzsche estaba apuntado, y Jacobi supo verlo, con esa denuncia del caos que siempre retorna, como retornan las categorías estoicas que subyacen al mundo moderno. Pues, en efecto, cuando en la máxima 52 de la serie *Religión y cristianismo*, Goethe dice: «Sólo hay dos religiones verdaderas. La una reconoce y reza ante lo sagrado completamente informe, que vive en nosotros y alrededor de nosotros; la otra reconoce y reza ante lo sagrado en la forma más bella. Todo lo que queda en medio es idolatría», no sólo reinterpreta la diferencia entre *natura naturans* y *natura naturata*, no sólo diseña la dualidad de lo dionisiaco y lo apolíneo, sino que sobre todo muestra hasta qué punto la filosofía retira el espacio al cristianismo, dejándole sólo el lugar de la idolatría. El objetivo de Bruno parecía, por fin, realizarse.

Jacobi no tenía que leer esta máxima para saber qué se jugaba en el envite. De hecho, si hubo un hombre con memoria en este asunto, éste fue él. Detrás de este fuego creador, de esta religión panteísta y estética, detrás de este furor heroico, Jacobi sabía que ardía la hoguera de Bruno y que de nuevo se trataba de expulsar a la Bestia triunfante. Pero el problema real de Goethe y de Spinoza no tenía nada que ver con ninguna cuestión de categorías. Filosóficamente, para él todo estaba claro: se trataba de un sistema del saber que venía luchando contra el cristianismo desde el principio, unas veces hostigándolo desde fuera, otras veces pervirtiéndolo desde dentro, pero siempre amenazándolo. Se trataba en suma de la filosofía. La cuestión más inquietante para Jacobi, sin embargo, tenía una dimensión existencial y le ofrecía el enigma de una reconciliación, de una paz, de una bienaventuranza entregada por la filosofía, que rechazaba los beneficios del cristianismo. ¿Cómo era posible la salvación en la filosofía? Éste era el problema que llevaba ante Lessing. En este devenir angustioso, del caos al caos, para renovar una y otra vez las energías creadoras y poéticas,

¿cómo era posible la reconciliación y la felicidad de Goethe? Tras conocer los estratos terribles de esta visión del mundo, ¿cómo seguir anclado, incluso en la víspera de la muerte, como el propio Lessing, en este spinozismo?

En el horizonte se abría un nuevo tipo de hombre, que traía en la ola del tiempo y de la historia una reedición de la complejidad renacentista. En este sentido, lo más peligroso de la respuesta reactiva, tradicional, obsesiva, de Jacobi resultó su incapacidad para comprender lo nuevo. Sin duda, muy nuevo era que alguien pudiera decir sin parpadear: «Somos panteístas como investigadores de la naturaleza; poetizando somos politeístas; moralmente, somos monoteístas», como había dicho Goethe en su máxima 49. Jacobi nunca quiso habitar en un mundo tan complejo. Meticuloso en su apreciación de la naturaleza, cristiano en todo lo demás, su mayor problema fue dotar de coherencia la nueva centralidad de la noción de vida con la vieja visión del cristianismo. Por eso trató de impedir que la categoría de Vida, electivamente afín con el panteísmo, capaz de vincular a todas las criaturas en el sentimiento gozoso de su ser, generara un nuevo paganismo, en cuyo seno el sentimiento de la individualidad se apagara frente al desbordamiento y la ebriedad de la unidad sentida de la vida. Esa felicidad disolvente, báquica, no era un misterio, desde luego, porque caía bajo la vieja categoría del entusiasmo y la superstición.

Lo misterioso era que su antídoto fuese la alegría pausada de la contemplación de los sucesos según la mirada de la eternidad, que había disfrutado Spinoza, y que ahora resultaba convertida por obra de Goethe en forma poética, en la que el yo cerrado y eterno del cristianismo perdía su obsesión por la mónada y por su destino. Lo misterioso no era la experiencia pasional de los nuevos panteístas, como no lo era el exceso de Bruno, sino el conjunto de representaciones filosóficas en las que éstos se apoyaban, el aparato conceptual en el que apagaban sus inquietudes, ese montaje de ilusiones en el que los conceptos se transformaban en realidades y eran más creídos que la propia exigencia de eternidad que cada hombre llevaba en su pecho. Que Spinoza hablara

de *beatitudo* y que Goethe cantara en poemas llenos de gozo, sin un rastro de dolor, de tristeza, de melancolía por la muerte que se acercaba inminente, al galope, atravesando galaxias infinitas, pero dando de lleno, certera en el blanco, arruinando la escasa vida de un hombre, este hecho, incomprendible para Jacobi, debía ser explicado. Y la sorpresa de Jacobi fue que, cuando había mostrado todos los folios al viejo Lessing, éste, con toda tranquilidad, le dijo: «Yo también soy de éstos, Jacobi; también ésta, ahora, en la víspera de mi muerte, es mi fe».

5. Breve «excursus» sobre el inclasificable Kant

Y Jacobi no lo entendió, pero desde aquel momento supo que la cosa era mucho más grave, y que debía hacer de este problema su batalla. Fue cuestión de tiempo que todo estallara en el gran escándalo de las *Cartas*. Porque Jacobi había buscado en Lessing, en el cristiano Lessing, la solución de ese enigma de la felicidad de los ateos, por mucho que ellos se llamasen panteístas. Y Lessing no sólo no disolvió el enigma ante él, sino que se pasó al enemigo. Así que, finalmente, en la excéntrica que debía barrer la época, debía incluirse también la batalla por Lessing. No contra Lessing, desde luego. Lo que en la víspera del viaje de 1780 se presumía como una complicidad no se cumplió, pero se transformó en algo de hecho mucho más útil. Lessing iba a ser su testigo de cargo. Kant escribía por esta época una *Crítica* en la que la razón era a su vez el juez y el acusado; el defensor y su testigo: ella instruía el proceso y se interrogaba a sí misma. Jacobi se empleó a fondo en otro juicio, mucho más sumario, aunque no contaba con lo que sucedía en el lejano Königsberg. Kant se proponía entregar a la razón una constitución civil, un territorio, un Estado, una paz republicana en la que legislaba el mismo sujeto que obedecía. Jacobi, desde otro concepto de soberanía, realizó también el juicio contra la razón, mas su tribunal era el de la antigua fe.

Cuando el diplomático Jacobi presentó sus conclusiones, integrando su dudosa interpretación del discutible testimonio de Lessing, pudo decirlo más alto, pero no más claro:

- I. Spinozismo es ateísmo.
- II. La filosofía cabalística, en tanto que *filosofía*, no es otra cosa que spinozismo *larvado* o *encubierto*.
- III. La filosofía leibniziano-wolffiana no es menos fatalista que la de Spinoza y conduce al investigador consecuentemente al principio fundamental de la misma.
- IV. Cualquier método de demostración lleva al fatalismo.
- V. Podemos demostrar semejanzas —*concordancias, verdades necesariamente condicionadas*— progresando a través de proposiciones idénticas. Cada demostración presupone siempre algo ya demostrado, cuyo principio es la revelación.
- VI. El elemento de todo conocimiento y actuación humana es la creencia.

Y, sin embargo, Kant salió a la palestra con una filosofía que no caía claramente en este veredicto, una filosofía que integraba otra retórica y otra poética, demasiado sutiles como para que Jacobi pudiera descubrirlas, pero que sin embargo tampoco se entregaba a las viejas formas de religión. Hasta qué punto podía horrorizar a Kant aquel resumen de conclusiones, presentado por Jacobi, puede suponerse, más que comprobarse, ya en la segunda página de su escrito *Qué significa orientarse en el pensamiento*. Su tono, a pesar de que Jacobi había querido sugerir que el spinozismo era un antecedente de la filosofía crítica, fue tranquilo, pero no conciliador. En una discreta nota a pie de página, la penúltima del pequeño escrito, protestó con suavidad y energía, y con la misma suavidad demostró que había una noción de creencia racional, descrita en el propio sistema de los principios racionales, que servía de patrón y fundamento de juicio respecto de toda otra creencia, revelación y autoridad. Repitió brevemente el núcleo de su doctrina: que la razón no puede someterse a ninguna otra ley que la que ella misma se da, pero que desde luego legisla sobre una materia y una realidad

cuya existencia no domina, sino sólo descifra. Llamó a la actitud contraria con el nombre común de superstición y fanatismo y definió como única incredulidad fatal aquella voluntad que se desvincula de las propias necesidades de la razón práctica, tanto ética como política. Pero Kant no era hombre de polémicas y siguió su camino. Jacobi volvería a la carga en *David Hume*, mas Kant ya no contestaría. De hecho, en el Apéndice a este diálogo, Jacobi forzó una estrategia peligrosa, profética. Era verdad: Kant no era Spinoza, pero únicamente porque Kant no era coherente, ni su filosofía era sistemática, ni monista. Aquí Jacobi no fue honesto. Contó lo que le debía a Kant, mostró que de él había aprendido la tesis de la prioridad de la existencia sobre la lógica, de la estética sobre la analítica, de la sensibilidad sobre los conceptos, pero no quiso reconocer que Kant abría un camino nuevo, diferente de toda la filosofía moderna, que no podía entrar en su veredicto final, sumario y dogmático. Desde ese momento, Jacobi sólo tuvo una obsesión: verificar su hipótesis, forzar a la filosofía kantiana para que adaptase la forma del sistema spinozista, aunque fuera invertido. Entonces, el listado de los seis puntos del auto de fe caería sobre ella.

6. El filósofo del «Fausto»

Hubo alguien que escuchó y se atrevió a emprender el camino hacia el que señalaba Jacobi, y, como siempre, lo hizo porque aquel paso era culturalmente verosímil. Desde que este hombre dio su paso, la polémica del panteísmo, dirigida contra Spinoza y los spinozistas, estaba condenada a transformarse en la posterior polémica del ateísmo. De hecho, la única diferencia era que el juicio sumario en seis puntos ya no tenía como objeto a un difunto y lejano filósofo maldito, sino a un contemporáneo, un catedrático de filosofía, un funcionario del Estado. Fichte no podía quejarse de Jacobi. A fin de cuentas, la cosa estaba clara desde 1785. Jacobi no hacía sino repetir su vieja obsesión. Y sin embargo, Fichte tenía más razón para quejarse de que Goe-

the le abandonara en aquel trance. Pues su sistema de la acción, su spinozismo, todo lo que era motivo de escándalo para Jacobi, Fichte lo podía encontrar en Goethe, en su «Prometeo», en su *Fausto*. Aquel *Ich* con el que acababa su oda, Fichte lo había recogido y lo había puesto al principio de su sistema. Al fin y al cabo, Jacobi había llamado también a Goethe, y al publicar ese poema le había denunciado ante todos. Y ahora, cuando catorce años después lanzaba la misma denuncia también contra Fichte, resultaba que Goethe, el antiguo atacado, se pasaba al bando del acusador.

Era fácil comprender la diferencia, pero aquí sólo podemos apuntarla. Al fin y al cabo, en medio había tenido lugar la Revolución francesa, y con ello todas las polémicas culturales y filosóficas obtenían una relevancia inaudita. Pero lo que no podía discutirse era que si Fichte dio aquel paso por la senda de reformar la filosofía kantiana y llevarla a la coherencia consigo misma, fue porque Jacobi fue dejando pistas en sus obras, pistas con las que perfilaba a su enemigo, y que Fichte asumió como propias. Al fin y al cabo, los enemigos de Jacobi eran tan grandes e importantes que resultaba difícil entender por qué nadie daba ese paso. De lo que se trataba era de impulsar y construir la filosofía que esperaba la época, de impedir que la causa de la filosofía quedara sin representante, tras los intentos frustrados de Herder y de Mendelssohn. Y aquí, en esta nueva operación, una vez más la metamorfosis de Prometeo, ahora bajo el personaje de Fausto, sirvió para inspirar el nuevo rumbo del pensar.

Este Fausto de la primera escena de la obra originaria, una parte de la cual fue editada en el *Fragmento* de 1790, este personaje en la noche, inquieto en su sitial, que ya estaba dibujado en el tiempo de la visita a Jacobi, que desde luego fue leído en Weimar en 1775, según sabemos por la carta a Stolberg del 6 de diciembre de ese mismo año, este Fausto, digo, no es otro que el hombre decepcionado que ha comido del árbol de la ciencia. La maldición ha quedado finalmente descubierta. Después de pasar la vida entregado al conocimiento, he aquí al pobre loco tan ignorante como siempre. Tras la dudosa sensación de culpa, el hombre cris-

tiano, después de su largo camino, llega donde Sócrates siempre le espera: «No podemos saber nada», dice. Atragantado por el fruto prohibido, de él ha huido la alegría de la vida. Como Prometeo, Fausto también se queja de un tormento. Que, en los mismos años de la oda al Titán, Goethe nos proponga el claroscuro de este hombre moderno, dolorido, humillado, no es un azar. Pero ¿qué relación tienen estos dos personajes?

Decepcionado del saber, de las palabras, de la magia incluso, nada encuentra Fausto en el mundo que calme su dolor. Mas el mundo para él sólo alcanza hasta donde se extienden los límites de su gabinete. Fuera espera la naturaleza viva. Los escenarios recuerdan las diferencias entre el dentro y el fuera del relato de Erasmo sobre el paraíso. El racionalismo, el largo esfuerzo de la ciencia desde Galileo, queda atrás como un paraíso iluso. Cuando Fausto presiente la nueva fuerza de la vida, se produce en él una metamorfosis radical. Conocer es la maldición, mas no el vivir. Éste es el camino por el que se introduce el paganismo. El caso es que, tan pronto el viejo Fausto, que ya se creía morir, conecta de nuevo con la vida, exclama: «¿Yo soy un Dios? Para mí todo es luz» (v. 86). Si es verdad que aquí tenemos ciencia contra vida, entonces la decepción de Fausto es la prehistoria de Prometeo. Ahora lo sabemos. Al abandonar la nueva ciencia, al conectar de nuevo con la vida, el alma se revela integrando la naturaleza activa. Entonces, cuando de nuevo siente que el Todo resuena armonioso, Fausto se convierte en uno de aquellos hombres formados a imagen y semejanza de Prometeo, identifica su alma de titán y descubre el espíritu de la Tierra, el más cercano (v. 108). No se trata del espectáculo del mundo que hay que contemplar en la teoría, sino de las fuerzas propias que arden como un vino joven. Entonces Fausto dice:

Siento coraje por lanzarme al mundo,
sorportar todo el dolor y toda la alegría de la Tierra,
con las tempestades bregar
y no cejar en medio del fragor del naufragio.

Este Fausto se nos descubre, por tanto, como uno de los hombres animados por Prometeo, por el espíritu de la Tierra. Olvidado el pecado cristiano de la *curiositas*, del conocimiento, este hombre se halla dominado por el impulso, el instinto, la inclinación, el ímpetu pasional. La cultura de la acción ha comenzado.

Pero ¿qué dice el espíritu de la Tierra a éste que aspira a ser su igual? Justo lo que el poeta no podía poner en boca de Prometeo, pero que ahora cuadra bien en boca de Fausto, a saber, que el hombre no puede alejarse ni librarse de las fuentes del dolor más sagrado, de las raíces de su miedo más profundo, de las entrañas mismas de las que brota el relato del mito, de un terror lamentable (v. 137) que torna ridículas sus pretensiones de *Übermensch*. De dicho terror surge la necesidad de la analogía entre dioses y hombres. En esta analogía el hombre olvida su miedo, pues entiende que frente a él no se alza meramente la naturaleza muerta, sino historias personales que también experimentan pasiones. Y sin embargo, el espíritu de la Tierra, ahora claramente con los atributos de Prometeo, dominando el silbante telar del tiempo, navegando, sin naufragios, en el torbellino de las acciones (v. 149), en el oleaje de la vida, retira de sus ojos la ilusión, por mucho que Fausto finja que Wagner le interrumpe en su visión feliz. Pues lo que dice al hombre este espíritu de la Tierra, lo que debía romper toda tentación de superhombre, son estas secas palabras:

¡Tú igual al espíritu que tú concibes,
no igual a mí!

Esta sentencia, que de hecho determina la aparición de Mefisto, el espíritu menor que el hombre entiende, no será comprendida por un personaje tan pasional, tan violento, tan obstinado como Fichte. Cuando andando el tiempo Goethe despliegue esa obra, escribirá una escena muy parecida, en la que Fausto debe traducir el texto sagrado del Evangelio de Juan con la finalidad de sustituir aquel «al principio era la palabra», tan grato a Jacobi, por otra versión más

adecuada al nuevo espíritu de los tiempos. Entonces el héroe pide auxilio al espíritu. Desecha no sólo el Verbo, sino también el sentido y la fuerza como principios. Cuando finalmente el espíritu viene en su auxilio, escribe sin dudas: «Al principio era la acción». Entonces y sólo entonces descubre que en su celda se ha colado el espíritu de Mefisto, pues ese azogue diabólico es la acción misma del hombre.

Cuando, invocando únicamente la fuerza absoluta de la subjetividad, sin la ironía de Goethe, sin el espíritu de Erasmo, Fichte proponga un comienzo para su sistema, que debía simplificar el kantismo y reconducirlo a la forma del spinozismo, que debía hacer buenas las previsiones de Jacobi hasta el punto de que con altanería pudo decir luego, en la *Carta a Fichte*, que él había profetizado su aparición, elevando a filosofía la poesía de Goethe, el idealista pudo escribir también que al principio era la Acción, y la acción originaria, frente a la cual la vieja aspiración del conocer era radicalmente secundaria. Y cuando tuvo que concretar cuál era esa acción originaria, el eco de aquel vitalismo resuena en la palabra elegida: *Einbildungskraft*, que parece significar imaginación, pero que de hecho invoca el impulso formador de la vida que sólo en sus obras se hace consciente de sí, y que sin ambigüedades, unos años antes, el biólogo Blumenbach había llamado también *Einbildungstrieb*. Esta acción originaria, esta imaginación trascendental, era el ser de un Yo absoluto que, olvidando la dura sentencia del espíritu de la Tierra ante Fausto, mantenía una semejanza estructural con el Yo finito. El paso que sobre Spinoza daba Fichte era bien simple: entre el Yo de la *natura naturans* y el Yo de la *natura naturata*, se recomponía la vieja relación de imagen y semejanza, propia del cristianismo, entre lo Absoluto y el hombre.

En efecto, lo que Fichte quería decir con este Yo absoluto y con aquella acción originaria (*Tathandlung*) por la que se autoestablecía en su ser, era lo mismo que lo que la metafísica antigua llamaba *en-energeia* o *actus purus*, un acto que no tenía nada previo a su propia acción como fundamento. Pero sobre todo era lo mismo que lo que Spinoza lla-

maba *causa sui* o *natura naturans*. A fin de cuentas, *Tat-handlung* se organiza sobre el mismo juego estructural de *causa sui*. También allí una dimensión activa —*naturans, Handlung, causa*— queda internamente vinculada a su resultado —*natura, Tat, sui*—. Lo nuevo en Fichte, en la medida en que debía hacer coherente la filosofía del Yo trascendental de Kant, consistía en que este principio debía ser pensado como Yo absoluto. Y que sólo así, cada uno de los que decimos Yo, esto es, cada uno de los que existimos pensando y actuando, poseemos un indesplazable enraizamiento en el corazón de ese Ser-Yo absoluto, somos su expresión y no seremos jamás abandonados por él. Con ello, todo yo finito se situaba siempre más allá de la tentación de nihilismo, por un camino que Jacobi no entendía. Desde Fichte nadie más podría decir que la libertad estaba en la muerte. «Ningún impulso del ser vivo apunta a la anulación de la vida.» Con ello quedaba garantizada la analogía entre el Yo absoluto y el yo finito del hombre. Lo que había dicho a Fausto el espíritu de la Tierra, señalando las distancias entre dioses y hombres, quedaba olvidado. Por mucho que el Yo finito no concibiese al Yo absoluto, podía llamarlo Yo y entender que su existencia finita era expresión de aquel ser infinito. Una vez más, las palabras de la entrevista de Lessing volvían a sonar: el hombre era la *explicatio* del Yo absoluto, su expresión. Ahora el hombre y el Absoluto tenían asegurada su semejanza y su identidad sustancial, aunque ninguno de los dos disfrutara de una perfecta autoconciencia individual, aunque entre ellos no pudiera haber un diálogo en términos de Tú y Yo.

¿Qué es lo que había hecho realmente Fichte con todo esto? A su manera, eliminar el terror que forzó a Fausto a invocar el espíritu de la Tierra, asegurar un lugar privilegiado para el hombre en el seno de la totalidad de lo real, mantener abierta la promesa del paraíso, ahora llamado reino de Dios en la Tierra, lugar y promesa que no estaban bien garantizados desde el opaco misterio de la cosa en sí kantiana. Fichte, que también estaba en contacto con las fuentes del terror cósmico del hombre, aspiraba de esta forma a calmar desde la filosofía la

inquietud que Jacobi sólo podía disolver desde la fe. El nuevo episodio de la vieja guerra se reproducía, pero Jacobi había hecho todo lo posible para que se reprodujese en los términos fijados en su polémica contra Mendelssohn, en los términos que él podía denunciar como ateísmo y spinozismo.

En efecto, la poesía de Goethe, con la recreación de su mito, no es el único relato que coloniza la realidad y la humaniza. La metafísica de Fichte surte el mismo efecto de una forma más radical. Hay aquí una curiosa circunstancia que debe ser destacada. Cuando Fichte habla de la acción originaria del Yo absoluto, siempre alude a un verbo muy especial: *setzen*, 'poner'. Éste era un verbo que Kant había asociado al existir de las cosas, pero Fichte asocia a la acción originaria. Lo que originariamente se pone es un Yo. Lo que originariamente es, es Yo. ¿Qué debía temer entonces el Yo del hombre frente a la realidad, si por doquier ésta tiene su origen en el Yo absoluto? En alemán, una de las formas de mentar el terror arcaico ante la realidad es mediante la palabra *Entsetzen*, que antepone al verbo ese prefijo *Ent* —un derivado del griego *anti*—, por el que la acción que expresa el verbo queda anulada. Terror por tanto, etimológicamente, significa dejar de ser, ausencia de realidad, la nada. Mas cuando se afirma que el principio de todo es un *setzen*, y que lo que se pone originariamente a sí mismo es Yo, se afirma que esta retirada de la realidad y del Yo no es posible. De esta forma, con el pensamiento se fuerza la destrucción del horror arcaico desde su raíz. Sin duda, un mundo que tiene su fundamento en un *setzen* del Yo es un mundo que de forma potencial puede ser plenamente humanizable, un mundo en el que no hay que temer sino a los hombres.

Pero, de esta forma, Fichte, con su gesto, reproduce un movimiento igualmente antiguo, de hecho constitutivo de la filosofía misma, tan viejo como el combate que ésta mantiene por sustituir al mito como elemento de colonización de la realidad. Herodoto, en su *Historia*, nos recuerda que dioses y orden cósmico van desde el principio asociados. Y nos dice: «Los pelagos los llamaron θεοί, porque estabilizan (θεεζεν) las cosas, y las ponen en conformidad con el orden:

cosmos». La raíz de $\theta\epsilon\zeta\epsilon\nu$ procede del verbo griego $\tau\iota\theta\gamma\mu\iota$, exactamente paralelo al *setzen* alemán. Cuando Tales dice que todo está lleno de dioses, de hecho está neutralizando el miedo ante la realidad por la proliferación de *tesis*, de dioses estables que la teoría puede conocer. Fichte muestra la inoperancia del mito mediante la condensación de todas las posiciones en un único Poner, del que todos los Yo son expresión. El primer filósofo se evadió del mito por proliferación; Fichte, por la condensación de todo lo real en un único Yo. La vieja dialéctica de la *explicatio* y la *complicatio* se reproduce. En ambos casos, sin embargo, se aspira a una comprensión radical del cosmos que elimine el horror más poderosamente de lo que podía hacerlo el mito, al proponer que la subjetividad configura el seno mismo del Ser. De esta forma, el mundo es siempre humano, incluso en su dimensión suprapersonal. Mas allá de la conciencia, más allá del sentido de la individualidad, la realidad humana quedaba recogida en el seno de una realidad ontológicamente afín al sujeto, porque dicho poner era por sí mismo subjetividad, impulso, realización, libertad. La raíz ontológica misma de las cosas era moral, y en este universo, regido por un gobierno divino, el hombre no podía ni temer, ni desesperarse.

Finalmente, ¿dónde estaba la diferencia entre Jacobi y Fichte? En la humilde y precisa cuestión de que, a pesar de todo, en el universo de la filosofía no había Dios personal, y por eso no había salvación personal. Fichte tenía bastante con salvar la sustancia moral del hombre. Jacobi quería salvar también su individualidad. Desde la filosofía, la sustancia moral del hombre se salvaba en otro hombre. Para Jacobi, si era así, todos los hombres estaban eternamente solos, por mucho que escucharan en la historia el eco de las obras humanas. Que la realidad fuera vida no consolaba a Jacobi, pues también los gusanos tenían vida, y por cierto más persistente que la humana. Él quería ser otra cosa, consecuencia de otra exigencia, de otro dolor. Se trataba de dos enfermedades diferentes, desde luego. El ansia de acción de Fichte, con ser dudosa, con ser extrema y radical, con ser

narcisista, tiene al menos una capacidad crítica, dionisiaca, negativa, que le impide reconciliarse con obra alguna. Ninguna acción sirve de espejo para que este Yo se vea plenamente a sí mismo, porque lo mueve la pasión utópica e inviable de servir de autoconciencia al Yo absoluto. Su narcisismo es imposible, fáustico. Este sujeto sólo descansa en el recuerdo de su esfuerzo, no en el goce de su resultado. Una vez más, ahí se presentaba el azogue eterno e incansable de Lessing. Por el contrario, Jacobi quiere un Tú en el que verse, quiere que el gesto narcisista sea posible, quiere que la felicidad cierta de reconocerse eternamente en el Otro le ilumine su vida completa. Es difícil decidir cuál de los dos narcisismos es más enfermizo, pero en todo caso uno estaba diseñado para que el universo fuera la casa del Padre, mientras el otro se conformaba con ir produciendo poco a poco el tiempo del Bien. Uno sólo podía habitar el mito cristiano, el otro estaba condenado a renovar permanentemente la metafísica panteísta de Occidente.

7. *Un cristianismo sin retórica*

Pero el que defendía Jacobi era un cristianismo del pasado, no del futuro. La segunda parte del *Post-Scriptum definitivo y no científico a las migajas filosóficas, recapitulación mímica, patética y dialéctica*, por Johannes Climacus (editado por Sören Kierkegaard, en 1846, en Copenhage), donde se analiza el problema de la relación del sujeto con la verdad del cristianismo, y donde se estudia la posibilidad de llegar a ser cristiano en la sociedad contemporánea, tiene una primera sección que se titula tímidamente «A propósito de Lessing». En la edición de sus Obras completas, de 1920-1936, al cuidado de A.B. Drachmann, J.L. Heiberg y H.O. Lange, este estudio abarca las páginas 52-112 del volumen VII, y allí se nos ofrece la interpretación más refinada de la famosa entrevista, ahora calificada de «divertimento socrático». También Sócrates había sido una figura preferida de los días de Jacobi, sin duda herencia del amigo

Johann Hamann. Quizás de ahí le venga también a Kierkegaard, que admiraba al Mago del Norte.

Lo que en una página perdida confiesa Climacus tiene cierta importancia para quien desee conocer el destino de estas obras que ahora prologo y, sobre todo, de aquella escena de la entrevista que Jacobi debía preparar muy cuidadosamente en mayo de 1780. En esas páginas (93-94) se dice: «Para mí, lo poco que se encuentra en Lessing ha tenido su importancia. Ya había leído *Temor y temblor*, de Johannes de Silentio, antes de que el tomo de Lessing cayera en mis manos [...] Siguiendo este libro, todo cristianismo consiste en temor y en temblor, categorías desesperadas del cristianismo y del salto [...] Por lo demás, si la lectura de Lessing ha conducido o no a Johannes de Silentio a llevar su atención al salto, yo no sabría decirlo». He aquí que Climacus no sabe si Silentio ha tomado las categorías de salto mortal de la entrevista de Lessing con Jacobi, pero al menos sabe que no las tomó de Schelling, citado en la misma página, ni de Hegel. Kierkegaard no da su opinión definitiva. Pero nosotros sabemos que cuando el danés asistió a la clase de Schelling en Berlín, éste ya le introdujo en la problemática de aquella entrevista, como testimonian sus apuntes de clase. Corrían los años 1841-1842 y ya por entonces el alumno tenía claro que la razón no nos lleva sino a la desesperación del spinozismo, del sistema, de la lógica. Es más, ecos de aquella lección resuenan en la misma página 53 del *Post-Scriptum*, donde se menciona el lema de Jacobi de forma explícita: «Dadme un punto de apoyo y moveré el mundo».

Pero ¿qué importancia tiene dónde se aprendan las cosas? Más decisivo parece que Kierkegaard relacionase su salto absoluto a la fe y su desesperación con Lessing. Y sin embargo, como se puede ver en el informe de la entrevista, Lessing no es el que salta. Antes bien, rechaza seguir a Jacobi, que le insta a tomar impulso sobre la colchoneta elástica de la creencia, con la excusa de sus achaques y su vejez. ¿Por qué entonces no es Jacobi el héroe de Kierkegaard o de Climacus, sino este Lessing remiso, cansado, aparentemente cobarde, que se niega a saltar? Esta pregunta encierra el reto

de desvelar la más refinada interpretación de nuestro diálogo, que nos ha servido de motivo en este prólogo.

No es que Kierkegaard hable mal de Jacobi. Dice de él, en términos muy elogiosos, que reconoce su elocuencia calurosa, su noble y eminente espíritu; incluso llega a reconocer que podría parecer que a fin de cuentas el descubrimiento del salto debe adscribirse a Jacobi (VII, 88). Y, sin embargo, no es su héroe. No porque hubiera publicado una entrevista que nadie autorizó que diese a conocer, ni siquiera porque hubiese puesto el acento patético en el sitio equivocado, en ese spinozismo que no era la cuestión central. Jacobi no es el héroe de Kierkegaard sencillamente porque no tiene clara la dialéctica del salto, porque no entiende la esencia de la religión cristiana, porque no sabe a ciencia cierta lo que pide a Lessing que haga. Y éste, mucho más sutil, rehúsa seguirle en su salto, pero justo porque él ya ha dado el suyo, el verdadero, el que Kierkegaard sabe descubrir tras su ironía, a través de los signos de ese lenguaje que vela y muestra, pero no dice.

Vayamos rápidamente al punto central. Jacobi, lo hemos dicho, no es el héroe del nuevo cristianismo. No ha comprendido perfectamente su posibilidad. Ha rumiado, presentido, olfateado, y por eso se acercó a Lessing llevado por su instinto. Pero no lo rozó. Se escandalizó con la declaración de spinozismo y luchó sobre todo para que Lessing abjurara de esa filosofía. No entendió dónde estaba la batalla y se dejó engañar por el señuelo que el bibliotecario le lanzara. Este Sócrates bibliotecario, este Sileno rodeado de libros, lanzó el fantasma de Spinoza, y Jacobi luchó contra él como don Quijote contra los pellejos de vino. Y mientras Jacobi luchaba, Lessing se divertía como un fauno, envuelto en sus bromas, sin interesarse realmente por nada de lo que Jacobi le decía, únicamente aplicado a su propio pensamiento, a su secreto.

¿Qué hacía Lessing con todas estas falsas pistas? Lo que hacen todos los que lanzan señuelos: esconderse tras los gestos, tras las palabras. Jacobi se proponía un salto, pero Lessing ya había dado otro. Jacobi luchaba para que se limitara la reflexión, la filosofía, la cadena de las causas, pero lo

hacía amontonando palabras, reflexiones, filosofías y cadenas de argumentos. No confiaba en el salto al silencio. Lessing juega con las palabras como si ya no le sirvieran de nada; las lanza como dados, las derrocha, las regala. Son billetes falsos y es generoso con ellos. Pero de esta manera no se separaba un instante de sí mismo. Nunca olvidó que era un existente y, al establecerse como tal, había saltado más allá de una sima a la que no llegaba el sonido de las palabras de Jacobi. Ése era el salto de silencio ante sí mismo que dotaba a Lessing de aquella visión *sub specie aeternitate* que le convertía en un eterno punto de fuga frente a todo resultado, frente a todo pasado. Él ya había decidido: era un individuo, y quien lo es queda separado de todos y se despide de ellos como se despide del tiempo.

Era lógico que Lessing no creyera en las palabras para hablar de sí mismo. No es que desconfiase de ellas; le sirven, y son muy útiles, para esconderse en el islote de la subjetividad, porque el existente verdadero aspira a mantener su secreto esencial, su religiosidad, sin objetivarlo, sin comunicarlo de forma directa, sin retóricas ni elocuencias. Aspira a poseer un bien que sea tan subjetivo, tan propio, que no pueda habitar sino en el alma de un sujeto, que no pueda navegar en el alma de las palabras. No se encierra en sí: aspira a que esta dimensión radical de la subjetividad prenda en otro sujeto, pero sólo y por el único medio del espíritu, por una comunicación que no necesite ser hecha, en la que quien escucha corre todos los riesgos, pues no sólo debe interpretarla, sino también identificarla. Lessing, y éste es el resultado de la interpretación de Kierkegaard, entendió que la conexión infinita con Dios implicaba no tener comunicación directa con otro hombre. Jacobi no entendió nada. Ésta era la fortaleza que Lessing deseaba salvar entre la bruma de sus palabras, pero también la que deseaba gritar, de haber podido, con su silencio. Ése era el secreto de lo religioso.

De esta forma, escondiéndose, Lessing se curaba justo de aquello que Jacobi iba a provocar, a saber, de la investigación diplomática, objetiva, histórica, científica, de su religión y de su creencia, de su *Gesinnung*. «¡Lessing era

spinozista!», dirá Jacobi asombrado. «¡Lessing no era spinozista!», replicarán los berlineses, enojados. Lessing, previamente, pretendía imposibilitar esa disputa acerca de él, semejante a la de los soldados que se jugaron la túnica de otro que también ocultó su creencia en palabras. ¿En vano? No, no fue en vano. Al menos él se mantuvo a salvo. Si es verdad que Lessing sabía que la puerta que abre el camino a la religión se cierra tras dejar pasar sólo a uno, se cerró a sus espaldas y su secreto se mantuvo en paz. De éste, Jacobi no fue el heredero. Él quiso que un tropel le siguiera. Como Kierkegaard dice, en religión, los individuos son individuos y van de uno en uno. Ninguna escuela fundó Lessing, ni quiso fundarla. Y así fue. Que no tuviera herederos hizo creer por un tiempo a Jacobi que él podía serlo. Al final, Jacobi pudo decir que él había anunciado a muchos. Lessing no aseguró que hubiese alcanzado resultado comunicable alguno. ¿Qué debía entonces comunicar? ¿Qué comunicó finalmente Sócrates, salvo su deseo de pagar el gallo que debía a Asclepio? Si el testamento de Cristo se hubiera recibido con el mismo espíritu, ¿qué significaría ser cristiano?

Jacobi apenas se enteró de nada aquel día, por mucho que lo hubiera preparado todo meticulosamente, por más que hubiera dispuesto la minuta, los documentos, los papeles, las preguntas. No entendió que las bromas de Lessing lo dejaban solo ante sí mismo, le negaban aquel abrazo que buscaba dar desde antiguo a un Tú que fuera para siempre también un Yo. No comprendió que Lessing se despedía de él. Sus palabras fueron el adiós de la subjetividad a quien todavía vivía en la objetividad, el piadoso fraude por el que se creaba una distancia insalvable entre los dos individuos, la forma de dar cuenta de su propia fe sin traicionarla ni venderla en el próximo libro. Y sin embargo, gracias a este arte maestro de Lessing, Jacobi tuvo acceso por una vez en su vida a lo más grande y milagroso: un hombre que se apegaba a sí, que se refugiaba en sí, y que en el quiste de su pecho esperaba ver pasar la muerte de largo.

Alguien podría decir que, de esta forma, Lessing fue malinterpretado y que sus palabras se llenaron de malentendi-

dos; que su ambigüedad en cierto modo dio pie al abuso de Jacobi. Pero esta conclusión no es justa. Jacobi se hundió en el malentendido, pero no Lessing. El descarrío del intérprete nada tenía que ver con la dulce paz del bibliotecario. La responsabilidad del error es siempre del que lo comete. Quien no fue comprendido tenía que pagar por mantenerse al abrigo de los malentendidos, pero no con otro castigo que con su vieja soledad. Y sin embargo, entre bromas y fintas, Lessing mantuvo la conversación de Jacobi con suma cordialidad, con sumo tacto. ¿Por qué?

Ante Lessing estaba aquel espíritu nervioso y atrevido, como lo dibujan las siluetas fisiognómicas de Lavater, que le invitaba a saltar a la fe, a la creencia, que le exigía que abandonase la filosofía, la búsqueda, el proceso, la tensión entre la verdad eterna y la verdad histórica, que le tentaba para que se echase en manos de su verdad. ¿Cómo iba a dejar de penetrar el significado de la insistente exhortación de Jacobi aquel agudo psicólogo que había perfilado los más refinados caracteres de la escena alemana, que había fundado la crítica teatral europea? Ciertamente, era una contradicción grosera invitarle a saltar y abrazar una verdad que siempre lleva un único nombre propio. Jacobi no comprendía que la invitación directa arruinaba justamente el efecto pretendido, retiraba la fuerza de las piernas de Lessing y volvía su cabeza pesada como el plomo. El salto era un acto secreto y en secreto debía quedar. Pero, entonces, ¿de qué era síntoma aquella torpeza de Jacobi? ¿A qué se debía aquella indisciplina que gritaba a voces el secreto de que él ya había saltado? Desde luego, Jacobi *sabía algo de un salto a la fe*, pero no lo había dado. Es más, ni siquiera conocía la teoría, pues ignoraba que nadie puede enseñar a otro a saltar en esa dirección. Él sólo presentía que había que dar un salto. Todo lo demás lo ignoraba. De hecho, ese Dios personal, paternal, providente, padre, Tú, no era sino la red perpetua de sus falsos saltos.

Kierkegaard lo ha dicho en la página 91 de aquella obra que vengo citando, y de esta forma ha dignificado al personaje, situándolo, como Moisés, más acá de la difícil tierra

prometida de la nueva subjetividad, sin entenderla, pero añorándola. «Así –nos dice–, se presenta a grandes rasgos la gran oposición psicológica de Lessing y Jacobi. El primero reposa en él mismo, sin ninguna necesidad de compañía. Hace una parada irónica y escapa a Jacobi. Por el contrario, Jacobi, a pesar de todo su celo por el otro, se busca a sí mismo. Que él quisiera convencer con todas sus fuerzas a Lessing evidenciaba sobre todo su necesidad de ser convencido. Que le exhortara tan vivamente a saltar mostraba claramente hasta qué punto tenía necesidad de exhortación.»

J.L.V.

Godella, 6 de julio de 1995

Noticia bio-bibliográfica

Friedrich Heinrich Jacobi nace en Düsseldorf el 25 de enero de 1743 (es una generación más joven que Kant y seis años mayor que Goethe) en una familia de comerciantes de la Renania, donde resonaban todavía los ecos de una religiosidad volcada hacia la interioridad, ahora transformada en fuente permanente de inspiración literaria, poética, volcada siempre al cuidado de la subjetividad. Hostil a la profesión a que su padre le destinase, dolido por el diferente trato otorgado a su hermano, a quien arbitrariamente se le consintió ser un pésimo poeta, luchó, como luego hiciera Schopenhauer, por unos años de aprendizaje intelectual, que finalmente obtuvo en Ginebra, entre 1759 y 1763. Allí conoció la ciencia ilustrada de Bonnet y La Sage, y entró en contacto con los ambientes filosóficos de la ciudad de Rousseau, llegando a conocer a Diderot. Tras limpiar su dudoso pasado de ilustrado y de lector de Spinoza, de vuelta a Alemania se casó con una rica heredera de Aachem, Betty von Clermont, en 1764. Al tiempo que se ponía al frente de la casa comercial de su padre, Jacobi se dedicaba como *amateur* al estudio de la filosofía. Lector de las obras filosóficas del Kant precrítico, pronto asumió el principio del primado de la existencia sobre el pensar, que tan afín resultaba con sus inquietudes, centradas en los problemas de la existencia individual. Consciente de los problemas de la vida burguesa, probó fortuna en la literatura con relatos espistolares a la moda. Hacia 1774 había logrado reunir en torno suyo a un colectivo de corresponsales y confidentes entre los que cabe destacar el círculo de Münster, Wieland e incluso Goethe.

Nombrado consejero financiero del ducado de Jülich-Berg, dejó la dirección personal de sus negocios y se entregó, en la residencia de Pempelfort, al estudio de la filosofía y a la descripción de las enfermedades y anhelos psicoló-

gicos de la época en sucesivas ediciones y ampliaciones de sus novelas. Hacia 1780, animado por la favorable recepción de *Woldemar* por parte de Lessing, se decidió a hacerle una visita en Wolfenbüttel, en la que tuvo lugar la célebre conversación que había de convertirse en el punto de partida de la nueva filosofía alemana. En 1781, al perder a su esposa, y tras una larga crisis, madura lentamente su posición filosófica, y por la mediación de Elisa Reimarus, la amiga de Lessing, completa la aproximación crítica a los ilustrados berlineses. Los documentos de esta polémica debían componer la primera edición de *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*. A partir de este momento, Jacobi lidera la posición cristiana de la cultura alemana, que pronto vería en Kant al enemigo a batir. En cierta forma, y hasta el momento de su muerte, la actualidad filosófica pasaría siempre por su persona.

Cuando las tropas francesas se aproximan a Düsseldorf, en aquella campaña de 1794 que Goethe habría de narrar, Jacobi se refugia en el norte de Alemania, cerca de Hamburgo, en la pequeña Eutin, desde donde mantendrá correspondencia con toda la línea conservadora de la cultura alemana, en la que expresa su temor por el triunfo de la filosofía idealista, ahora liderada por Fichte. Desde Eutin, y con su *Carta a Fichte*, se pondrá al frente de la cruzada contra esta filosofía que culminará en la Polémica del Ateísmo, por la que el filósofo especulativo perderá su cátedra. Los desastres financieros producidos por las guerras continuas, y que agravarían el bloqueo continental, determinaron que se instalara en Múnich, en 1804, donde obtuvo el reconocimiento intelectual y fue nombrado miembro de la Academia de las Ciencias. En 1807 asumiría su presidencia, y desde allí continuaría su guerra contra la filosofía idealista, ahora en la persona de Schelling, también él académico, contra quien editará el escrito *Sobre las cosas divinas y su revelación*, y que recibirá una respuesta airada por parte del filósofo. Tras dimitir por voluntad propia de la presidencia de la Academia, a partir de 1813 se centró, con la ayuda de sus amigos F. Roth y F. Köppen, en la edición puesta al día de sus *Obras*

completas, que no verá terminada en vida, pero cuyos primeros volúmenes Hegel saludará con elogiosas y generosas reseñas. Jacobi murió en Múnich el día 10 de marzo de 1819.

Su obra puede leerse con facilidad gracias a la edición de la *Obras completas* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976) que reproduce la editada en Leipzig en 1815 y años siguientes. Esta edición, lejos de ser definitiva, debería ser completada con una cuidadosa comparación con las ediciones príncipes y con aquellas realizadas por el propio Jacobi, pues éstas incluyen variantes muy significativas que juegan dentro de las polémicas de la época con añadidos y apéndices sumamente importantes. Entre estas ediciones subrayamos por su especial importancia las siguientes, lo que además contribuirá a facilitar al lector una guía de sus obras.

Ante todo, las diversas entregas de su novela *Allwill*, aparecidas en la revista *Iris* (1775, pp. 193-236) bajo el título de *Eduard Allwills Papiere*, para proseguir en 1776 en *Teutscher Merkur*. *Woldemar* apareció en 1779 en Leipzig, y aumentada en 1781 en los *Vermischte Schriften*.

En 1782 comenzó sus publicaciones centradas en Lessing con un librito de ciento treinta y cuatro páginas titulado *Etwas, das Lessing gesagt hat*, al que siguió el escrito «Erinnerungen gegen die in dem Januar des Museums eingerückten Gedanken über eine merkwürdige Schrift», editado en 1783 en el *Deutsches Museum*. Siguiendo con esta temática, en 1785 publicaría el decisivo *Über die Lehre des Spinozas in Briefen an den Herrn Mosses Mendelssohn*, al que un año después seguiría *Wider Mendelssohns Beschuldigungen*.

Dispuesto a defenderse con las armas de la filosofía de Hume, deseando conducir un ataque matizado también contra Leibniz, pero sobre todo interesado en atacar la filosofía de Kant, publica en 1787 *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus, ein Gespräche*. Sus ataques a Kant prosiguen con el artículo del *Deutsches Museum*, de 1788, «Einige Betrachtungen über den frommen Betrug und über eine Vernunft, welche nicht die Vernunft ist», que ha-

bía de continuar en ese mismo año con «Eine kleine Unachtsamkeit der Berliner Monastschrift». Al año siguiente, en 1789, vería la luz la segunda edición de las *Briefe an Mendelssohn*.

Jacobi dedicaría los siguientes años a completar sus dos novelas epistolares, en las que a mi parecer hay que buscar su filosofía de la existencia y lo más granado de su penetración en el análisis de las enfermedades del mundo burgués. Así, en 1792 se publica la versión definitiva de *Allwill* en Königsberg, y dos años más tarde, en la misma editorial y ciudad, los dos volúmenes de *Woldemar*, novela que vería una segunda edición ampliada en 1796.

En 1799 Jacobi vuelve a intervenir en la actualidad filosófica con su *Carta a Fichte*, en la que se denunciaba el ateísmo de la filosofía trascendental y de la filosofía idealista. La misma temática, ahora dirigida contra Kant, es la que se despliega en el escrito «Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstande zu bringen», publicado en la revista de Reinhold *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfangen des 19 Jahrhunderts*. Su guerra a la filosofía idealista culmina con el escrito *Von den göttlichen Dingen und ihrer Offenbarung*, editado en Leipzig en 1811.

Una buena parte de su importante correspondencia puede verse en los volúmenes I, II y III de sus Obras completas, que sin embargo habrá que complementar con la que en 1979 publicó la Academia de las Ciencias de Baviera; con el *Nachlaß*, en dos volúmenes, de R. Zöpflitz, de 1869, y con el propio *Nachlaß* de Herder, publicado en 1976 por la editorial G. Olms.

La bibliografía sobre Jacobi ya va siendo considerable y aquí sólo haremos referencia a la más relevante. En lengua alemana, los estudios de Klaus Hammacher a partir de la *Die Philosophie F.H. Jacobis*, editada por Fink, en Múnich, en el año 1969, constituyen posiblemente la más documentada aproximación a la filosofía de nuestro autor, pues Hammacher conoce muy bien todo el ambiente de la época, desde Hemsterhuis a Hamann, desde Fichte a Lavater. Ham-

macher es asimismo el editor del trabajo colectivo más importante dedicado a nuestro autor: *F.H. Jacobi, Philosoph und Literat der Goethezeit*, Frankfurt, Klostermann, 1971. Para las relaciones entre Hamann y Jacobi, el texto definitivo es el de R. Knoll, *J.G. Hamann und F.H. Jacobi*, Heidelberg, Winter, 1963. Igualmente definitivo es el clásico de H. Nicolai, *Goethe und Jacobi, Geschichte einer Freundschaft*, Stuttgart, Metzlesche, 1965. H. Timm ha estudiado con igual competencia el problema del spinozismo en su *Gott und die Freiheit*, vol. 1: *Spinozarennaissance*, Frankfurt, 1974. Fundamental es igualmente el libro de Homann, *Jacobis Philosophie der Freiheit*, Friburgo, Alber, 1973.

La recepción de Jacobi en francés ha sido menor. Citemos sobre todo el clásico de L. Lévy-Bruhl, *La philosophie de Jacobi*, París, Alcan, 1894, en el que se defiende el liberalismo de Jacobi sin disolver la tremenda ambigüedad que tal liberalismo implica. La bibliografía inglesa tampoco es mucho más abundante, aunque cabe citar el clásico de N. Wilde, *F.H. Jacobi, A Study in the Origin of German Realism*, Nueva York, Columbia, 1894, o el posterior de A. Crawford, *The Philosophy of F.H. Jacobi*, Nueva York, Macmillan, 1905. En la actualidad, se preocupa de estos temas el profesor G. di Giovanni, de la Mac Gill University, de Montreal, autor de algunos interesantes artículos sobre el tema, entre los que destaca «The Early Fichte as Disciple of Jacobi», leído en el Congreso de Fichte que tuvo lugar en Jena en octubre de 1994. En italiano, sin embargo, tenemos un par de obras sobre el tema de capital importancia. La primera es la de Valerio Verra, *F.H. Jacobi. Dall' illuminismo all' idealismo*, un estudio admirable sobre la producción filosófica de Jacobi, editado en Turín, Edizioni di «Filosofia», en 1963. La segunda es la obra de M. Ollivetti, *L'esito teologico della filosofia del linguaggio de Jacobi*, Padua, Cedam, 1970.

En español, hay que reseñar la fecha de 1989 como la más prolífica de la historia en estudios sobre Jacobi. Ese año apareció un estudio de Juan Cruz sobre la filosofía de la existencia de Jacobi, en la editorial Eunsa, de Navarra, y mi *Nihilismo, especulación y cristianismo en F.H. Jacobi. Un*

ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo, Barcelona, Anthopos, en coedición con la Universidad de Murcia. Después de este año las cosas volvieron a su cauce seco y no conozco ningún libro ulterior sobre el tema. Con anterioridad a este año sólo conozco dos cosas que tengan que ver con Jacobi y que sean dignas de mención: la traducción y las notas de la entrevista con Lessing, fruto de la siempre elegante y erudita pluma de Agustín Andreu Rodrigo, a quien tanto debe la defensa de Lessing en España, y un par de artículos de R. Paniker, «Jacobi y la Filosofía», *Sapientia*, La Plata, II (1947) y III (1948); y «Jacobi y la filosofía del sentimiento», *las Ciencias*, XIII, Madrid, 1948.

En cuanto a traducciones, tampoco ha tenido fortuna Jacobi en España. Excepto la entrevista con Lessing, no se conocía nada de la pluma del renano en nuestro país. En francés está traducido el *David Hume*, por la editorial de la Universidad de Aix-en-Provence; y las *Cartas a Mendelssohn*, junto con la *Carta a Fichte* (sin los apéndices) y *De las cosas divinas y su revelación*, por Aubier Monaigne, en edición de J.J. Anstett. En italiano, y bajo el título de *Idealismo e Realismo*, Norberto Bobbio tradujo para la editorial Francesco de Silva de Turín, en 1948, el *David Hume*, la *Carta a Fichte* y *De las cosas divinas*, junto a otros escritos menores. Mucho antes, en 1914, para Bari de Laterza, y traducidas por Francesco Capra, se editaron las *Cartas a Mendelssohn*. Ni que decir tiene que hemos tenido en cuenta todas estas versiones a la hora de realizar la nuestra.

Nota sobre la presente edición

Traduzco *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn* siguiendo el texto del cuarto volumen de las *Obras completas*, editado en 1819 por Gerhard Fleischer, de Leipzig, y dividido en dos volúmenes, tal y como se reproduce en la edición de Darmstadt, de 1976. La paginación al margen hace referencia a estos volúmenes IV.1 y IV.2 de las *Obras*. Este texto, en el fondo una tercera edición de la obra, se basa en la segunda edición de 1789, y ya recoge las variaciones respecto de la primera edición, de 1785. La parte correspondiente a la Carta a Hemsterhuis, escrita originalmente en francés, la ha traducido directamente de este idioma el doctor Manuel E. Vázquez García, profesor de la Universidad de Valencia, a quien agradezco esta colaboración, así como algunas notas de editor.

El texto de *David Hume* lo traduzco igualmente según la versión de la *Werke*, II, editado en Leipzig por Gerhard Fleischer d. Jüng en 1815, y a esa edición va referida la paginación que doy al margen, aunque recojo todas las variantes con respecto a la primera edición de 1787, en la casa Gottl. Loewe, de Breslau, de la que también doy la paginación sólo de aquellos textos que traduzco. Creo que la mayor parte de estas variantes son relevantes, y por eso carece de sentido no recoger todas las observadas.

La *Carta a Fichte* la traduzco de la edición de las *Obras completas*, y a ella se refiere la paginación al margen, pero recojo las variantes de la primera edición, así como sus apéndices y añadidos. Entonces doy entre corchetes la paginación de esta edición.

Las notas de Jacobi van marcadas con un asterisco antes del número de su serie. Cuando se trata de las añadidas por el autor a la última edición de las *Obras completas*, las señalo, como hace el propio Jacobi, con un signo + antes de

su serie numérica. Para facilitar la lectura de los textos se ha trasladado el corpus de notas de Jacobi al final de cada uno de los libros, colocando en primer lugar las notas de asterisco y a continuación las que van precedidas del signo +. La serie numérica de las notas del editor no va precedida por señal alguna. Las tres series de notas se comienzan a numerar en cada obra.

En ocasiones introduzco alguna nota explicativa en el corpus de notas de Jacobi. En estos casos las señalo a su vez con una letra volada. Siempre que intervengo con observaciones en las notas de Jacobi, lo hago entre corchetes.

Por último, una observación sobre el espíritu de la traducción. El estilo de Jacobi es muy irregular. Brillante en ocasiones, a veces pesado, casi siempre se queda a mitad de camino de ambas cosas, sobre todo cuando tiene pretensiones literarias y se sirve de rebuscadas metáforas. En mi traducción he procurado simplificar el estilo al máximo para facilitar la lectura de una obra que tiene muchas referencias de época, casi privadas, de difícil comprensión para el lector actual. Por lo demás, Jacobi es el primer gran autor que tiene un método escolar o «diplomático», como él dice, de citar obras y documentos. Siempre que ha sido posible doy la versión española de las obras que Jacobi cita, sobre todo cuando usa los textos de Spinoza o de Lessing. Cuando esto ocurre, cito según las magníficas traducciones de Vidal Peña, Atilano Domínguez y Agustín Andreu, lo que desde aquí quiero agradecerles. Finalmente, quisiera agradecer a don Emilio Lledó y a don Miguel Ángel Granada la inclusión de esta obra en la prestigiosa colección que ambos dirigen. A María José de Castro no puedo pagarle lo que le debo, por lo que aquí sólo me limitaré a hacer pública mi deuda.

Sobre la doctrina de Spinoza
en cartas al señor
Moses Mendelssohn

Δορ μοι που στω'

1. El *motto* es la célebre exigencia de Arquímedes: «Dadme un punto de apoyo y moveré la tierra». Aquí se reproduce sólo la primera parte de la sentencia.

Dedicatoria al señor Heinrich Schenk de Düsseldorf *1

Querido y noble hombre:

Se acordará usted del anciano de las *Vidas ascendentes*² que, sin haber mendigado jamás en su vida, pedía limosna para su entierro porque, como solía decir: «Soy un viejo orgulloso que aspira a un entierro digno».

Creo que todos somos como ese anciano. Y dijo Hemsterhuis³ —y esto no es una invención humana ni una costumbre *aprendida*— que acogemos en nuestros brazos lo que amamos y lo abrazamos tan fuerte y tan frecuentemente como sea nuestro calor interior. De la misma manera, tampoco es invención ni costumbre humana desear para nosotros y nuestros amigos, incluso después de la muerte, una buena morada en esta tierra. *Federico*, el que nunca imploró nada, se arrojó suplicante ante Voltaire, pidiéndole una *limosna para el entierro* de su amada hermana.

¡Que mi último honor sea el recuerdo en el corazón de un amigo! Ése es el *óbolo para el entierro* que pido de su mano.

Tanto usted como yo sabemos que se puede *tener* un amigo y que es posible *serlo*. Acepte usted, pues, este monumento que erijo a nuestra fortuna. Que lo que fue alegría, fuerza, honra de nuestras vidas, sea también gloria y *canto sobre nuestras tumbas*.

Friedrich Heinrich Jacobi
Pempelfort, 18 de abril de 1789

2. Es probable que se trate de la obra de H.G. Hoff, *Lebensläufe, Geschichte und Erzählung meist moralischen Inhalts*, 3 vols., Leipzig, 1780.

3. Franz Hemsterhuis (o Hemstertuys), filósofo holandés nacido en 1721 y muerto en 1790. Escribió en francés y publicó sus obras en Francia. Jacobi se encargó de la edición de sus *Obras completas* en el año 1792. Pensador pla-

tónico y pre-romántico, se sirve de un spinozismo espiritualista para refutar el materialismo ateo de los neo-spinozistas. Véase K. Hammacher, *Unmittelbarkeit und Kritik bei Hemsterhuis*, Múnich, Wilhem Fink Verlag, 1971. El título aludido es *Sur les desirs*.

Prólogo a la primera edición

He titulado mi escrito atendiendo al motivo que lo ocasionó y al que en gran parte responde su contenido, pues también la carta a Hemsterhuis debe ser añadida como anexo a las dirigidas a Mendelssohn. El hecho de que ofrezca al mismo tiempo la historia de estas cartas se justificará en la historia misma.

La intención de la obra ha sido brevemente expuesta después de la última carta y la he dado a *conocer* hasta al final con suficiente claridad, según creo.

Por el momento, nada más tengo que decir al lector atento, al que gusta de la meditación y *se preocupa únicamente por la verdad*. Sólo contra mi voluntad caerá este escrito en otras manos. Que nada exija de mí, de la misma forma que yo nada le exijo a él.

Pempelfort, 28 de agosto de 1785

Prólogo a la segunda edición

En esta nueva edición aparecen, bajo el rótulo de Apéndices, diversos estudios de los que quiero dar cuenta aquí. El primer apéndice es un extracto de la obra de Giordano Bruno *De la causa, principio et uno*, extremadamente rara.⁴ Este curioso hombre nació en Nola, reino de Nápoles, no se sabe en qué año, y murió en la hoguera el 17 de febrero de 1600, en Roma. Brucker⁵ ha puesto el mayor celo en reunir todo el material relacionado con él, pero sólo ha podido entregarnos fragmentos.⁶

Por su oscuridad, hace tiempo que se han despreciado sus escritos; la novedad de sus opiniones provocó que no se les prestara atención a causa de los prejuicios; por las peligrosas doctrinas que parecían contener, fueron aborrecidos y prohibidos. Su vigencia es, sin embargo, fácilmente apreciable. Brucker tuvo conocimiento únicamente del *De minimo*;⁶ La Croze sólo dispuso del libro *De inmenso et innumerabilibus*,⁷ o al menos únicamente ofrece resúmenes de

4. Véase Giordano Bruno, *Mundo, magia, memoria*, Madrid, Taurus, 1973, pp. 71-159. Selección de textos y edición de I. Gómez de Liaño, donde aparecen traducidos los primeros diálogos de este libro, que todavía espera una edición completa. Otras obras traducidas, así como bibliografía sobre este autor, pueden verse en el volumen de Círculo de Lectores de esta misma colección: *Expulsión de la bestia triunfante*, edición de Miguel Ángel Granada.

5. Johann Jacob Brucker (1696-1770), teólogo, filósofo e historiador de la filosofía, varias veces citado en las obras de Jacobi y de Kant, fuente central del conocimiento de los clásicos para muchos grandes filósofos de la época.

6. Se refiere Jacobi a *De triplici minimo*, poema latino publicado en Frankfurt en 1589, donde Bruno expone sus teorías cosmológicas y metafísicas. Se encuentra en *Opera latina conscripta*, Nápoles/Florencia, 1879-1891 (reimpresión Stuttgart/Bad Cannstatt, Frommann-Verlag, 1962). No tengo noticia de que esta obra esté traducida. Existe traducción italiana en *Opere latine*, trad. de Carlo Monti, Turín, 1980.

7. El *De inmenso et innumerabilibus*, igualmente que el anterior, publicado en Frankfurt, en 1589. El texto se halla en la misma edición y también está traducida al italiano.

esta obra, al igual que Heumann sólo ofrece los *Teoremas físicos*.⁸ El mismo Bayle⁹ sólo había leído, de entre los escritos metafísicos de Bruno, el que ofrezco aquí extractado.¹⁰

Todos lamentan su impenetrable oscuridad, mayor aún que la heraclíteica. Brucker la compara con las tinieblas del abismo y Bayle asegura que las doctrinas más destacadas de Bruno son mil veces más oscuras e incomprensibles que las más incomprensibles que han producido los sucesores de Tomás de Aquino y Duns Scoto.

Sin embargo, varios filósofos universalmente célebres, como Gassendi, Descartes y también nuestro Leibniz, se han servido de este oscuro hombre y han extraído de él partes importantes de sus sistemas. Dejo este asunto sin discutir y diré únicamente, por lo que se refiere a la gran oscuridad reprochada a Bruno, que no la he visto por ningún sitio, ni en el libro *De la causa*,¹¹ ni en el *De l'infinito universo et mondi*,¹² del que en otra ocasión hablaré más detenidamente. Por lo que atañe al primer libro, mis lectores pueden juzgar por sí mismos considerando lo que les presento. Mi extracto quizás puede ser un poco más claro, porque expongo el sistema del mismo Bruno sin cortes, la *filosofía nolana*, como él dice.

8. No sabemos a qué obra se refiere con este título.

9. Es Bayle quien, en el extenso artículo dedicado a Spinoza en su *Dictionnaire* (1702), introduce el método comparativo en el estudio de Spinoza, haciendo de éste una actualización del hiloísmo antiguo y legando esta imagen al siglo XVIII. A partir de ahí, las relaciones de Spinoza con el panteísmo de los pensadores italianos del Renacimiento, la filosofía china o la Cábala fueron frecuentes, así como el método más utilizado a la hora de interpretar a Spinoza. Jacobi mismo se hace eco y participa de esta tendencia.

10. Se trata, como veremos, del *De la causa, principio et uno*. Publicado en 1584, actualmente la mejor edición disponible es la de G. Aquilecchia, Turín, 1973. También está incluida en G. Gentile, *Opere italiane*, 2 vols., 1925.

11. Se refiere al primer libro de la obra anterior, el que efectivamente se extracta en el Apéndice 1.

12. Editada en Venecia, en el año 1854, G. Gentile (*G. Bruno e il pensiero del Rinascimento*, Florencia, 1920 y 1925) propone la introducción de una coma en el título, que de esta forma quedaría: *Sobre el universo, el infinito y los mundos*. Actualmente, nuestro gran especialista en Bruno, Miguel Ángel Granada, traduce el título como *Del infinito: el universo y los mundos* (Madrid, Alianza, 1993).

Pero, por el contrario, también he resumido, y a menudo de forma muy abreviada, lo que él a veces expone más detalladamente e intenta explicar de diversas maneras.¹³

Mi principal objetivo con este resumen no es otro que el de acercar Bruno a Spinoza, y exponer así en mi libro la *summa* de la filosofía del ἔν κἀ πᾶν. Bruno convirtió los escritos de los antiguos en savia y sangre, dejándose invadir por su espíritu sin dejar de ser él mismo. Una cosa no ocurre sin la otra. Por eso discrimina con tanta agudeza y resume con sentido profundo y riguroso. Difícilmente se puede ofrecer un esbozo más puro y bello del *panteísmo*, en su sentido amplio, que el trazado por Bruno. En él se aprende a conocer esta doctrina a través de las diferentes formas que está forzada a tomar, para reconocerla allí donde se halle; más aún, se capta, tan clara y detalladamente como es posible, su relación con otras doctrinas, con el fin de conocer exactamente su procedencia. En más de un aspecto tengo esta tarea por una de utilidad excepcional y, en nuestra época, incluso necesaria.

*Apéndice II. Diocles a Diotima sobre el ateísmo.*¹³ Como hace dos años se efectuaron numerosas manifestaciones sobre el ateísmo o, más bien, sobre el *no-ateísmo*, en las que no sabía orientarme, me dirigí a algunos amigos para preguntarles si el ateísmo es una palabra carente de significación o, si no es así, cómo debemos entender su concepto. En concreto, le pedí a la princesa Gallitzin¹⁴ que animara a Hemsterhuis a redactar sus ideas sobre esta materia. Así se originó el excelente cuadro, esbozado a grandes rasgos, que aquí expongo y que comprende la totalidad de la historia de la filosofía. Para su composición era necesaria la vista, la mano segura y el espíritu de un maestro como él.

13. Se trata de la obra de F. Hemsterhuis, *Lettre de Dioclès à Diotime sur l'athéisme*, dada a conocer en el año 1787.

14. Perteneciente al llamado «Círculo de Münster», ejerció una labor de animación cultural y filosófica, ciertamente estimable. Véase E. Trunz, *Fürstenberg. Fürsten Gallitzin und ihr Kreis*, Münster/Westfalen, Aschendorff; para las relaciones de Jacobi con el círculo, véase R. Ayrault, *La genèse du romantisme allemand*, II, París, Aubier, 1961, pp. 481 ss.

Apéndice III. Cuenta aquella singular opinión de la que se habla al comienzo de la primera carta a Mendelssohn; termina con una observación del inmortal Hamann¹⁵ sobre la expresión «cosas del otro mundo».

Apéndice IV. Sobre la cuestión de la personalidad del ser supremo en relación con el *Dios* de Herder.¹⁶

12 *Apéndice V.* De nuevo en relación con el *Dios* de Herder. Examina si es verdad que Lessing respecto de Spinoza, y Spinoza respecto de sí mismo, se han quedado a mitad de camino; y si ambos no han desenredado totalmente la madeja de sus ideas. Para concluir, una palabra sobre la afirmación de que Spinoza ha aceptado el concepto cartesiano de extensión, tomando así una dirección equivocada.

Apéndice VI. Comparación entre los sistemas de Spinoza y de Leibniz. La diferencia esencial entre ambos. Génesis de la armonía preestablecida. Tanto Spinoza como Leibniz eran anti-dualistas. Así se origina la gran analogía de sus doctrinas. Algunos de estos puntos exigen observaciones críticas.

Apéndice VII. Historia natural de la filosofía especulativa. Emergencia del spinozismo. Su finalidad. De qué manera se produce la ilusión de que se alcanza este fin. Esta ilusión no es *propia* del spinozismo, sino que se basa en un malentendido *omnipresente y artificial*, que se se debe producir siempre que se quiera explicar la *posibilidad* de la existencia de

15. Johann Georg Hamann, importante precursor del *Sturm und Drang*, vecino de Kant en Königsberg, autor de una interesante serie de obras sobre Sócrates, sobre la estética, sobre la educación. La edición de las *Obras completas*, llevadas a cabo por el amigo de Jacobi, F. Roth (Berlín, 1821-1825), mereció una importante reseña de Hegel en el *Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*, 1828, ahora en G.W.F. Hegel, Suhrkamp-Werkausgabe, 11, 1970, pp. 275-352. Algunas ideas relativas a este autor pueden obtenerse en mi *Quiebra de la razón ilustrada*, Madrid, Cincel, 1995³. Igualmente, en su relación con Jacobi, puede verse mi *Especulación, nihilismo y cristianismo en F.H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*, Barcelona, Anthropos, 1989.

16. Se trata de la obra de J.G. Herder, *Gott. Einige Gespräche*, aparecida en 1787, en cierto modo como respuesta a las acusaciones de ateísmo que Jacobi lanzaba contra la filosofía procedente de Spinoza. Véase J.G. Herder, *Sämtliche Werke*, v, ed. B. Suphan, Berlín, Weidmann, 1817-1913.

un universo, de cualquier manera que sea. Discusión detallada acerca de la irracionalidad de esta empresa, que apunta necesariamente a descubrir *condiciones de lo incondicionado*. Consecuencias. Aclaraciones. Resultados. 13

Apéndice VIII. Un fragmento de Garve¹⁷ con ocasión de un fragmento de este libro.

Al margen de estas detalladas consideraciones, he discutido diferentes puntos de vista, no carentes de importancia, en notas a pie de página. Temo haber sido parco en estas anotaciones y haber exigido del lector una gran atención. Sin embargo, ninguna incomprensión cabe temer si las partes de un libro se consideran como los miembros de un cuerpo orgánico. Un ojo extirpado no puede ver; una mano cortada no puede asir. Cada miembro particular sólo ejecuta su misión en conexión con el todo.

En las notas se indica si éstas pertenecen a la primera edición, a excepción de las numeradas para el ensayo del 21 de abril. Las notas añadidas están indicadas con el signo +. 14

Las objeciones de Mendelssohn a mi primer escrito debían encontrarse en esta obra. El lector las hallará en su lugar.

En cuanto al contexto histórico de las cartas que dan nombre a este libro, he procedido de forma totalmente diplomática. Donde antes sólo había extractos, ahora se ofrecen los documentos originales, añadiéndose otros nuevos. Entre ellos, la primera carta que escribí a propósito de este asunto. También se hallarán algunas cartas de Lessing. Al tomar el camino directo de la *verdad material*, me ahorré muchas otras notas, y me proporcioné la gran ventaja de no tener que volver más sobre este asunto.

17. Christian Garve (1742-1798), representante de la llamada *filosofía popular* y continuador de la metafísica dogmático-racionalista. Especialmente conocido por la reseña que editó en 1782 de la *Crítica de la razón pura*, y que determinó la aparición de los *Prolegomena a toda metafísica futura* y una posterior correspondencia con Kant. Luego rehecha, la citada reseña sigue manteniendo la misma errada interpretación de Kant, ya que busca juzgar la nueva filosofía desde los parámetros del pensamiento de Berkeley. Se puede ver un estudio sobre Garve en J.M. Ripalda, *La nación dividida*, Madrid, FCE, 1976.

Dejo en manos del lector reparar en las correcciones restantes. Me he cuidado de omitir lo que, gracias a memorables ataques, se ha convertido ya en memorable. Éstos conservan íntegra su fuerza y mantienen su valor. He acortado
15 considerablemente el epílogo, sobre todo al suprimir diversos fragmentos insertos.*⁴ No sin razón, éste ha sido criticado e incompendido, en parte por culpa mía.

Tesis preparatorias sobre la servidumbre y la libertad del ser humano

16

Estas tesis, entregadas en el prólogo a la segunda edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, fueron después añadidas, con algunas mejoras, a la *Carta a Fichte*. Aparecen aquí casi sin alterar, según la segunda edición. Para juzgarlas, completarlas y determinarlas más profundamente, puede usarse el *Tratado sobre la inseparabilidad del concepto de libertad y providencia respecto del concepto de razón*, en la segunda parte de las *Obras*, p. 311.

Primer apartado.

El hombre no tiene libertad

17

I. La posibilidad de la existencia de todas las cosas individuales conocidas por nosotros viene determinada por, y se apoya en, la coexistencia con otras cosas individuales. No somos capaces de hacernos una representación de un ser que exista por sí solo.

II. Los resultados de las diversas relaciones de la existencia con la coexistencia se expresan, en las naturalezas vivas, mediante las sensaciones.

III. Se llama *deseo* [*Begierde*] y *aversión* [*Abscheu*] el comportamiento mecánico interno de una naturaleza viva en razón de sus sensaciones. O bien: la relación sentida de las condiciones internas de existencia y consistencia de una naturaleza viva con las condiciones externas de esta existencia. O también y sólo: la relación sentida de las condiciones internas entre sí está mecánicamente conectada con un movimiento que llamamos deseo o aversión.

18

IV. Lo que fundamenta los diversos deseos de una naturaleza viviente se llama impulso [*Trieb*] natural originario y constituye la esencia misma de la cosa. Su tarea es mantener

y aumentar la capacidad [*Vermögen*] de existir de la naturaleza particular de la que es impulso.

v. Este impulso natural originario puede ser llamado «deseo *a priori*» o deseo *absoluto* del ser individual. Los innumerables deseos individuales no son sino aplicaciones o modificaciones ocasionales de este deseo general inmutable.

vi. Se podría llamar «absolutamente *a priori*» o «incondicionadamente universal» a un deseo que se repite en todo ser individual sin distinción de género, especie o sexo, en la medida en que todos ellos buscan en general mantenerse en su existencia.

vii. Una capacidad absolutamente indeterminada es un absurdo. Toda determinación presupone algo determinado,
 19 y es consecuencia y cumplimiento de una ley. El deseo *a priori*, sea de la primera o de la segunda especie, presupone por tanto leyes *a priori*.

viii. Como el impulso de cualquier otro ser, el impulso originario del ser racional reside en el esfuerzo incesante por mantener y aumentar la capacidad de existir de la naturaleza particular determinada por él.

ix. La *existencia* de naturalezas racionales se llama *existencia personal*, a diferencia de todas las demás naturalezas. Consiste en la conciencia que el ser particular tiene de su identidad. Y este hecho es consecuencia de un grado más elevado de conciencia en general. A este grado se relaciona la *sensatez* [*Besonnenheit*].¹⁸

x. El impulso natural del ser racional, el deseo *racional*, tiende necesariamente a elevar el grado de personalidad, es decir, del mismo existir vivo.

xi. El deseo racional en general, o *impulso del ser racional*, es llamado por nosotros *voluntad*.

20 xii. La existencia de todo ser finito es una existencia sucesiva (temporal).

18. La palabra *Besonnenheit* tiene varias acepciones, todas ellas relacionadas con la vida interior. Así, puede significar 'reflexión', 'juicio', 'serenidad' y 'dominio de sí mismo'. Yo he preferido traducirla por 'sensatez' porque mantiene la misma etimología que el original alemán, derivado de *sinn* y *sinnen*, cuya forma latina, *sensus*, está en la base de nuestra *sensatez*.

xiii. La ley de la voluntad es: actúa de acuerdo con las ideas de corcondancia y de conexión; esto es: según *principios*. La voluntad es la facultad de los *principios* prácticos.

xiv. En tanto que el ser racional no actúa en armonía con sus principios, no actúa según su *voluntad* ni de acuerdo con un deseo *racional*, sino con un deseo *irracional*.

xv. La satisfacción de un deseo irracional rompe la identidad de la *existencia racional* y atenta contra la personalidad, fundada únicamente en la existencia racional; por tanto, disminuye en la misma medida su cantidad de existencia viva.

xvi. El grado de existencia viva que alcanza una persona es solamente una modalidad de la existencia viva en general, no una existencia o esencia propia particular. Por ello, la persona se atribuye no solamente los actos que se suceden en ella según principios, sino también aquellos que son efectos de los deseos irracionales o de las inclinaciones ciegas.

21

xvii. Si un hombre, arrastrado por un deseo irracional, ha pisoteado sus principios, luego de sentir las consecuencias malas de su acto, debe decir: «En justicia me sucede». En tanto que consciente de la identidad de su ser, tiene que considerarse autor del estado desagradable en el que se encuentra, experimentando en el fondo de sí mismo la más penosa escisión [*Zwietracht*].

xviii. Sobre esta experiencia se funda todo el sistema de la razón práctica, en la medida en que está construido sobre un impulso fundamental.

xix. Si el hombre tuviese sólo un deseo, no tendría ningún concepto de lo justo ni de lo injusto. Pero hay muchos deseos que él no puede satisfacer en la misma medida, pues la posibilidad de satisfacer uno de ellos destruye la posibilidad de cumplir otros. Si todos estos deseos diferentes son tan sólo las modificaciones de un único deseo originario, entonces tenemos que éste es el principio que permite equilibrar los diferentes deseos y determinar la medida recíproca en la que pueden satisfacerse, sin que la persona entre en contradicción o en conflicto consigo misma.

22

xx. Tal justicia interna se constituye mecánicamente, de manera imperfecta en cada hombre, gracias a la identidad de su conciencia. La justicia externa que los hombres contratan libremente entre sí, y que instituyen sin coacción cuando entran a formar parte de una asociación civil, no es sino la reproducción del derecho interno que subyace a los miembros individuales. Véase la historia de todos los pueblos sobre los que poseemos informaciones detalladas.

xxi. La perfección mayor que consigue el derecho interno según las circunstancias, alcanza sólo al perfeccionamiento y despliegue de mecanismos previos imperfectos. Todos los principios reposan sobre el deseo y la experiencia y, en la medida en que son verdaderamente seguidos, presuponen ya una actividad determinada. No pueden ser jamás el comienzo o la causa *primera* de una acción. La capacidad [Fähigkeit] o la habilidad para conformar o adaptar en la práctica principios eficaces, es como la capacidad de sentir representaciones, como la facultad de transformar estas representaciones en conceptos, como la vivacidad o la energía del pensar, como el grado de existencia racional.

xxii. El principio –o el *a priori*– de los principios en general es el deseo originario del ser racional de conservar su propia existencia particular, *esto es, su persona, y de someter lo que quiere atender contra su identidad.*

xxiii. De este impulso emanan una obligación y un amor natural por la justicia respecto de los demás. El ser racional –en la abstracción– no puede distinguirse de ningún otro ser racional. *Yo y el ser humano es uno; él y el ser humano es uno. Luego yo y él somos uno.* El amor de la *persona* limita el amor del *individuo*, y le fuerza a no atender el suyo. Mas para no llevar este último amor, en la teoría, hasta el posible exterminio del individuo, y para que no quede una mera *nada* en la persona, son necesarias determinaciones más precisas, que hemos esbozado en lo que antecede y que no queremos discutir ahora más ampliamente. Nos basta con haber llegado a representarnos claramente cómo están constituidas esas leyes morales llamadas *leyes apodícticas* de la razón práctica, y con decidir que el sim-

ple impulso fundamental relacionado con la razón no atestigua, incluso en su más alto desarrollo, más que puro mecanismo, y nunca la libertad, si bien es cierto que los intereses, a menudo opuestos, del individuo y la persona, junto con la fortuna cambiante de una soberanía a la que sólo tiene derecho la persona dotada de conciencia clara, producen una ilusión de libertad.

Segundo apartado.

El hombre tiene libertad

25

XXIV. La existencia de todas las cosas finitas se apoya sobre la coexistencia y no podemos formarnos una representación de un ser que exista absolutamente por sí mismo. Esto es innegable. Pero también lo es que no podemos tener la representación de un ser absolutamente dependiente. Tal ser debería ser completamente pasivo, lo que es imposible. En efecto, lo que no es algo de antemano, no puede ser meramente *determinado* para algo; lo que en sí no tiene propiedad alguna, ninguna puede producirse en él mediante relaciones, pues aquí ni siquiera es posible una relación.

XXV. Si no es pensable una existencia o un ser enteramente mediato, si es un absurdo, entonces también lo es una acción exclusivamente mediata, enteramente mecánica. Por consiguiente, el mecanismo *en sí* es algo accidental, por lo que en general tiene que subyacer necesariamente como fundamento una *espontaneidad pura*.

26

XXVI. Aceptando que toda cosa finita en su existencia, y por tanto en su hacer y padecer, se apoya y se relaciona necesariamente con otras cosas finitas, aceptamos también la sumisión de todos los seres individuales a leyes mecánicas. En la medida en que su ser y su acción son *medios*, deben reposar igualmente sobre leyes del mecanismo: la acción de cada uno es también la acción de los demás.

XXVII. El conocimiento que media en la existencia de las cosas se llama conocimiento claro; lo que no admite mediación alguna no puede ser claramente conocido por nosotros.

xxviii. La *espontaneidad absoluta* excluye toda mediación y es imposible para nosotros conocer con claridad su esencia íntima.

27 xxix. Por tanto, no se puede conocer la *posibilidad* de la espontaneidad absoluta, pero se puede conocer su *realidad efectiva*, que se exhibe inmediatamente en la conciencia y que se demuestra por la acción hecha [*That*].

xxx. Esa espontaneidad se llama *libertad* en la medida en que puede oponerse y prevalecer sobre el mecanismo constitutivo de la existencia *sensible* del ser individual.

xxxi. Entre los seres vivos sólo conocemos a uno dotado de este grado de conciencia de su espontaneidad pura que llama e invita a acciones libres: el ser humano.

xxxii. La libertad no reside pues en una facultad insensata de decidirse sin razones, ni en la elección de lo mejor entre lo útil, ni en el *deseo racional*; pues incluso si dicha elección tuviera lugar según los conceptos más abstractos, siempre se produciría mecánicamente. La libertad consiste, por esencia, en la *independencia de la voluntad respecto del deseo*.

xxxiii. La voluntad es la espontaneidad pura elevada a este grado de conciencia que llamamos razón.

28 xxxiv. Todos los hombres aceptan de hecho la independencia y omnipotencia interna de la voluntad o la soberanía posible del ser intelectual sobre el ser sensible.

xxxv. Es conocido que los sabios de la Antigüedad, sobre todo los estoicos, no soportaban comparación alguna entre las cosas del *deseo* y las del *honor*. Los objetos del deseo, decían, pueden compararse entre sí según el sentimiento de lo agradable y la idea de lo provechoso, pudiéndose sacrificar un deseo por otro. Pero el *principio del honor*, cuyo objeto es la perfección de la naturaleza humana *en sí misma*, la *espontaneidad y la libertad*, no tiene relación alguna con el *principio del deseo*. Por eso, los estoicos otorgaban el mismo valor a todas las infracciones, ya que siempre exigían decidir cuál de los dos principios incommensurables —que no pueden entrar en colisión *efectiva*— determinaba su actuación. En realidad, no querían llamar hombre libre más
29 que al que vivía la vida de su alma, determinándose según

las leyes de su propia naturaleza, pues éste era el que se obedecía a sí mismo y actuaba siempre por sí mismo. Sencillamente, consideraban esclavos a los que se determinaban por las cosas del deseo, a los que vivían según las leyes de estas cosas y se sometían a ellas de una manera conforme a sus deseos, con la finalidad de emocionarse y alterarse sin cesar.

xxxvi. Nuestra época ilustrada dista mucho del fanatismo y el misticismo de un Epicteto o un Antonino. No obstante, no hemos ido lo suficientemente lejos en *claridad* y *profundidad* como para librarnos radicalmente de todo sentimiento del honor.¹⁹ En tanto que reste en el hombre un rescaldo de ese sentimiento, habrá en él un testimonio irrefutable de la libertad, una fe sólida en la omnipotencia interna de la voluntad. Sus labios pueden renegar de esta fe, pero ella permanece en la conciencia y estallará un día imprevisto, como le ocurre al mahometano de aquel poeta que, descubriéndose a sí mismo y sintiéndose embargado, pronuncia, lleno de miedo, estas palabras: «Pues es verdad, existen los remordimientos».

xxxvii. Pero ni siquiera los labios pueden renegar enteramente de esta fe. Pues ¿quién no ha resistido nunca las tentaciones de un acto vergonzoso? ¿Quién, en este caso, cree necesario considerar reflexionar sólo acerca de ventajas y desventajas, grados y cantidades, y no pensar en un imperativo categórico y en una ley?²⁰ Nosotros juzgamos de la misma manera a los demás hombres. Si vemos a alguien prefe-

30

19. Párrafo lleno de ironía sobre cierta ilustración dogmática, que llama fanatismo a la virtud antigua y que sólo produce efectos destructivos sobre lo más humano. Textos críticos semejantes se encontrarán en el joven Hegel.

20. Recuerdo al lector que estas tesis están escritas en 1789, una vez que Jacobi ha podido leer la *Crítica de la razón práctica* de Kant. De hecho, Jacobi fue un lector muy atento de la filosofía crítica desde las etapas más iniciales de su formación. Su estrategia de aproximación a Kant cambió radicalmente desde la publicación de esta segunda *Crítica*, pues, como resultó frecuente en la época, en ella se apreciaba la posibilidad de una nueva alianza con la religión cristiana. De hecho, el triunfo de la filosofía crítica en los ambientes académicos vino propiciado por la exposición de K.L. Reinhold de la filosofía de la religión desde los postulados de la *Crítica de la razón práctica*.

rir lo agradable a lo útil, elegir medios contrarios a sus fines, contradecirse en sus deseos y esfuerzos, juzgamos que actúa en contra de la razón, de manera insensata. Si es negligente en el cumplimiento de sus deberes, si alberga incluso vicios, si es injusto y realiza violencia, podemos despreciarlo, abominarlo, pero no podemos rechazarlo completamente. Pero si reniega de una manera explícita del sentimiento del honor, si demuestra que puede soportar esa vergüenza ante sí mismo, o que no puede sentir más este auto-desprecio, entonces lo rechazamos sin piedad: es el barro que pisan nuestros zapatos.

31 XXXVIII. ¿De dónde proceden estos juicios incondiciona-
dos, estos supuestos y exigencias radicales que no se limitan
a los principios y a su observación, sino que reclaman el *sentimiento* y exigen apodícticamente su existencia?

XXXIX. ¿Acaso el derecho de tales supuestos y de tales exigencias podría fundarse sobre una mera fórmula, sobre la consideración de una deducción correcta, cuya verdad fuera parecida a los resultados de las proposiciones siguientes: «Si A es como B y C como A, entonces B es como C»? Spinoza demostró de esta manera que el hombre, en la medida en que es un ser dotado de razón, sacrificaría su vida —incluso si no cree en la inmortalidad del alma— antes que salvarse de la muerte por una mentira.⁵ Spinoza tiene razón en abstracto. Para el hombre de la razón pura es imposible mentir acerca de si la suma de los tres ángulos del triángulo es igual a dos rectos. Pero el ser racional realmente efectivo ¿se dejará acorralar por su razón abstracta, se dejará apresar por esta entidad que no existe
32 sino en el pensar, gracias a un juego de palabras? Nunca. Si se puede *confiar* en el honor, y si el hombre puede *mantener su palabra*, es preciso que resida en él un espíritu distinto del mero espíritu del silogismo.

XL. Considero este otro espíritu el hálito de Dios en las criaturas de la tierra.

XLI. Este espíritu confirma su existencia ante todo en el entendimiento que, carente de aquél, no sería sino un maravilloso mecanismo, que no sólo tornaría posible que un

ciego condujese al vidente, sino que permitiría también demostrar por silogismos la necesidad de tal disposición [*Einrichtung*]. ¿Quién doblega el silogismo destruyendo sus premisas? Únicamente este espíritu por su presencia en las acciones de la libertad y en una conciencia indestructible.

XLII. Esta conciencia es el convencimiento mismo de que la inteligencia es activa por sí sola, y de que ella es la fuerza suprema y la única verdaderamente conocida por nosotros: así lo enseña inmediatamente la creencia en una inteligencia suprema y *primera*, en un creador y un legislador inteligente de la naturaleza, en *un Dios que es espíritu*.

33

XLIII. Pero esta creencia recibe su fuerza plena, deviene *religión*, sólo si se desarrolla en el ser humano la facultad del amor puro.

XLIV. ¿Amor puro? ¿Existe algo así? ¿Cómo se demuestra y dónde se encuentra su objeto?

XLV. Si respondo que el principio del amor es el mismo que aquel cuya existencia ya hemos asegurado como principio del honor, entonces se creará tener más derecho a ser exigente respecto del *objeto* que debo presentar.

XLVI. Respondo por consiguiente: el objeto del amor puro es el que Sócrates tenía ante los ojos, lo *divino* en el ser humano. El respeto a esto *divino* es lo que subyace a toda virtud y a todo sentimiento del honor.

XLVII. No puedo *construir* ni este impulso ni su objeto. Para hacerlo, sería necesario saber cómo son creadas las sustancias y cómo es *posible* un Ser necesario. Lo que sigue aclarará un poco más mi convencimiento acerca de su existencia.

34

XLVIII. Si el universo no es Dios, sino una *creación*; si es el efecto de una inteligencia libre, entonces el sentido [*Richtung*]²¹ originario de todo ser debe expresar necesariamente

21. Es curiosa, y filosóficamente relevante, la relación que existe en alemán entre los semantemas concentrados alrededor de la idea de sentido (*Sinn* y derivados) y los semantemas relacionados con el andar (*gehen* o *fahren*), el dirigirse a través de algo hacia un fin (*richten*), etc. De esta vinculación surge el montante epistemológico y práctico de la noción de experiencia entendida como *Erfahrung*, que también en griego conserva el eco del viajar. Es curio-

la voluntad divina. Esta expresión en la criatura es su ley originaria, y en ella debe estar dada la fuerza suficiente para realizarla. Esta ley, que es la *condición de la existencia del ser mismo*, su *impulso originario*, su *voluntad propia*, no puede compararse con las leyes naturales, que son únicamente *resultado de relaciones* y que reposan enteramente sobre *mediaciones*. Ahora bien, cada ser individual pertenece a la naturaleza, está sometido igualmente a las leyes de la naturaleza y tiene un *doble sentido* [*Richtung*].

XLIX. El sentido para lo finito es el impulso sensible o el principio del deseo. El sentido para lo eterno es el impulso intelectual o principio del amor puro.

L. Si se me quiere preguntar por este doble sentido, por su posible relación y por la teoría de su organización, me negaré con razón a dar una respuesta. Dicha pregunta tendría por objeto la teoría de la Creación o las condiciones de lo incondicionado. Baste que la acción demuestre y que la razón conozca la existencia de tal doble sentido y de su relación. De la misma manera que todos los hombres se atribuyen la libertad y *hacen de esta posesión su honor entero*, así todos también se atribuyen una facultad de amor puro y un sentimiento de la *energía dominante* en la misma, sobre la cual reposa la posibilidad de la libertad. Todos quieren ser amantes de la virtud, no de las ventajas que se siguen de ello. Todos quieren tener nociones de algo bello que no es *agradable, de una alegría que es algo más que un cosquilleo*.

LI. Llamamos *divinas* las acciones que nacen realmente de esta facultad; y a su fuente, las convicciones [*Gesinnungen*] mismas, las llamamos convicciones divinas. Ellas se dejan acompañar de una alegría incomparable: es la alegría que Dios mismo tiene en su existencia.

LII. La alegría es el disfrute de la existencia, y todo lo que amenaza a la existencia provoca dolor y tristeza. Su fuente

so que la raíz de «experiencia» y de «pirata» sea la misma. También en español «dirección» y «sentido» tienen el mismo componente de intencionalidad, en la que se piensa la constitución más básica del hombre como ser que debe orientarse en el mundo.

es la fuente de la vida y de toda actividad. Pero si la afec-
ción debida a esta alegría se refiere sólo a una existencia pa-
sajera, ella misma es pasajera, y entonces tenemos el *alma*
de los animales. Mas si su objeto es imperecedero y eterno,
es la fuerza de la divinidad misma y su premio es la inmor-
talidad.

Sobre la doctrina de Spinoza

37

Una amiga íntima de Lessing,⁶ y por cuya mediación llegó a ser también amiga mía, me escribió en febrero de 1783 para comunicarme que estaba a punto de emprender un viaje a Berlín, preguntándome si tenía algún encargo para esta ciudad.

Ya desde Berlín me escribió de nuevo. Su carta aludía de forma especial a Mendelssohn, «ese sincero admirador y amigo de nuestro Lessing». Me comunicaba que había hablado mucho con él sobre nuestro difunto amigo y también acerca de mi modesta persona, anunciándome finalmente que Mendelssohn se encontraba a punto de iniciar su obra sobre el carácter y los escritos de Lessing.⁷ Diversos contratiempos me hicieron imposible responder sin demora a su carta, siendo así que la estancia de mi amiga en Berlín sólo se prolongaría unas pocas semanas.

38

39

Le escribí a su regreso, interesándome en saber hasta qué punto Mendelssohn había llegado a conocer la forma de sentir de Lessing respecto de la religión. *Pues Lessing había sido spinozista.*⁸

Lessing se había manifestado en mi presencia sobre este asunto sin ningún recato, y como generalmente no era propenso a ocultar sus opiniones, debí suponer que lo que yo sabía de él otros debían conocerlo. Que él mismo no se llegó a explicar claramente en presencia de Mendelssohn lo supe de la siguiente forma.

40

Después de que en 1779 le hubiera prometido a Lessing una visita para el año siguiente, le informé en una carta del 1 de junio de 1780 de mi llegada inmediata, invitándole al mismo tiempo para que me acompañara en un viaje posterior que debía llevarnos a Berlín. En relación con este viaje, contestó que ya trataríamos del asunto en su residencia de Wolfenbüttel.⁹ Una vez llegado allí, surgieron grandes difi-

41

- 42 cultades. Lessing quería convencerme, cada vez con más insistencia, de que viajase a Berlín sin él. Su principal argumento era Mendelssohn, el más estimado de sus amigos. Deseaba vivamente que pudiese conocerlo personalmente. Durante una de aquellas entrevistas, manifesté en un momento dado mi sorpresa ante el hecho de que un hombre de entendimiento tan preclaro y recto como Mendelssohn hubiese podido aceptar tan solícitamente las pruebas de la existencia de Dios que operan a partir de su idea, tal y como hizo en su trabajo *Sobre la evidencia de la idea de Dios*.²² Las excusas de Lessing me condujeron directamente a la sospecha de si no mantendría él posiciones sistemáticas contrarias a las de Mendelssohn. «No —respondió Lessing—. En la *Educación del género humano* (§ 73) yo aludía a lo que a usted le extraña. Como no llegamos a ningún acuerdo, dejé estar el asunto.»²³

22. Frente a la tendencia, dominante en el siglo XVIII, a devaluar la prueba ontológica de la existencia de Dios, así como la teología racional, Mendelssohn se esforzó por reevaluar tanto el argumento ontológico como el cosmológico. Esto supuso, por una parte, renovar la ontología racionalista de Leibniz, y de sus herederos Wolff y Baumgarten, y, por otra, en tanto punto culminante de la metafísica dogmática, convertirse en centro de los ataques de, por ejemplo, el Kant de la *Crítica de la razón pura*. Jacobi, él mismo lector del Kant precrítico, y de su importante obra sobre *El único fundamento posible de prueba de la existencia de Dios*, en la que se criticaba el argumento ontológico, se sitúa a una altura muy superior a la defendida por Mendelssohn. Para este momento del Jacobi anterior a las *Cartas*, véase mi monografía *Especulación, nihilismo y cristianismo en F.H. Jacobi, opus cit.*

23. Lessing se refiere al pasaje donde dice: «¿No tendría que tener Dios por lo menos la más completa representación de sí mismo, es decir, una representación en la que se encuentre todo lo que hay en él mismo? Pero ¿se encontraría en ella todo lo que en Dios mismo hay, si, de su realidad necesaria, así como del resto de sus propiedades, se diera meramente una representación, se diera meramente una posibilidad? Esta posibilidad agota la esencia de sus restantes cualidades, pero ¿también la de su realidad necesaria? Me parece que no. La consecuencia puede ser, o que Dios no tiene una completa representación de sí mismo, o que esa representación completa es tan realmente necesaria como lo es él mismo. Ciertamente, mi imagen en el espejo no es más que una huera representación de mí, pues de mí no tiene más que lo que dejan en su superficie los rayos de luz. Pero si esa imagen tuviera todo lo

Así pues, el hecho de que quizás muchas más personas estuviesen al corriente del spinozismo de Lessing y la certeza de que Mendelssohn no había tenido conocimiento fidedigno de lo anterior, me impulsaron a insinuarle alguna indicación sobre el particular.*¹⁰ 43

Mi amiga captó del todo la idea. El asunto le pareció extraordinariamente importante y escribió en seguida a Mendelssohn para comunicarle lo que yo había descubierto.²⁴ Asombrado, la primera reacción de Mendelssohn fue dudar de la veracidad de mi afirmación. Deseaba saber concretamente cómo se había manifestado Lessing...

Lo que haré será insertar aquí, en su totalidad, la respuesta que recibí de Emilia.

Hamburgo, 1 de septiembre de 1783

Mi querido Jacobi,

he querido esperar la respuesta de Mendelssohn antes de escribirle de nuevo a usted. Aquí está mi carta.

Mendelssohn desea saber de forma precisa cómo había manifestado Lessing las sabidas convicciones y si se expresó con las secas palabras de «tengo el sistema de Spinoza por verdadero y fundado». Desea saber a qué sistema se refería: si al del *Tractatus theologico politico*,²⁵ al presentado en los *Principia philosophiae cartesianae*, o al que Ludovicus Me- 44

que tengo yo mismo, sin excepción, ¿sería entonces una representación hueca, o no sería, más bien, un verdadero doble de mí mismo?». Véase Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de Agustín Andreu Rodrigo, Madrid, Ed. Nacional, 1982, p. 589

24. Lo que sigue figura sólo en la primera edición de esta obra.

25. *Tratado teológico-político*, traducción, introducción, notas e índices de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1986. En lo que sigue, citaré todas las obras de Spinoza, excepto la *Ética*, por la ejemplar edición de este estudioso. Se trata de la misma edición que incluye el volumen de esta misma colección dedicado al filósofo holandés: Benedictus de Spinoza, *Tratado breve de Dios, del hombre y de su felicidad. Tratado teológico-político*, traducción y notas de Atilano Domínguez, Barcelona, Círculo de Lectores, 1995.

yer²⁶ dio a conocer bajo su nombre a la muerte de Spinoza.²⁷ Y respecto del sistema de Spinoza, reconocido como ateo por la mayoría, Mendelssohn pregunta también si acaso Lessing lo conocía según la mala interpretación de Bayle,²⁸ o según las mejores interpretaciones de otros. Y añade que si Lessing estuvo a punto de asentir decididamente, sin más precisiones, al sistema de este hombre, entonces o no era él mismo, o en su extraordinario desvarío estaba sosteniendo paradojas que él mismo rechazaría en sus momentos de lucidez.

Pero, continúa Mendelssohn, «si Lessing le dijo a usted al respecto algo así como: “querido hermano, el tan despreciado Spinoza bien pudo haber visto en numerosas ocasiones más profundamente que todos los vociferantes que gracias a él se han convertido en héroes. Su *Ética*, en particular, contiene aspectos excelentes, tan importantes como los que hay en más de una moral ortodoxa y en más de un compendio de sabiduría. Su sistema no es tan disparatado como se cree”, entonces todo esto lo aceptaría Mendelssohn».

45 Termina expresando el deseo de que usted tuviese a bien redactar un minucioso informe sobre este asunto, en el que indicase qué, cómo y en qué ocasión Lessing había hablado en relación con este tema; pues Mendelssohn está convencido de que usted ha comprendido completamente a Lessing, así como de que habría conservado en el recuerdo todos y cada uno de los detalles de una entrevista tan importante.

En cuanto esto ocurra, evidentemente, Mendelssohn hará alusión a ello en el trabajo que desea escribir sobre el carácter de Lessing. Pues —con severa franqueza— dice que in-

26. Ludovicus (Lodewijk) Meyer, luterano de nacimiento, dos años mayor que Spinoza, médico, poeta, lexicógrafo, director de teatro, autor en 1666 de una obra titulada *Philosophia sacrae Scripturae Interpretes*, fue uno de los mejores y más fieles amigos de Spinoza. En ocasiones aparece como el autor del Prefacio a las *Obras completas*. Es posible que haya colaborado en él. En cualquier caso, es indudable que fue uno de los que asumió el encargo de publicar dichas *Obras*.

27. La *Ética*.

28. Véase nota 9.

cluso el nombre de nuestro más importante amigo debe brillar sólo lo que se merece, ni más ni menos. También aquí debe triunfar exclusivamente la verdad; si sus fundamentos son débiles, servirán al triunfo de la verdad; pero si son peligrosos, la buena señora debe empezar ya a preparar su defensa. Añade que, cuando empiece a escribir sobre el carácter de Lessing, se habrá plantado ya en los cincuenta años, edad en la que se pierde toda parcialidad y se olvidan todas las disputas actuales.

Observe usted, mi querido Jacobi, el efecto de la información que usted me comunicó, y que yo no podía ocultar en modo alguno a Mendelssohn. Por lo demás, usted no lamentará informarle ampliamente acerca de todo lo demás. Pues ¿qué diría usted si Mendelssohn escribiese sobre el carácter de Lessing sin incluir estos importantes asuntos? Se le reprocharía a usted haber servido mal a la causa de la verdad —puesto que ella es más importante que la causa de nuestro amigo—. No procede aquí, y sería osado por mi parte, anticipar si usted se pronunciará en un sentido u otro, etcétera, etcétera.

46

No tuve la menor duda a la hora de aceptar esta invitación, y el 4 de noviembre de 1783 envié a Mendelssohn la siguiente carta, añadiendo en el sobre unas líneas a mi amiga.¹¹

Con el fin de conservar su carácter documental, la reproduciré literalmente desde la primera hasta la última línea.

47

Pempelfort, en Düsseldorf, 4 de noviembre de 1783

Usted desea saber de mí con mayor precisión ciertas opiniones que he atribuido al difunto Lessing en una carta a Elisa Reimarus; lo mejor es que me dirija a usted directamente con lo que esté en condiciones de comunicarle sobre el particular.

Conviene al asunto, o cuando menos a su exposición, que previamente exponga algunas indicaciones que me conciernen. Lograremos así unas relaciones más cordiales, ganare

48

más valor para decírselo todo libremente y quizás así pueda olvidar lo que me hace ser escrupuloso o tímido.

- 29 Iba todavía con ropas polacas y ya comenzaba a angustiarme por las cosas del otro mundo. Mi profundo sentido infantil me llevó a los ocho o nueve años a ciertas visiones extraordinarias —no sé llamarlas de otra manera— que me han acompañado hasta ahora.²⁹ El anhelo de alcanzar certeza a propósito de las más legítimas aspiraciones humanas aumentó con el paso de los años y llegó a convertirse en el hilo principal que debería hilvanar mi destino. Mi disposición original y la educación recibida se unieron para mantenerme en una justa desconfianza respecto de mí mismo y, posteriormente, en un deseo cada vez mayor de hacer lo que otros podían conseguir. Fui a Ginebra, donde encontré excelentes hombres que me dispensaron un afecto desprendido y una fidelidad paternal.³⁰ Posteriormente di con otros hombres de la misma reputación, muchos de ellos con una fama aún mayor, pero que no me proporcionaron el provecho que de los primeros había extraído.³⁰ Esta y otras experiencias me calmaron poco a poco y me impulsaron a tener confianza en mí mismo; aprendí a concentrar mis fuerzas y a tomarlas en consideración.

En todas las épocas son pocos, y ellos lo saben, los espíritus que buscan con seriedad íntima la verdad; pero también la verdad se ha comunicado a estos pocos de una manera u otra. Descubrí esta huella y la seguí entre los vivos y los muertos. Conforme pasaba el tiempo, más apasionado me encontraba: el auténtico sentido íntimo [*Tiefsinn*] tiene

29. Se refiere al caftán, un vestido típico polaco con el que, en la época de Jacobi, solían vestir a los niños hasta la adolescencia. Con ello, Jacobi puede dar una indicación bastante precisa de la edad que tenía cuando experimentó estas tenebrosas inquietudes.

30. Este pasaje se refiere al propio Mendelssohn, y a la decepción que Jacobi experimentó al leer los ensayos de este ilustrado berlinés sobre la demostración de la existencia de Dios, tras su regreso a Alemania, después de su estancia en Ginebra. Esta decepción será narrada con detalle en la siguiente obra: *David Hume*.

una orientación común, como la gravedad de los cuerpos; pero como dicha orientación parte de puntos diferentes situados en la periferia, no puede producir líneas paralelas, sino cruzadas. No ocurre así con la sagacidad [*Scharfsinn*], que podría compararse con las cuerdas de los arcos de los círculos, y que a menudo es tomada por el sentido íntimo porque es profunda en lo que hace referencia a la forma y a las relaciones. Aquí las líneas se pueden cortar tanto como se quiera, pero son también paralelas. Una cuerda puede trazarse tan próxima al diámetro que puede confundirse con el propio diámetro: corta la mayor cantidad de radios sin dejar de ser una cuerda. 50

Espero que me disculpe, venerable amigo, el fárrago de imágenes. Vuelvo de nuevo a Lessing.

Siempre había respetado a este gran hombre, pero el deseo de conocerlo más íntimamente aumentó a partir de sus polémicas teológicas y cuando después leí *Una parábola*.¹¹ Mi buena fortuna hizo que le interesase mi *Allwill*¹² y que me enviase, al principio por intermediarios, algunos mensajes amistosos hasta que finalmente me escribió en el año 1779. Le respondí que la primavera siguiente pensaba hacer un viaje y que podía pasar por Wolfenbüttel, donde esperaba exorcizar en él los espíritus de varios sabios que no me explicaban ciertas cosas.¹⁴ 51

Realicé mi viaje y el 5 de julio por la tarde abrazaba por primera vez a Lessing.

Ese mismo día hablamos de cosas importantes, de personas morales e inmorales, ateos, teístas y cristianos.

11. Se refiere al escrito de Lessing contra Göze, *Una parábola con un pequeño ruego y una eventual despedida*. En él se incluye aquella famosa ocurrencia de Lessing: «Una cosa es ser pastor y otra ser bibliotecario». Véase Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos, opus cit.*, pp. 463-474, y más concretamente p. 468.

12. Se trata de la novela filosófica de Jacobi, *Eduard Allwills Papiere*, publicada en *Iris*, IV (1775) pp. 193-236 y luego en el *Deutscher Merkur*, II (1776), pp. 14-74; III, pp. 57-71; IV, pp. 229-262. En las *Obras completas* aparece en el vol. I con el título de *Allwills Briefsammlung*, pp. 1-253. He tenido la oportunidad de estudiarla en mi *Especulación, nihilismo y cristianismo en F.H. Jacobi, opus cit.*

A la mañana siguiente, Lessing vino a mi habitación cuando todavía no había acabado de escribir algunas cartas. Saqué algunos papeles de mi carpeta y se los ofrecí como pasatiempo. Al devolvérmelos me preguntó si no tenía más cosas que pudiese leer.

«Claro que sí», le dije —ya estaba a punto de lacrar las cartas. «Tome este poema; ha provocado usted tantos escándalos que bien puede ser escandalizado a su vez.»³³

52 Lessing (*después de leer el poema y devolviéndomelo*). En
53 modo alguno me ha escandalizado; lo que dice hace tiempo
54 que me resulta familiar.

Yo. ¿Conoce el poema?

Lessing. Nunca lo he leído, pero me parece bueno.

Yo. En su estilo también me lo parece a mí, de lo contrario no se lo habría enseñado.

Lessing. No me refiero a eso... Comparto el punto de vista del poema... No son para mí los conceptos ortodoxos de la divinidad; no puede sacar provecho de ellos. *ἔν κἀ πᾶν*.³⁴ No sé otra cosa. A eso apunta también el poema y debo reconocer que me agrada mucho.

Yo. Por consiguiente, usted estará de acuerdo con Spinoza.

Lessing. Si debo invocar el nombre de alguien, no conozco otro.

Yo. Spinoza me place bastante, ¡pero mala salvación encontramos en su nombre!

Lessing. ¡Es probable!; y sin embargo, ¿conoce algo mejor?

55 En ese momento entró el director Wolke,³⁵ de Dessau, y nos fuimos juntos a la biblioteca.

33. Lo que sigue aparece sólo en la primera edición: «Este poema, por sus duras expresiones contra toda providencia, no puede ser comunicado aquí».

34. Consigna de toda nueva filosofía. Significa literalmente 'uno y todo' y hace referencia a la creencia panteísta que proliferará en la filosofía posterior y, sobre todo, en Hölderlin y Hegel.

35. Ch.H. Wolke (1741-1818), pedagogo y sucesor de J.P. Basedow (1723-1790) y J.H. Campe (1746-1818), fundador y clausurador, respectivamente, de la «Escuela Filantrópica, escuela de humanidad y buenos conocimientos para discípulos y maestros» asentada en principios ilustrados y masónicos. Véase Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos, opus cit.*, pp. 232 ss., 376, 605 y 638.

A la mañana siguiente, cuando después del desayuno volvía a mi habitación para cambiarme de ropa, llegó Lessing. Tan pronto estuvimos a solas comenzó a hablar: «He venido a hablarle sobre mi *ἐν κἀὶ πᾶν*. Ayer se asustó usted...».

Yo. Me ha sorprendido y siento mi confusión. No era susto. Claro que no pensaba encontrar en usted a un spinozista o panteísta, y menos que me lo dijese tan lisa y llanamente. En gran medida había venido aquí para encontrar en usted una ayuda contra Spinoza.

Lessing. ¿Así que usted lo conoce?

Yo. Creo que como pocos lo habrán conocido.

Lessing. Entonces no le ayudaré. Me convertiré mejor en su amigo. No hay otra filosofía que la de Spinoza.

Yo. Puede que sea verdad. Pues el determinista, si quiere ser consecuente, debe convertirse en fatalista; lo demás va de suyo.

Lessing. Ya veo que nos entendemos. Pero todavía estoy más deseoso de escuchar de usted lo que considera el espíritu del spinozismo, es decir, el espíritu que se encarnó en el mismo Spinoza.

Yo. Éste no es otro que el antiquísimo «a nihilo nihil fit»,³⁶ tematizado por Spinoza mediante conceptos más abstractos que los de los cabalistas³⁷ y demás precursores su-

56

36. «Usted me pregunta también si las cosas y las afecciones de las cosas son verdades eternas. Sin duda alguna, respondo. Y si insiste por qué no las llamo verdades eternas, digo que para distinguir las, como todos suelen hacer, de aquellas otras que no explican ni una cosa ni una afección de una cosa, como por ejemplo que *de la nada no procede nada*. Esta proposición y otras similares, digo, se denominan verdades eternas sin restricción alguna, con lo que se quiere significar únicamente que no residen en parte alguna fuera de la mente, etcétera», Spinoza, carta 10 a Simon de Vries, *Correspondencia*, ed. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1989, p. 123. «Si puedo afirmar algo de la nada, a saber, que puede ser causa de algo, estoy igualmente autorizado a afirmar el pensamiento de la nada y decir que soy nada mientras pienso. Como esto es imposible, me será también imposible pensar que algo viene de la nada», Spinoza, *Principios de filosofía de Descartes*, ed. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, p. 150.

37. Que la filosofía de Spinoza fuese considerada una traducción geométrica de la Cábala vino propiciado por la introducción del método comparativo

yos.³⁸ Mediante estos conceptos encontró que en toda generación en el seno de lo infinito, en todo cambio en el mismo, se pone *algo a partir de la nada*, cualesquiera que sean las imágenes bajo las que este pensamiento se disfrace. Rechazó así todo tránsito de lo infinito a lo finito y, en general, todas las «causas transitorias, secundarias o remotas», colocando en el lugar del *ensoph*³⁹ emanante uno meramente inmanente; una causa del mundo interna, eternamente inmutable en sí, que sería una y la misma cosa con todos sus efectos.¹⁶

operada por Bayle. Posteriormente será acreditada por Leibniz, a través de J.G. Wachter (véase G. Friedmann, *Leibniz et Spinoza*, París, Gallimard, 1961, pp. 155 ss.), hasta el punto de que posteriormente J.G. Hamann verá en Spinoza un «sonámbulo cartesiano-cabalista». Frente a esta línea de interpretación se levantará Herder (y posteriormente Schleiermacher), quien en su *Gott* (pp. 524 ss.) hará de Spinoza un emanacionista y lo pondrá en relación con la tradición racionalista cartesiana, distanciándolo de la Cábala.

38. Se refiere aquí Jacobi a los movimientos herméticos que en el Renacimiento rehabilitaron los lazos con el neoplatonismo antiguo, y que buscaron delimitar claramente la llamada Prisca Teología, en la que filosofía y cristianismo podían sintetizarse. Ciertamente, el trabajo de Jacobi se inscribe dentro de esta línea de la modernidad, y en cierto modo de toda la cultura europea, de subrayar la incompatibilidad de la filosofía y del cristianismo.

39. Término (*En sóf*) que procede de la filosofía judía y más en concreto de la Cábala. Literalmente significa 'infinito' y se atribuye a Dios, teniendo presente que una de las experiencias fundamentales de la Cábala es la incognoscibilidad de Dios, al estar más allá de todo conocimiento especulativo. Por ello «este término ambiguo, pudiéndose interpretar como "lo que no tiene fin" o "aquel que no tiene fin", principio impersonal de la deidad, o bien Ser supremo que debe manifestarse en tanto que creador y emanador. En hebreo, el término se emplea primeramente sin artículo; después, hacia 1300, se convierte en nombre común, con artículo, para acabar, en la literatura tardía del *jassidismo* polaco-ucraniano, por convertirse en un simple sinónimo lexical de Dios. «Infinito», es decir, perfección absoluta, excluyendo toda diferenciación; incluso no se le puede atribuir la voluntad. No se manifiesta; solamente desde el carácter finito de toda criatura se puede concluir su existencia. Esta experiencia fundamental es traducida, sin embargo, en los diversos sistemas cabalistas por medio de términos y símbolos múltiples y divergentes que no dejan de oscurecerla», G. Vadja, *Introduction à la pensée juive du Moyen Age*, París, Vrin, 1947, p. 209. Jacobi, al oponer el Dios personal de la Biblia al *ensoph* inmanente de Spinoza, hace que la fe (certeza inmediata) sea la relación directa de lo finito con el absoluto divino.

Esta causa inmanente e infinita, como tal, no tiene *explicite* ni entendimiento ni voluntad, porque en virtud de su unidad trascendental y su infinitud absoluta y general, no puede tener objeto ni del pensar ni del querer; la facultad de producir un concepto antes del concepto, o un concepto anterior a su objeto, causa *íntegra* de sí misma, son cosas tan absurdas como una voluntad que produjese el querer y se autodeterminase enteramente... 57

La objeción de que una serie infinita de efectos sea imposible (no se trata de meros efectos, porque la causa inmanente es siempre y en todo lugar) se refuta por sí misma, puesto que toda serie que no emerja de la nada tiene que ser absolutamente infinita. Y ya que todo concepto particular surge de otro particular y tiene que relacionarse *inmediatamente* a un objeto previo realmente existente, se sigue de nuevo que en la causa primera, que es de naturaleza infinita, no se pueden encontrar ni pensamientos particulares ni determinaciones particulares de la voluntad, sino únicamente su materia originaria interna, primera y universal... 58

La causa primera no puede actuar por intenciones ni por causas finales, como ella misma tampoco existe por una cierta intención o causa última; así, no puede tener un fundamento inicial o un objetivo final para ejecutar algo, como no hay en ella misma ni principio ni fin... Pero, en el fondo, lo que llamamos duración o sucesión es una mera ilusión; pues el efecto real existe a la vez que su causa real completa y sólo difiere de ella por la representación. Así, sucesión y duración deben ser, *según la verdad*, sólo una cierta forma y manera de intuir la diversidad en lo infinito.*17

Lessing. ... No nos distanciamos por nuestro *Credo*. 59

Yo. En ningún caso lo queremos. Pero mi *Credo* no se encuentra en Spinoza. *Creo en una causa del mundo personal y racional.*

Lessing. ¡Entonces tanto mejor! Así las cosas, debo prepararme para escuchar algo completamente nuevo.*18

Yo. No se alegre tanto. Para resolver nuestro asunto, me

sirvo de un *salto mortale*. Y a usted, según se ve, no le gusta mucho agachar la cabeza.⁴⁰

Lessing. No diga eso. Sólo que no necesito imitarle. Y, además, usted deberá sostenerse de nuevo sobre sus pies. Así que, si no es un secreto, le ruego que me lo explique.

Yo. Usted podrá aprenderlo viéndome. Todo consiste en que, partiendo del fatalismo, concluyo inmediatamente contra el fatalismo y contra todo lo que está conectado con él. Si sólo hay simples causas eficientes y no finales, la facultad de pensar sólo puede ser espectadora de la totalidad de la naturaleza; su única ocupación es acompañar al mecanismo de las causas eficientes. La conversación que en la actualidad mantenemos sólo concierne a nuestros cuerpos y, resuelta en sus elementos, el contenido total de esta conversación se reduce a extensión, pensamiento y grados de velocidad, junto con conceptos de todo esto y los conceptos de estos conceptos. El inventor del reloj en el fondo no lo inventó, sino que sólo lo vio surgir a partir de fuerzas que se desarrollan ciegamente. Lo mismo le sucedió a Rafael cuando proyectó *La escuela de Atenas* y a Lessing cuando compuso su *Nathan*. Lo mismo vale para todas las filosofías, artes, formas de gobierno y guerras por mar y por tierra. Por decirlo brevemente: con todo lo posible. Así también, los afectos y pasiones no actúan en tanto que sentimientos y pensamientos o, más exactamente, en tanto llevan consigo sentimientos y pensamientos. Creemos que actuamos por cólera, amor, generosidad o decisiones razonables. ¡Pura ilusión! En todos estos casos, lo que en el fondo nos mueve es un *algo* que nada sabe de todo esto y que, en tanto que tal, carece absolutamente de sentimiento y pensamiento. Éstos, sentimientos y pensamientos, son sólo conceptos de extensión, movimiento, grados de velocidad, etc. Si alguien puede aceptar esto, no seré yo, ciertamente, quien sepa refutar dichas opiniones. Pero si alguien

40. Hay aquí un doble sentido: Lessing era todo un carácter, y jamás se doblegó. Para llevar a cabo el salto mortal, uno no tiene más remedio que agachar la cabeza (*Kapf-untten*). De ahí el doble sentido.

no puede aceptarlo, entonces deberá estar en las antípodas de Spinoza.¹⁹

Lessing. Ya veo que le gustaría que su voluntad fuese libre. Yo no aspiro a una voluntad libre. En realidad, no me asusta lo más mínimo lo que usted acaba de decir. Entre los prejuicios humanos, se encuentra el de considerar el pensamiento como lo primero y lo más eminente para, a partir de él, deducirlo todo. Y sin embargo, todo, incluidas las representaciones, depende de principios superiores. Extensión, movimiento y pensamiento, como es evidente, están fundados en una fuerza superior que ni de lejos se agota en esto. Ella tiene que ser infinitamente *superior* a este o aquel efecto y, por eso, puede existir para ella una clase de gozo que no sólo supera todos los conceptos, sino que permanece totalmente ajena al concepto. Que no podamos pensar nada de eso no anula su posibilidad.²⁰

Yo. Usted va más lejos que Spinoza; para éste la intuición vale por encima de todo lo demás.

Lessing. ¡Para el hombre! Pero estaba lejos de considerar nuestra mísera forma de actuar según propósitos como el método más elevado y de situar el pensamiento en lo más alto. 62

Yo. La intuición en Spinoza es el mejor elemento de todas las naturalezas finitas, porque gracias a ella cada naturaleza finita va más allá de lo finito. En un cierto sentido, podría decirse también que asignó dos almas a cada ser: una que sólo se relaciona con la cosa individual actual y otra que se relaciona con el todo.²¹ A esta segunda alma le otorga también la inmortalidad. Pero en lo que concierne a la sustancia única e infinita de Spinoza, no tiene existencia propia y particular por sí sola, al margen de las cosas individuales. Si por expresarme así— tuviera para su unidad una realidad efectiva, particular e individual, si tuviera personalidad y vida también en ella, la intuición sería entonces lo mejor. 63

Lessing. Bien. Pero ¿qué representaciones nos permiten acceder a vuestra divinidad personal y extramundana? ¿Quizás las representaciones de Leibniz? Temo que este mismo sea un spinozista de corazón.

Yo. ¿Habla usted en serio?

Lessing. ¿Duda usted en serio de ello? Los conceptos leibnizianos sobre la verdad estaban constituidos de tal forma que él no podía soportar que se le pusieran límites tan férreos. De esta manera de pensar se desprenden muchas de sus afirmaciones y es a menudo muy difícil descubrir sus propias opiniones, incluso haciendo uso de la mayor sagacidad. Por eso lo tengo en tan alta estima, por esa forma grandiosa de pensar, y no por esta o aquella opinión que parecía tener, o que realmente tenía.

Yo. Exacto. Leibniz gustaba «sacar fuego de todo peder-nal».²² Pero, a propósito de cierta opinión, usted decía del spinozismo que Leibniz mismo había sido su *correligionario de corazón*.

64 *Lessing.* Recuerde el pasaje de Leibniz donde dice que Dios se encuentra en una expansión y contracción incesante. ¿Sería esto la creación y persistencia del mundo?

Yo. Conozco algunas sutilezas suyas, pero este pasaje lo desconozco.

Lessing. Lo buscaré y deberá decirme entonces lo que un hombre como Leibniz podía o debía pensar de ello.²³

Yo. Muéstreme el pasaje. Pero previamente debo decirle que recuerdo tantos otros pasajes de este mismo Leibniz, tantas cartas, tratados, su *Teodicea* y *Nuevos ensayos*, su carrera filosófica en general, que me produce vértigo la hipótesis de que este hombre no hubiera admitido ninguna causa supramundana, sino sólo una causa inmanente del mundo.

65 *Lessing.* En este punto debo ceder. Con ello mantiene su ventaja y confieso que he dicho demasiado. Sin embargo, sigue siendo muy extraño tanto el pasaje en el que pienso, como tantos otros. ¡No lo olvidemos! ¿Mediante qué representaciones cree usted ahora lo contrario del spinozismo? ¿Acaso piensa usted que los *Principia* de Leibniz ponen fin al mismo?

Yo. ¿Cómo podría pensarlo yo, que poseo el firme convencimiento de que el determinista consecuente no se diferencia del fatalista?... Las mónadas, junto con todos sus *vínculos*, me dejan la extensión y el pensamiento, la realidad

en general, tan incomprensibles como ya eran antes para mí, con lo que no sé ir ni a derecha ni a izquierda... Además, no sé de ningún sistema que converja con el spinozismo mejor que el de Leibniz, y es difícil decir cuál de los dos autores nos engaña y se engaña a sí mismo más y mejor.⁴¹ Aunque ¡seamos serios!... Mendelssohn ha mostrado claramente que la «armonía preestablecida» ya está en Spinoza. Desde aquí se desprende que Spinoza debe contener todavía muchas más doctrinas fundamentales de Leibniz, o Leibniz y Spinoza —a quienes difícilmente habrían aprovechado las enseñanzas de Wolff—⁴² no serían las mentes certeras que indiscutiblemente fueron. Confío en exponer, a partir de Spinoza, toda la doctrina leibniziana del alma... En el fondo, ambos tienen también la misma doctrina sobre la libertad y sólo artificiosamente pueden diferenciarse sus teorías. Spinoza (en su carta 62, *Opera posthuma*, pp. 584-585)⁴² ilustra nuestro sentimiento de la libertad con el ejemplo de una piedra que pensara y supiera que se esfuerza tanto como puede para continuar su movimiento; de la misma forma, ilustra Leibniz la misma tesis (*Teodicea*, 50) con el ejemplo de una aguja magnética que tuviera deseos de moverse hacia el Norte creyendo que gira al margen de cualquier otra causa, sin percatarse del movimiento imperceptible de la materia magnética.⁴³

66

Leibniz explica las causas finales por un *appetitus*, un *conatus inmanens* (*conscientia sui praeditum*). Spinoza podría aceptar todo esto plenamente en el mismo sentido. Para él,

67

41. Esta opinión resulta extremadamente convergente con la de Bertrand Russell, quien habla de la «dualidad general de Leibniz: tenía una buena filosofía que (después de las críticas de Arnauld) guardaba para sí mismo, y una mala filosofía que publicaba para ganar fama y dinero». Y añade: «Leibniz no muestra gran originalidad, sino que tiende, con ligeras modificaciones fraseológicas, a adoptar (sin citarlo) las opiniones del menospreciado Spinoza», *Exposición crítica de la filosofía de Leibniz*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1977, pp. 10 y 23.

42. La numeración de las cartas no coincide con la actual. Se trata de la carta 58 de la traducción española *opus cit.*, p. 335. El pasaje en cuestión se encuentra en la p. 337.

como para Leibniz, las representaciones de lo exterior y el deseo constituyen la esencia del alma. Por decirlo brevemente, si se profundiza en el asunto, nos encontramos que tanto en Leibniz como en Spinoza toda causa final presupone una causa eficiente... El pensamiento no es la fuente de la sustancia, sino que la sustancia es la fuente del pensamiento. Por ello debe aceptar como lo primero y previo al pensamiento algo no pensante, algo que debe ser pensado como previo a todo, aunque no según la realidad efectiva, sino según la representación, la esencia, la naturaleza interior. Por eso justamente, y no sin honestidad, Leibniz ha llamado a las almas *des automates spirituels*.²⁶ Pero —y hablo aquí en el sentido más profundo y global de Leibniz, al menos hasta donde lo comprendo— ¿cómo puede subsistir y obrar por sí mismo en alguna parte el principio de todas las almas, el espíritu previo a toda materia, el pensamiento previo al objeto? Esta gran dificultad, la que tendría que haber resuelto para sacarnos realmente del atolladero, la ha dejado tal y como estaba...

Lessing. ... No le dejaré en paz hasta que usted ponga en claro este paralelismo.²⁷ La gente habla todavía de Spinoza como de un perro muerto...

Yo. Hablarán así de él antes y después. Para comprender a Spinoza es necesario un largo e intenso esfuerzo del espíritu. Y nadie lo habrá entendido mientras se mantenga oscura una línea de la *Ética*; nadie que no capte cómo este gran hombre podía tener de su filosofía el firme convencimiento íntimo que tan a menudo y tan enérgicamente manifiesta. Aún al final de sus días escribía: «Pues no presumo de haber hallado la mejor filosofía, sino que sé que entiendo la verdadera».²⁸ Esta paz de espíritu, este paraíso en el entendimiento, tal y como esta mente luminosa y pura lo había creado, pocos hombres los han podido disfrutar.

Lessing. ¡Y usted no es spinozista, Jacobi!

Yo. ¡No! Palabra de honor.

Lessing. Palabra de honor entonces que es necesario que su filosofía le dé la espalda a toda filosofía.

Yo. ¿Por qué debo dar la espalda a toda filosofía?

Lessing. Entonces es usted un escéptico total.

70

Yo. Muy al contrario: me aparto de toda filosofía que haga necesario el escepticismo total.

Lessing. ¿Hacia dónde se dirige usted?

Yo. Hacia la luz de la que Spinoza dice que se ilumina a sí misma y también a las tinieblas. Amo a Spinoza porque él, mejor que ningún otro filósofo, me ha conducido al total convencimiento de que ciertas cosas no se pueden exponer: ante ellas no se deben cerrar los ojos, sino tomarlas tal y como uno se las encuentra. No tengo ningún concepto tan interiorizado como el de las causas finales; ninguna convicción tan viva como la de que hago lo que pienso, en lugar de pensar sólo lo que hago. Ciertamente, debo aceptar, con todo, una fuente del pensamiento y de la acción que permanece enteramente inexplicable para mí. Pero si en efecto quiero explicarla absolutamente, tengo que buscar la solución en la segunda proposición, cuya aplicación a los casos particulares, y en todo su alcance, apenas puede soportarla un entendimiento humano.

Lessing. Usted se expresa casi tan valientemente como la Dieta de Ausburgo; pero yo sigo siendo un honrado luterano y mantengo «el error y la blasfemia, más animal que humano, de que no hay libre albedrío», sentencia ésta a la que la cabeza clara y pura de su Spinoza sabía acomodarse bien.

71

Yo. También ha debido torturarse no poco para ocultar su fatalismo aplicado a la conducta humana, especialmente en la cuarta y quinta parte de la *Ética*, donde yo diría que en ocasiones se rebaja hasta el sofisma. Esto era justamente lo que yo afirmaba: que también la cabeza más grande, cuando lo explica todo absolutamente mediante conceptos claros y no quiere admitir nada más, debe llegar a disparates.

Lessing. ¿Y quién no quiere explicarlo todo?

Yo. Quien no quiera explicar lo inconcebible, sino sólo conocer los límites donde comienza, y sólo reconocer que existe. Así creo que se gana el más amplio ámbito para la auténtica verdad humana.

Lessing. ¡Palabras, querido Jacobi, palabras! Los límites que usted quiere establecer no se pueden determinar. Y, por otra parte, usted deja el campo expedito a la fantasía, al absurdo, a la ceguera.

72 *Yo.* Creo que tales límites son determinables. No quiero establecerlos, sino sólo encontrar lo que ya está puesto y dejarlos estar. Por lo que se refiere a los absurdos, fantasías y cegueras...

Lessing. ... Anidan donde dominan los conceptos confusos.

Yo. Y todavía más donde dominan los conceptos *inventados*. También la fe más ciega y absurda, cuando no la más necia, tienen ahí su trono. Pero quien ha preferido alguna vez ciertas explicaciones, acepta ciegamente toda consecuencia despreñida de un silogismo que no puede invalidar, debiendo así andar de cabeza.²⁹

... A mi juicio, el mérito más grande del investigador es desvelar y revelar la *existencia*... La explicación es para él un medio, un camino para la meta, su fin más próximo, pero jamás el fin último. Su fin último es lo que no se puede explicar: lo insoluble, inmediato, simple.

73 ... El afán desmedido de explicación nos hace buscar con tanto ardor lo común, de tal manera que no estimamos lo diferente; sólo queremos conectar, siendo así que obtendríamos una ventaja incomparablemente más grande distinguiendo... Mientras que reunimos y relacionamos lo explicable en las cosas, se produce en el alma una cierta apariencia que ciega más que ilumina. Sacrificamos así lo que Spinoza, profunda y elevadamente, denomina el conocimiento del género supremo respecto de los conocimientos inferiores; cerramos el ojo del alma por el que se contempla a Dios y a sí misma, para observar más atentamente sólo con los ojos del cuerpo...³⁰

74 *Lessing.* ¡Bien, muy bien! A mí también puede servirme todo eso, pero no puedo hacer lo mismo. En general, su *salto mortale* no me desagrada y entiendo que un hombre inteligente puede dar una voltereta para avanzar. ¡Lléveme con usted, si es posible!

Yo. Si tiene a bien colocarse en la plancha elástica que me impulsa, usted irá por sí mismo.

Lessing. Para esto es necesario un salto que no podría exigir ni a mis viejas piernas ni a mi pesada cabeza.

Esta conversación, de la que aquí sólo he consignado lo esencial, fue seguida de otras que por más de un camino nos llevaron de vuelta a los mismos temas.

Una vez dijo Lessing, medio sonriendo, que puede que él mismo fuera el ser supremo y que en la actualidad se encontrara en el estado de contracción extrema. Le pedí que me concediese a mí al menos la existencia. Respondió que no era ése el sentido de lo que decía y se explicó de una manera que me recordó a Heinrich Moore y F. M. von Helmont («Filósofo a través del uno en el que está todo»)⁴³ Lessing se explicó todavía más claramente, pero de forma tal que, de nuevo, en rigor, se me tornaba sospechosamente cabalístico. Esto le divertía y me brindó la oportunidad de hablar —desde el presente punto de vista, y en el sentido más propio— de la Cábala: que es en sí y por sí mismo imposible encontrar lo infinito a partir de lo finito que se nos presenta, y luego comprender su relación recíproca por medio de una fórmula. Por lo tanto, si se quisiese decir algo de ello, se debería hablar desde la revelación. Lessing mantenía que «quería atenerse a todo de la forma más natural»; y yo, que no puede haber ninguna filosofía natural acerca de lo sobrenatural, y que, sin embargo, ambos —lo sobrenatural y lo natural— eran manifiestamente existentes.³¹

75

43. F.M. von Helmont (1618-1699), seguidor de Paracelso y anti-spinozista, desarrolló una filosofía de la naturaleza basada en el concepto de mónada y que culminaba en una teología en la que Cristo era erigido como mediador entre los órdenes de lo real (eternidad y tiempo, inmutabilidad y movimiento). Asimismo, parece ser que desplegó una terapia sobre la base del uso general del opio. Es posible que Kant tuviera alguna noticia de su obra para los comentarios que realiza en la *Antropología* sobre la experiencia con tóxicos. Este último comentario se lo agradezco a Enrique Ocaña. Heinrich Moore (1614-1687) fue un filósofo platónico de orientación cabalística.

76 Cuando Lessing quería representarse una divinidad *perso-*
nal, la pensaba como el alma del Todo; y cuando quería
 pensar el Todo, usaba la analogía con el cuerpo orgánico.
 Este alma del Todo, *en tanto que alma*, sería sólo un efec-
 77 to,³² como todas las otras almas en todos los sistemas filo-
 sóficos posibles. Pero la extensión orgánica de la misma no
 78 podría ser pensada mediante la analogía con las partes or-
 gánicas de esta extensión, en tanto que ella no se podría ni
 relacionar con nada que existiese fuera de ella ni tomar
 79 nada del exterior, ni a él revertir. Así, para mantenerse con
 vida, debía recogerse de tiempo en tiempo en sí misma de
 cierta manera, reuniendo en sí la muerte y la resurrección
 con la vida. Pero de la interna economía de tal ser puede ha-
 cerse uno muy diversas representaciones.

Lessing se mostraba muy firme en esta idea, y la aplicaba a todas las cosas, ya fuera en broma, ya en serio. Estando Gleim⁴⁴ con nosotros en la mesa, en Halbestadt (donde Lessing me había acompañado, después de mi segunda visita), se puso de pronto a llover y Gleim lo lamentó, porque después de comer debíamos ir a su jardín; Lessing, que estaba a mi lado, dijo: «Jacobi, ya lo sabe usted, quizás sea yo quien lo haga».³³ Le respondí: «O yo». Gleim nos miró sorprendido, pero sin atreverse a plantear ninguna pregunta.⁴⁵

80 Lessing no podía soportar la idea de un ser personal absolutamente infinito en el gozo inmutable de su perfección suprema. Asociaba al mismo una representación de aburrimiento infinito que le producía angustia y dolor.

No tenía por inverosímil una supervivencia personal del hombre después de la muerte. Me dijo que había hallado en Bonnet, a quien justamente releía en ese entonces, ideas que

44. Johann W.L. Gleim (1719-1803), poeta anacreóntico, amigo del hermano de Jacobi y corresponsal de éste desde 1757.

45. En la 1.ª edición se omitió este párrafo: «Gleim nos miró como si estuviésemos locos, como hizo durante los tres largos días que pasamos juntos, tomándose muchas molestias por nosotros, llevándonos incansablemente la contraria con su humor, sereno e ingenioso, con su agudeza y sus amables aunque incisivas bromas».

coincidían extraordinariamente con las suyas en relación con este punto y, en general, con su sistema. El curso de la conversación y mi preciso conocimiento de Bonnet⁴⁶ –cuyos escritos completos había aprendido de memoria hacía tiempo– hicieron que me abstuyese de preguntar algo. Tampoco desde entonces, en la medida en que el sistema de Lessing no me resultaba ya ni oscuro ni ambiguo, he consultado a Bonnet a este respecto, hasta que la actual situación me ha forzado finalmente a ello. El escrito de Bonnet que Lessing releía en aquel entonces no es otro que *Palingenesie*, tan conocido por usted; y la sección VII de la 1.ª parte, junto con el capítulo XIII de la sección IV de la *Contemplation de la nature*, a las que Bonnet se refiere, presumiblemente contienen las ideas a las que Lessing alude. Un pasaje –p. 246 de la edición original– se me ha quedado grabado, aquel en el que Bonnet dice: «¿Sería pensable entonces que el universo fuera menos armonioso, casi diría menos orgánico, que un animal?».³⁴

81

El día en que me separé de Lessing para continuar mi viaje a Hamburgo, hablamos sobre todos estos temas amplia y seriamente. Nuestras filosofías estaban muy poco alejadas y sólo nos diferenciábamos en la creencia. Di a Lessing tres escritos del filósofo Hemsterhuis, de los que no sabía nada. Aparte de las *Cartas sobre la escultura*, la *Lettre sur l'homme et ses rapports*, *Sophile*, *Aristée*.⁴⁷ Le dejé de mala gana esta última obra, que reservaba para mi paso por Münster y que todavía no había leído, pues el interés de Lessing en ella era muy grande.³⁵

82

Tras mi regreso encontré a Lessing tan absolutamente hechizado con el *Aristée* que estaba decidido a traducirlo él

46. Este conocimiento de Bonnet queda explicado posteriormente en *David Hume*. Allí puede acudir el lector para más detalles.

47. Una edición de las mismas puede verse en *Oeuvres philosophiques de François Hemsterhuis*, nouvelle édition, augmentée de plusieurs pièces inédites, de notes et d'une étude sur l'auteur et sa philosophie par L. S. P. Mayboom, 2 vols. Leuwarde, W. Eekhoff, 1846, reeditada en 1972 por Georg Olms Verlag, casa de Hildesheim.

83 mismo. Esto es el spinozismo manifiesto, dijo Lessing, y con un ropaje exotérico tan bello que este ropaje mismo contribuirá al desarrollo y explicación de la doctrina que reviste. Le aseguré que Hemsterhuis, por lo menos hasta donde sabía de él —pues todavía no lo conocía personalmente—, no era spinozista. Diderot me lo había asegurado. «Lea usted el libro —replicó Lessing—, y no tendrá dudas. En la *Carta sobre el hombre y sus relaciones* oscila todavía un poco y es posible que el mismo Hemsterhuis por aquel entonces no fuera totalmente consciente de su spinozismo. Pero ahora es totalmente consciente de él.»

Para no encontrar paradójico este juicio, hay que estar tan familiarizado con el spinozismo como Lessing. Lo que él llamaba ropaje exotérico del *Aristée* puede considerarse, con toda razón, un mero desarrollo de la doctrina del vínculo indisoluble, íntimo y eterno de lo infinito con lo finito, de la fuerza universal e indeterminada con la individual determi-
84 nada, y de las contraposiciones necesarias en sus direcciones. Es difícil que alguien quiera utilizar por lo demás el *Aristée* contra el spinozismo. Sin embargo, debo dar aquí solemne fe de que Hemsterhuis no es spinozista, antes bien, es totalmente contrario a esta doctrina en sus puntos esenciales.*³⁶

Por aquel entonces, Lessing no había leído todavía la disertación de Hemsterhuis *Sobre los deseos*. Ésta me llegó en un paquete cuando ya me había marchado.*³⁷ Lessing me escribió diciéndome que su insaciable curiosidad no le dejó tranquilo hasta que abrió el paquete. El contenido restante me lo mandaba a Kassel. «Del escrito, que me ha causado un extraordinario placer —añadía—, os escribiré más ampliamente.»

Poco antes de su muerte, el 4 de diciembre, me escribió:
85 «Gracias a *Woldemar* caigo en la cuenta de que me había comprometido a comunicarle mis pensamientos sobre el sistema de Hemsterhuis acerca del amor. No se puede imaginar hasta qué punto estos pensamientos se conectan con este sistema que, según mi opinión, no explica nada propiamente, y que, para hablar como los analistas, sólo parece sustituir unas fórmulas por otras, extraviándome más que acercándome a una explicación. Pero ¿estoy actualmente en

disposición de escribir lo que quiero? Ni siquiera lo que debo, etcétera, etcétera...³⁸

Antes de llegar a conocer las opiniones de Lessing de la forma ya descrita, y en el más firme convencimiento, basado en *testimonios*, de que Lessing fuera un teísta ortodoxo, éste me parecía totalmente incomprensible a la luz de algunos párrafos de su *Educación del género humano*, especialmente el § 75.⁴⁸ Me gustaría saber si alguien puede aclararme este pasaje de otra forma que no sea mediante ideas spinozistas. Pero a la luz de éstas es muy fácil el comentario. El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad efectiva en todo lo real, del ser en toda existencia, sin individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo indiscernible y no excluye, por tanto, una clase de pluralidad.³⁹ Pero considerada solamente en esta unidad trascendental, la divinidad debe carecer absolutamente de la realidad efectiva, que sólo puede encontrarse expresada en la individualidad determinada. Ésta, la realidad efectiva, con su concepto, reside en la *natura naturata* —el Hijo desde la eternidad—; al igual que aquélla, la posibilidad, la esencia, *lo sustancial de lo infinito* con su concepto, reside en la *natura naturans* (el Padre).⁴⁰

Lo que hace un momento me he esforzado por exponer del espíritu del spinozismo, me excusa, por superfluo, de ulteriores desarrollos.

48. «Y la doctrina de la satisfacción mediante el Hijo. — ¿Qué pasaría si todo nos indujera a aceptar que Dios, independientemente de aquella originaria incapacidad del hombre, prefiera darle leyes morales y perdonarle todas las prevaricaciones en consideración a su hijo, es decir, en consideración a la dimensión independiente de todas sus perfecciones, frente a la cual, y en la cual, desaparece toda imperfección del individuo; en vez de no quererle dar esas leyes y de excluirlo, así, de toda bienaventuranza moral, impensable sin leyes morales?», Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos, opus II*, p. 590. El spinozismo del pasaje reside en la pérdida de relevancia de la individualidad en el juicio que Dios realiza sobre el hombre, y su consideración del hombre desde el ángulo de la eternidad y la idea, tal y como está realizada en el Hijo.

Los hombres han vivido entre diversas imágenes de estas representaciones, más o menos confusas, desde la más remota antigüedad, y usted lo sabe tan bien como yo. «El lenguaje sucumbe aquí ante los conceptos»⁴¹ al igual que un concepto ante otro.

- 89 Son muchos los que pueden dar fe de que Lessing reconoció muchas veces y con insistencias el $\epsilon\nu\ \kappa\alpha\iota\ \pi\alpha\nu$ como la síntesis de su teología y su filosofía. Lo enunció y escribió, con razón, como su lema favorito. Así también en el mirador del jardín de Gleim, bajo un lema mío.

Lo que he narrado es sólo la décima parte de lo que podía haber narrado si mi memoria hubiese querido cooperar en lo relativo a la forma en que fueron tratados y expresados estos asuntos. Por ello he hecho hablar a Lessing, en lo que
90 he narrado tan prudentemente como podía. Cuando se conversa durante todo el día y de cosas tan diferentes, se pierden los detalles. Con tal motivo añadido esto. Aquí debo ser totalmente enérgico: *Lessing no creía en una causa de las cosas diferente del mundo; o sea, Lessing era spinozista*. Por eso, lo que después me dijo sobre este asunto, de la manera que fuese, no me quedó grabado tan profundamente como otras cosas. No me podía empeñar en retener sus palabras y me pareció muy plausible que Lessing fuera spinozista. Si hubiese afirmado lo contrario de lo que mi curiosidad esperaba impaciente, muy verosíblemente habría podido dar cuenta de cada palabra significativa.

Con esto ya estaría cumplida la mayor parte de lo que usted, mi querido señor, me ha pedido y sólo restaría plantear brevemente algunas cuestiones concretas.

- Estas cuestiones concretas, debo confesárselo a usted, me
91 han sorprendido un poco, porque, por no pensar lo peor, presuponen en mí cierta ignorancia en la que quizás podría encontrarme, pero de la que ningún detalle externo le autoriza a usted a sospechar y a manifestarlo tan despreocupadamente.

Usted pregunta «si Lessing dijo secamente con estas palabras: “Tengo el sistema de Spinoza por verdadero y fundado”»; pregunta de qué sistema habla, si del que expone en su *Tratado teológico-político* o en sus *Principia philosophiae cartesianae* o del que Ludovicus Meyer hizo conocer en su nombre tras su muerte.

Quien sólo sabe algo de Spinoza, conoce la historia de su *Doctrina de Descartes demostrata* y de que ella no tiene nada que ver con el spinozismo.⁴²

Del sistema de Spinoza que Ludovicus Meyer dio a conocer tras la muerte de Spinoza, no sé nada; salvo que debemos suponer que con ello se mientan las *Opera posthuma*. ¿O quizás sólo el prólogo? Y entonces, ¿Lessing se habría burlado de mí, haciéndome creer que su creencia era la interpretación del spinozismo contenida allí? ¡Sería demasiado! ¿Sería pues la misma *Opera posthuma*? Pero si es ésta, entonces no comprendo cómo quiere usted oponerle, de la forma que sea, el *Tratado teológico-político*. Lo que contiene esta última obra de Spinoza es plenamente concordante con los escritos póstumos. También él se refiere explícitamente a esto mismo, en más de un lugar y hasta el final de sus días.

Pregunta usted también si «Lessing ha tomado el sistema a la manera de Bayle, que lo malinterpreta, o como otros que lo han explicado mejor».

Entre comprender y *no malinterpretar* hay un diferencia. Bayle no ha malinterpretado el sistema de Spinoza en lo que hace referencia a las conclusiones; sólo se puede decir que su comprensión no va muy lejos y que no ha considerado los fundamentos de ello atendiendo al sentido del autor. Si Bayle, según el sentido de su reproche, ha malinterpretado a Spinoza, entonces, y en el mismo sentido, Leibniz lo ha comprendido aún peor. Compare la exposición de Bayle en las primeras líneas de la nota N, con lo que Leibniz declara de la doctrina de Spinoza en el § 31 del Prefacio a la *Teodicea* y los 175, 374 y 393 del mismo texto. Leibniz y Bayle no han malinterpretado el sistema de Spinoza, sino que son los otros quienes, creyendo que lo explicaban mejor, real-

92

93

mente lo han malinterpretado o falseado. Estos últimos no son los míos y estoy seguro que tampoco los de Lessing.

El apóstrofe «Querido hermano, el tan desacreditado Spinoza...», ciertamente no me lo dijo Lessing.

94 No me interprete mal, querido y noble Mendelssohn, si he expuesto mis reproches de una manera tan seca y áspera, si no agría. Contra un hombre al que venero tanto como usted, este tono es el único conveniente.

Suyo, etcétera...

Recibí de Emilia las siguientes noticias en relación con la acogida dispensada a esta carta.

5 de diciembre de 1785⁴³

Hace dos días recibí, querido Jacobi, una carta provisional de nuestro Mendelssohn. Si no os informé puntualmente, la culpa la tiene una pequeña indisposición, y si no os envió la carta es porque mi hermano se interesó por una gran parte
95 de la misma y no quiere prescindir de ella.⁴⁴

Mendelssohn confiesa sinceramente que no le había *apreciado* suficientemente: «En lugar de un aficionado a la filosofía, he descubierto a un hombre que ha hecho del pensamiento su principal ocupación y que posee fuerza suficiente como para trazar su propio camino sin necesidad de muletas. El edificio que ha levantado con sus propias manos refleja tanta penetración filosófica, que se comprende bien que Lessing haya sido conquistado por él y que el constructor haya podido ganarse una ilimitada confianza». Por lo pronto, usted ha satisfecho todas sus cuestiones, teniendo razón para estar disgustado con él, quien está dispuesto a pedirle disculpas. Como vuestra exposición reclama que él
96 la repase otra vez, detenidamente, con meticulosidad, me encarga que lo disculpe, ya que debe tomarse tiempo para responder a su carta. Antes de escribir sobre el carácter de Lessing, os pedirá aclaraciones sobre algunos puntos de vuestro escrito. Por ahora le es completamente imposible pensar en Lessing o en Spinoza. Prefiere hacerlo tarde antes

que mal. Así pues, dependerá de usted, y nuestra común deliberación, qué uso hacer de esta conversación con Lessing.

Por su parte añado que es necesario y útil proteger fielmente a los aficionados a la especulación y mostrarles, mediante *impactantes* ejemplos, a qué peligros se exponen cuando se abandonan sin hilo conductor alguno. *Los que permanecen al margen podrán alegrarse o entristecerse por ello*, pero nosotros permaneceremos indiferentes;⁴⁵ no queremos formar un partido, ni reclutar a nadie o atraerlo con elogios a nuestro bando, pues seríamos traidores a la bandera que juramos si nos pusiésemos a reclutar y formar un partido.

97

Aquí tiene, querido Jacobi, un extracto completo de la carta de Mendelssohn en lo que concierne a Lessing y Spinoza.

Pasaron siete meses sin que tuviese noticias de Mendelssohn.⁴⁶ Como durante este tiempo fui víctima de muy duras vicisitudes, pensé menos en este asunto y mi correspondencia, que nunca me motiva con fuerza, se interrumpió. Mientras tanto, un juicio de mi amigo Hemsterhuis sobre Spinoza me incitó a hacerle entrar en el campo de batalla como enemigo del *Aristée*. Esbocé este diálogo en junio de 1784, pero aplazaba semana tras semana adaptarlo a la forma de una carta y enviárselo a Hemsterhuis.

98

Precisamente en este tiempo recibí una carta de mi amiga con la siguiente información: Mendelssohn estaba decidido a dejar de lado el escrito sobre el carácter de Lessing y a emprender este verano, cuando tuviese salud y tiempo libre, una marcha contra los spinozistas o los «Todo-Unos», como prefería llamarlos. Mi amiga me felicitaba por haber motivado un trabajo tan útil mediante mi exposición; además, para ella era sumamente necesario que se desvaneciesen los deslumbrantes errores de nuestra época mediante la irresistible luz de la razón pura ofrecida por una mano tan firme.⁴⁷

99

Respondí a vuelta de correo con una alegría total por la decisión de Mendelssohn; adjunté mi carta a Hemsterhuis y

100

de esta forma mi conciencia quedó completamente limpia y libre en relación con este asunto.

101 A finales de agosto viajé a Hofgeismar para reponer mi mermada salud y disfrutar de la vida en compañía de dos de las más grandes y amables personas: la princesa Gallitzin y el ministro Fürstenberg. Aquí fui sorprendido por una carta de Mendelssohn a la que acompañaban consideraciones contra la filosofía contenida en mi escrito. El paquete llegó a Düsseldorf inmediatamente después de mi partida y pasó abierto por las manos de nuestra común amiga, quien me lo envió.

Berlín, 1 de agosto, 1784⁴⁹

Al señor Jacobi, en Düsseldorf.

Emilia os ha hecho conocer en mi nombre cuán avergonzado estoy respecto de su escrito filosófico y usted ha sido muy bondadoso al perdonar, en la palabra que para mi bien entregó a esta noble amiga, la precipitación con la que me lancé sobre su primera propuesta. Estamos tan acostumbrados a ver entrar en escena a máscaras y antifaces filosóficos, que acaso el peligro sea, como le ocurrió al etíope de Shaftesbury, tomar todo rostro auténtico por una máscara.

102 He leído en más de una ocasión su exposición para familiarizarme con el rumbo propio de sus ideas. Después de los cincuenta años, nuestra alma no se deja conducir fácilmente por un camino nuevo. Y aunque siga una guía durante un largo trecho, le parece deseable toda ocasión que se le ofrezca de volver al camino acostumbrado, perdiendo de vista sin darse cuenta al que marcha por delante. Quizás pueda ser ésta la causa por la que tantos fragmentos de su carta me sean absolutamente incomprensibles y por la que, en numerosas ocasiones, echo de menos la precisión con la que los pensamientos se insertan en su sistema.

49. Los dos primeros párrafos y el encabezamiento de la carta no se encontraban en la 1.ª edición. Lo mismo sucedía con el Apéndice que sigue, hasta la p. 120.

Como por el momento renuncio a mi propósito de escribir sobre Lessing, y estoy decidido a esbozar antes algo sobre el spinozismo, ya puede apreciar cuán importante es para mí comprender correctamente sus ideas y examinar con toda conveniencia las razones con las que usted se esfuerza en apuntalar el sistema de este sabio. También me tomo la libertad de mostrarle en la exposición adjunta mis reservas y consideraciones. Usted ha arrojado el guante caballerosamente. Yo lo recojo. Quedémonos en nuestro duelo metafísico, según los usos caballerosos, bajo los ojos de la dama a la que ambos amamos en el más alto grado. Será envidiable recibir de sus manos el premio de la victoria, pero tampoco será indigno merecer su compasión como vencido. Emilia os enviará este escrito y os pedirá una respuesta benévola.

103

Moses Mendelssohn.

Consideraciones de Moses Mendelssohn al señor Jacobi

Usted dice: «En toda generación en el seno de lo infinito, en todo cambio en el mismo, se pone *algo a partir de la nada*, cualesquiera que sean las imágenes bajo las que este pensamiento se disfrace»; y usted cree que por ello Spinoza «rechazó todo tránsito de lo infinito a lo finito y, en general, todas las causa transitorias, secundarias o remotas», colocando en el lugar del *ensoph* emanante uno meramente inmanente, una causa del mundo interna, eternamente inmutable en sí, que sería una y la misma cosa con todos sus efectos. Aquí me encuentro con dificultades que no estoy en condiciones de superar: 1) Si a Spinoza no le parecía imposible una serie sin comienzo, entonces la generación de las cosas por emanación no conducía necesariamente a un *devenir a partir de la nada*. 2) Si estas cosas son para Spinoza algo finito, entonces me parece que su inmanencia en lo infinito es tan difícil de comprender como su procedencia desde el mismo. Si lo infinito no puede producir nada finito, tampoco puede pensar nada finito.

104

En general, el sistema de Spinoza no parece capaz de superar dificultades de esta clase. Éstas deben manifestarse tanto a propósito de los pensamientos, como a propósito de sus objetos efectivos. Lo que no puede llegar a ser efectivamente objetivo, no puede ser pensado subjetivamente. La misma dificultad que Spinoza encuentra para permitir que lo finito exista efectivamente fuera de Dios, la misma dificultad, digo yo, debe encontrar cuando pone a lo finito en el seno del ser divino y lo considera pensamiento de la divinidad.

En lo que sigue, usted explica un fragmento de Spinoza que Lessing menciona como uno de los más oscuros que hay en él y que también Leibniz conoció⁴⁸ sin comprenderlo totalmente, a saber: que la causa infinita, como usted dice, no tiene *explicite* ni entendimiento ni voluntad, porque en virtud de su unidad trascendental y su completa infinitud absoluta no puede tener ningún objeto del pensar y del querer. Más adelante, usted explica que su opinión tiende a negar que la causa primera, cuya naturaleza es infinita, sea mero pensamiento particular o una determinación de la voluntad; la razón de ello se encuentra en que todo concepto particular surge de otro concepto particular y debe referirse de inmediato a un objeto efectivamente existente. Por ello usted quiere asignar a la causa primera únicamente el papel de primera materia originaria, universal e interna al entendimiento y a la voluntad. Debo reconocer que no entiendo ni esta explicación, ni las palabras del propio Spinoza. La causa primera tiene pensamientos, pero no entendimiento. Tiene pensamientos, pues, según Spinoza, los pensamientos son atributos de la sustancia única y verdadera. Sin embargo, no tiene pensamientos particulares, sino sólo la materia originaria y universal de los mismos. ¿Qué universal puede ser concebido sin lo particular? ¿Acaso hay algo más incomprendible que una materia originaria e informe, que una materia originaria sin configuraciones, que un ser que sólo tiene características universales y ninguna característica particular? Usted dice que la infinitud absoluta no tiene objeto del pensar. ¿Ella misma, sus atributos y modos, no son ob-

jeto de su pensar? Y si no tiene objeto de pensar, ni entendimiento, ¿cómo sin embargo el pensamiento es su atributo?, ¿cómo es la única sustancia pensante? Además, sus modos, o las cosas contingentes, ¿tienen efectivamente determinaciones particulares de la voluntad? ¿Tendría la sustancia sólo la materia originaria y universal de las mismas? En el caso de Spinoza todavía comprendo todo esto un poco. Pues él pone la libre voluntad únicamente en una elección indeterminada, carente de intención, entre lo perfectamente indiferente. Esta elección le parecía corresponder a una modificación de la divinidad en la medida en que representa un ser finito; pero a la divinidad misma, en la medida en que es un ser infinito, le niega con razón dicho libre albedrío sin intención. El conocimiento del bien, por el que se produce una elección libre, figura, según su opinión, entre las propiedades del entendimiento, siendo en virtud de ello de la más cierta necesidad; por eso todas las consecuencias que proceden del conocimiento de lo verdadero y lo falso, o del conocimiento del bien y del mal, deben ser de igual necesidad según su teoría. Pero como usted, señor mío, acepta el sistema de los deterministas, y no acepta en el hombre otra elección que no surja del último examen práctico de todos los movimientos y móviles fundamentales, no veo la razón de por qué niega a la causa infinita tal elección previa y eternamente determinada. En la medida en que niega a la infinitud la verdadera individualidad, tampoco le puede corresponder libertad ni voluntad algunas, pues éstas presuponen una substancialidad individual efectiva. No obstante, ésta no es la razón que usted aduce, y además me parece contraria al sistema de Spinoza, como más adelante tendré ocasión de indicar.

Según Spinoza, todo lo que sucede en el mundo visible es estrictamente necesario, porque todo está fundado de esta, y no de otra manera, en la esencia divina y en los modos posibles de sus atributos. Lo que no sucede efectivamente no es ni posible ni pensable. Si Spinoza hubiera admitido, como mantienen Bayle, Leibniz y otros, que únicamente el principio de la no contradicción pone límite a las posibilidades in-

ternas, entonces, en efecto, habría tenido que mantener que todas las novelas de mademoiselle de Scudéry⁵⁰ y todas las poesías de Ariosto son sucesos efectivos, como justamente recuerda Leibniz a propósito del pasaje citado. No obstante, también Spinoza tenía por imposible lo que, sin contener contradicción, no está fundado en los modos divinos en tanto causa necesaria de todas las cosas. Usted divisa aquí la vía por la que también Spinoza habría llegado a lo *perfectissimum*, si hubiese llegado a acuerdos con los deterministas a propósito del concepto de libertad. Este concepto sólo se puede concebir mediante el sistema de lo *perfectissimum*, porque sólo esta y ninguna otra serie de determinaciones es real en el interior de la esencia divina, o para expresarse como Spinoza, ninguna otra fue posible.

Lo que sobre esto dice usted de la sucesión y duración cuenta con mi total aprobación, aunque yo no diría que son *mera ilusión*. Son determinaciones necesarias del pensar limitado; es decir: fenómenos que deben ser distinguidos de la mera ilusión.

Su *salto mortale* es un recurso eficaz de la naturaleza. Cuando, trepando por espinas y zarzales, persigo durante algún tiempo la especulación, busco para orientarme el *bon sens*, o al menos miro al camino donde puede encontrarlo de nuevo. Como no puedo negar que existen las intenciones, tener intenciones es una propiedad posible del espíritu; y en la medida en que esto no es mera incapacidad, debe ser propio de todo espíritu en el grado más elevado; por lo tanto, además del pensamiento hay también un querer y un hacer que pueden ser atributos de lo infinito, y así debe ser.

La ocurrencia de Lessing sobre el particular es propia de su humor; una de sus cabriolas, con las que hacía ademán de saltar por encima de sí mismo, sin moverse del sitio. A dudar de que haya algo no sólo superior a todo concepto, sino que permanece totalmente al margen de los concep-

50. Escritora del siglo XVII, nacida en Havre en 1607 y muerta en París en 1701. Ya aparece citada en *Teodicea*, 173 de Leibniz en el contexto de la misma discusión.

tos, a esto llamo un salto por encima de sí mismo. Mi credo es: lo que no puedo pensar como verdadero no me intranquiliza como duda. Una pregunta que no comprendo, tampoco puedo responderla y no me vale como pregunta. Nunca se me ha ocurrido subirme a mis propias espaldas para tener un panorama más amplio.

Lessing, en una de sus comedias, refiere el caso de aquel que, creyendo ver magia, dice ante una luz ardiente: «Esta luz no quema realmente, sino que sólo parece quemar; no brilla efectivamente, sino que sólo parece alumbrar». La primera duda tiene razón de ser; la segunda se refuta por sí misma. Lo que brilla debe efectivamente brillar. A todo fenómeno le corresponde, en tanto que fenómeno, la más alta evidencia. Todos los pensamientos, considerados *subjective*, poseen la más cierta verdad. Así, también la fuerza de pensar es una fuerza primitiva efectiva que no puede fundarse en una fuerza originaria superior. Tampoco usted mismo parece concederle mayor importancia a esa extravagante ocurrencia de nuestro Lessing.

Pero cuando usted dice que la sustancia una e infinita de Spinoza no tiene por sí sola, y al margen de las cosas individuales, ninguna existencia completa y determinada, me tira por tierra la idea que me había hecho del spinozismo. Pues las cosas individuales tienen, según este sistema, su existencia efectiva determinada, y su conjunto es también sólo uno; pero ¿no tiene existencia plena determinada?, ¿cómo debo comprender esto?; ¿debo ponerlo en conexión con sus restantes expresiones?

Si Spinoza, como usted anota a continuación, ha pensado sobre la libertad como Leibniz, entonces también ha debido admitir que ni el conocimiento de lo bueno y lo malo, ni el conocimiento de lo verdadero y lo falso, puede carecer de consecuencias en relación con la causa más perfecta; que, por consiguiente, la causa más perfecta encuentra satisfacción en el bien y disgusto en el mal; es decir: tiene fines y cuando actúa debe actuar conforme a fines.

Éste es de nuevo el lugar donde el filósofo escolástico y el spinozista se abrazan fraternalmente.

111

112

En la página 26 de su manuscrito me tropiezo con un pasaje que me es absolutamente incomprensible. El pensar, dice usted, no es la fuente de la sustancia, sino la sustancia la fuente del pensar. Así, debe aceptarse algo no pensante como primero y previo al pensamiento; algo que debe ser
113 pensado como lo anterior, si no según la posibilidad,⁴⁹ sí al menos según el ser o naturaleza interna. Me parece que usted, con nuestro amigo, quiere pensar algo que no es pensamiento; da un salto en el vacío donde la razón no puede seguirles. Quiere pensar algo que precede a todo pensar y así no puede ser pensable ni siquiera por el entendimiento más perfecto.

Me parece que la fuente de todas estas ideas se encuentra en el hecho de que toma la extensión y el movimiento por única materia y objeto del pensamiento, y a éstos sólo en la medida en que existen efectivamente. No sé con qué razón usted presupone esto como dado. ¿El ser pensante no puede ser materia y objeto él mismo? Sabemos cómo es nuestro ánimo cuando padecemos dolor, hambre, sed, frío o calor;
114 cuando tememos, esperamos, amamos, odiamos, etcétera. Lláme a esto pensamiento, conceptos, sensaciones o afecciones del alma; hasta con que todas estas afecciones no tengan por objeto ni la extensión ni el movimiento. Incluso en las sensaciones mismas, ¿qué tienen en común el sonido, el olor, el calor o el sabor, con la extensión y el movimiento? Sé que desde Locke se acostumbra a tomar la extensión, la impenetrabilidad y el movimiento por *qualitates primitivas* y a reducir a éstas los fenómenos de los demás sentidos en tanto que *qualitates secundarias*. ¿Qué razón tiene el spinozista para aceptar esto? ¿No puede haber un espíritu que piense la extensión y el pensamiento como meramente posibles, aunque no sean efectivamente existentes? Según Spinoza, esto debe ser tanto más aceptable, desde el momento en que toma la extensión por un atributo de la sustancia única e infinita.

Paso por alto un conjunto de ingeniosas ocurrencias con
115 las que nuestro Lessing nos entretiene a continuación y de las que es difícil decir si debemos tomarlas como bromas o

como filosofía. Estaba acostumbrado a emparejar según su capricho las ideas más extrañas para ver qué es lo que sacaba de ellas. Lanzando las ideas a lo loco, como si fueran dados, a veces obtenía singulares consideraciones de las que posteriormente sabía hacer buen uso. Pero la mayor parte de las veces sólo eran meras quimeras para distraerse mientras tomaba el café. De esta clase son las que usted toma en consideración en la página 33 de su manuscrito: los conceptos de la economía del alma del mundo, de las entelequias de Leibniz que deben ser meros efectos del cuerpo, su pretensión de dominar el clima, su infinito aburrimiento y otras exaltaciones del pensamiento que brillan un instante, crepitan y luego desaparecen. También dejó de lado la honorable retirada que usted propone bajo la bandera de la fe. Esto queda totalmente dentro del espíritu de su religión, que le impone el deber de reprimir la duda mediante la fe. El filósofo cristiano puede divertirse gastando bromas al naturalista, proponiéndole acertijos que, como el fuego fatuo, lo lleven de una esquina a otra escapando siempre de sus garras. Mi religión no conoce otra obligación que la de suprimir tales dudas mediante fundamentos racionales; no contempla fe alguna en las verdades eternas. Tengo así una razón más para investigar el convencimiento.

116

Llego así al pasaje en el que usted intenta hacer comprensible el principio de la realidad efectiva según Spinoza. «El Dios de Spinoza, dice usted, es el puro principio de la realidad efectiva de todo lo real, del ser en toda existencia, sin individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo indiscernible y no excluye, por tanto, una clase de pluralidad. Pero considerada solamente en esta unidad trascendental, la divinidad debe carecer absolutamente de la realidad efectiva, que sólo puede encontrarse expresada en la individualidad determinada.» Si comprendo bien, solamente los seres individuales determinados son cosas efectivamente existentes; pero lo infinito, o el principio de la realidad efectiva, consiste sólo en el conjunto o suma de todas estas individualidades. Es pues sólo un *collectivum quid* que no tiene más sustancialidad que la de los

117

miembros que lo constituyen. Ahora bien, todo *collectivum* se basa en el pensamiento que comprende lo múltiple, pues al margen del pensamiento, o considerado objetivamente, todo lo individual está aislado, es una cosa para sí; sólo la relación lo convierte en una parte del todo, un miembro del conjunto. Pero la relación es una operación del pensamiento.

Ayúdeme a salir de la confusión en que me encuentro respecto al spinozismo. Primeramente pregunto: ¿dónde subsiste este pensamiento, este *collectivum*, esta relación de lo individual con el todo? No en lo individual, pues éste subsiste sólo por su parte. Si no concediésemos esto, tendríamos en la divinidad no sólo una clase de pluralidad, sino una verdadera e incontable multitud. Tampoco en ese *collectivum*, pues esto acarrearía absurdos manifiestos. Así, si este $\pi\kappa\nu$, si este todo, debe ser verdad, debe subsistir en una unidad trascendental, efectiva, que excluya toda pluralidad y así, sin sospecharlo, estaríamos en la senda habitual de la filosofía escolástica.

Además, hasta ahora siempre creí que, según Spinoza, solamente lo uno infinito tenía verdadera sustancialidad, pero que lo finito múltiple era una mera modificación o pensamiento de lo infinito. Usted parece invertir esto. Otorga a lo individual una verdadera sustancialidad, y por ello debería ser el todo únicamente una idea de lo individual. Me hace dar vueltas en un círculo del que no encuentro la salida. Pues en otras ocasiones me parece que usted se adhiere a la opinión de que, según Spinoza, sólo es posible la sustancia una, trascendental e infinita, cuyos atributos son la extensión y el pensamiento infinitos.

Mas la mayor dificultad que encuentro en el sistema de Spinoza radica para mí en que quiere hacer surgir lo ilimitado de la reunión de lo limitado.

¿Cómo se puede aumentar el grado mediante esta asociación? ¿Cómo se puede aumentar lo intensivo mediante el incremento de lo extensivo? Si en todos los demás sistemas es difícil concebir el tránsito de lo infinito a lo finito, en este sistema, el regreso de lo finito en lo infinito intensivo me parece absolutamente imposible. Por el mero incremento nun-

ca obtendremos un aumento de grado, incluso si continuamos hasta el infinito. Si atribuimos al grado una cantidad, entonces ésta es una cantidad intensiva que no puede aumentarse por la adición de cosas iguales. ¿No confunde aquí manifiestamente el spinozista los conceptos y toma la cantidad en lugar de esa fuerza interior?

Wolff –en la segunda parte de su *Teología natural*– ha rozado un poco esta objeción, pero que yo sepa ningún defensor de Spinoza ha contestado.

Hasta aquí las «Consideraciones» de Mendelssohn. Aquí está mi respuesta.

Hofgeismar, 5 de septiembre de 1784

120

Para el señor Moses Mendelssohn.

Mi mala salud, que empeora desde hace unos meses, me ha impulsado a tomar unos baños aquí y, presumiblemente, me lo impondrá todavía un poco más. Con estos vapores de agua mineral que me empujan desde dentro y desde fuera en las estenosis, me hallo totalmente incapaz de responder a su estimable carta del primero de agosto –que llegó a Düsseldorf el 27 y aquí el primero de septiembre–. Pero una feliz causalidad me da la oportunidad de responderle hasta cierto punto sobre el campo de batalla. La princesa Gallitzin, que toma aquí también las aguas, tiene la copia de una carta que hace tiempo escribí a Hemsterhuis sobre la filosofía de Spinoza. Mandaré hacer una segunda copia y la adjuntaré a la presente. Lo que tengo que decirle sobre lo más importante de sus «Consideraciones» se encuentra en un compendio que arroja luz sobre el todo y que remediará más de una mala interpretación.⁵⁰ A propósito del reproche que usted me hace, de considerar la extensión y el movimiento como las únicas materias y objetos del pensamiento, realmente me ha conmocionado de espanto. Refleja tan poco mi opinión que no hay en el mundo una más alejada de la mía y no concibo cómo he podido proporcionar el menor pretexto para que me fuese atribuida.

121

Tan pronto como regrese a casa y tenga un poco de calma, volveré a releer mis informes sobre Lessing, compararé mis declaraciones con sus «Consideraciones» y repasaré lo que no haya podido ultimar en la exposición que aquí le ad-
 junto. No sabía que hubiese arrojado ningún guante caba-
 122 llerosamente. Si se me ha caído y usted quiere considerarlo arrojado y recogerlo, me parece bien; no volveré la espalda y defenderé mi piel como pueda. Pero lo que mantengo, y seguiré manteniendo, no tiene nada que ver con Spinoza y su sistema, sino con estas palabras de Pascal: «La naturaleza confunde a los pirrónicos y la razón confunde a los dogmáticos».⁵¹ Lo que soy y quién soy ya lo he dicho claramente, y si usted me toma por otro, ello no se debe a engaño alguno por mi parte. La batalla y su desenlace mostrarán que no me sirvo de malas artes y que de nada me cuido tanto como de no esconderme. Me encomiendo al cielo, a nuestra dama y al noble ánimo de mi adversario.

123 *Copia de una carta al señor Hemsterhuis, de La Haya*⁵¹

Hace más de dos meses que intento darle una respuesta al artículo sobre Spinoza contenido en la carta que ha tenido el honor de escribirme el 26 de abril. Por fin voy a hacerlo.

124 Dice usted que no puede pensar en este ilustre hombre sin lamentar que no hubiese vivido treinta años más, para que así hubiese visto con sus propios ojos, con ocasión de los progresos mismos de la física, que la aplicación directa de la geometría sólo puede hacerse en el ámbito de lo físico; además, él mismo confundió el método de las fórmulas de los geómetras con el auténtico espíritu geométrico, cuya aplicación a la metafísica le habría hecho producir cosas más dignas de su distinguido genio.

Quizás yo mismo me siento demasiado defraudado con el espíritu geométrico como para acometer la defensa de

51. Pascal, *Pensamientos*, VII, en *Obras*, ed. de C. R. Dampierre, Madrid, Alfabuara, 1983, p. 385.

Spinoza; pero al confundir este espíritu con el método formular de los geómetras, podemos dejar de hablar de espíritu. Aunque privado de ese espíritu, Spinoza tenía el más recto sentido, el juicio más exquisito, un rigor, una fuerza y una profundidad de razonamiento muy difíciles de superar. Estas virtudes no le han impedido equivocarse alguna vez, sobre todo al servirse en metafísica del método formular de los geómetras. En todo caso, este método no ha producido su sistema, cuya base es muy antigua y se pierde en tradiciones en las que bebieron Pitágoras, Platón y otros filósofos. Lo que distingue la filosofía de Spinoza de cualquier otra, lo que constituye su alma, es el famoso axioma «Gigni de nihilo nihil, in nihilum nil potest reverti»⁵² mantenido y desplegado con el máximo rigor. Si ha negado el comienzo de cualquier acción, y ha considerado el sistema de las causas finales como el mayor delirio del espíritu humano, es sólo la consecuencia de este principio, y no de una geometría aplicada directamente a un ámbito distinto de la física. Más o menos como sigue me represento el encadenamiento de las ideas de Spinoza. Supondremos que es él mismo quien nos dirige la palabra después de haber leído el *Aristée*,⁵² circunstancia que ignoraremos o fingiremos no conocer. 125

Spinoza. El ser no es un atributo y no se deriva de ninguna facultad; es lo que sostiene a todos los atributos, cualidades y facultades: lo que se designa con el término de la sustancia; a lo que nada puede anteponerse y lo que todo presupone. 126

Entre las diferentes energías que se derivan de la sustancia, las hay que mantienen una relación *inmediata* con la sustancia. Tal es el caso del continuo absoluto y real de la extensión y del pensamiento. 127

El pensamiento, que es sólo un *atributo*, una cualidad de la sustancia, en ningún caso puede ser la causa de la sustancia. Depende de lo que le hace ser; de esta sustancia es ex- 128

52. 'De la nada nada puede emerger, en la nada nada puede desaparecer.'

presión y acción y es imposible que el pensamiento haga actuar a la sustancia.

Las ideas —esto es, el pensamiento determinado de cierta manera— están caracterizadas por su contenido; pero este contenido, o lo que le corresponde, no produce el pensamiento.

El contenido de la idea, o lo que le corresponde, es lo que llamamos el objeto de la idea. Hay pues en cada idea:

1) Algo absoluto y originario que constituye el pensamiento independientemente de su objeto.

129

2) Algo secundario o fenoménico que manifiesta una relación, siendo el resultado de la misma.

Tal es la ley de esta relación: tan imposible es que el pensamiento sólo —considerado únicamente en su esencia— produzca una idea o la representación de un objeto, como que un objeto, acción mediata o modificación cualquiera, haga nacer el pensamiento.

La voluntad es posterior al pensamiento, pues supone el sentimiento de sí mismo. Es posterior a la idea, porque exige el sentimiento de una relación. No es, pues, inmediata a la sustancia ni incluso al pensamiento; sólo es un afecto que deriva de relaciones y no podría ser nunca un principio de acción, una causa pura.

130

Interrumpamos el ataque de Spinoza mediante una estrategia y veamos si no podríamos rellenar las trincheras, destruir sus obras, hacer estallar sus proyectiles sobre él mismo.

Fuego a discreción. ¡Usted es un forjador de sueños, pobre Spinoza! Abreviemos, tomemos otra ruta comenzando por los hechos.

—¿Acepta usted que toda acción debe tener una dirección?

131

Spinoza. No lo acepto. Al contrario, me parece evidente que toda acción primitiva sólo puede tenerse a sí misma por objeto y no podría, por tanto, tener dirección; pues lo que se llama dirección es únicamente el resultado de los efectos de ciertas relaciones.

—Pero ¿hay alguna razón para que todo lo que es, o todo lo que parece esencia, modo, o lo que os apetezca, sea y parezca de esta y no de otra manera?

Spinoza. Sí, ciertamente.

—Una dirección tiene un porqué, una razón. Así, este porqué no está en la dirección, ya que entonces ésta habría sido antes de ser.

Spinoza. Lo suscribo.

—Por tanto, está en las cosas activas y ahí encuentra su razón. Así, usted no puede ir de razón en razón hasta el infinito, porque hay un momento fijo en el que las cosas activas toman una dirección; entonces encontrará la primera razón o en la actividad de la cosa activa, que es su capacidad de querer, o en una modificación interna de la cosa activa. Pero esta modificación tiene su porqué y, de razón en razón, usted llegará a la actividad determinada o a la voluntad de una cosa activa cualquiera, y, por lo tanto, la dirección tiene por causa primitiva a la voluntad. Pero no podemos concebir una actividad determinada, una voluntad que dirija, sin intelecto que prevea, sin conciencia de ser. La causa primitiva de todos los efectos es, por tanto, la acción de una voluntad inteligente, infinitamente grande e infinitamente poderosa. Digo infinitamente porque, yendo de causa en causa, estamos obligados a llegar hasta ella.⁵³

Spinoza. Os he demostrado que la voluntad sólo es un ser secundario, derivado y relativo, al igual que el movimiento dirigido. De la misma manera que el porqué de la dirección del movimiento no podría estar en la dirección misma, porque entonces existiría antes de ser, igualmente, el porqué de la dirección de la voluntad no podría estar en esta dirección, porque entonces ella habría existido antes de ser. Su capacidad de querer, determinada por la voluntad, sería exactamente un efecto que produce su causa. Me concederá, ya que usted mismo acaba de indicarlo, que la voluntad es posterior no sólo al pensamiento, sino también a la idea. Por tanto, el pensamiento, considerado en su esencia, sólo es el sentimiento del *ser*. La *idea* es el sentimiento del ser en tanto que determinado, individual, y en relación con otros in-

132

133

134

dividuos. La *voluntad* sólo es el sentimiento del ser determinado actuando como individuo...

135 –Deténgase, mi querido Spinoza, pues va a perderse en sus vacías ideas. Lo que le extravía es que no distingue dos seres de una naturaleza absolutamente diferente e incluso opuesta: la actividad y la inercia.⁵⁴ En el universo, físicamente considerado, hay tanto movimiento como reposo. Una parte en movimiento comunica su movimiento a otra parte en reposo y, a su vez, recibe de ella el reposo. La acción y la reacción, cualesquiera que sean sus principios, son iguales. Así, la suma de toda acción en el universo es igual a la de toda reacción. La una destruye a la otra: lo que nos lleva al más perfecto reposo y a la verdadera inercia.⁵⁵ Propiamente, la inercia es en una cosa sólo la fuerza mediante la que es lo que es; sólo por esta fuerza, y en proporción a esta fuerza, es reactiva. Reactividad e inercia son una misma cosa. Lo que nos permite ver esta inercia nos presenta, al mismo tiempo, o un movimiento que la supera, o que ella destruye; es decir: una fuerza de naturaleza absolutamente diferente y que se llama actividad.⁵⁶ Tenemos pues al universo dividido en dos partes. Una, perfectamente inerte y pasiva, nos ofrece el símbolo más perfecto de la inacción y del reposo; la otra, viva y vivificante, se apodera de las partes muertas de la naturaleza para ligarlas y forzarlas a vivir y actuar a través del principio mismo de su propia inactividad.⁵⁷ Esta actividad, esta energía, este principio de fuerza en un ser, es la facultad de poder actuar sobre cosas que se encuentran a su alcance. Tiene todas las direcciones posibles y en esto consiste su libertad: es una fuerza indeterminada que constituye la facultad de querer o la facultad de poder querer.⁵⁸

137 *Spinoza*. Le he dejado decir todo lo anterior para su tranquilidad. Esto es lo que tengo que responderle. Primero, no concibo un principio de fuerza que sea algo diferente de la fuerza por la que una cosa es lo que es: una facultad de poder, es decir, un poder de *poder actuar* sobre lo que está al alcance del ser dotado de este poder de poder; una energía que tiene todas las direcciones posibles; «una fuerza abs-

tracta que exhala su fuerza y su energía como un aromatizador parece exhalar su olor en todas las direcciones»: en mi opinión, todo esto es ofrecer imágenes por nociones y no decir nada inteligible. ¿Qué es una pasividad, o un ser que sólo tiene la fuerza de ser pasivo?; y ¿qué es una actividad que se comunica con esta pasividad y deviene en ella una causa de acción absolutamente extraña e incluso contradictoria con la esencia de este ser pasivo y reactivo por su inactividad? ¿Puede una fuerza separarse de su principio, abandonar una parte de ella misma y existir separadamente, o, lo que es más fuerte, devenir la cualidad de otro ser y, además, de un ser absolutamente heterogéneo? «Pero vemos que esto ocurre», me dirá usted. Le responderé que también vemos al sol moverse alrededor de la tierra. Dejemos las apariencias y esforcémonos por conocer lo que es.⁵⁹ La verdad no puede venirnos del exterior, está en nosotros.⁶⁰ Pero pocas cabezas están hechas para una abstracción absoluta, es decir, para una atención que se dirige sólo al *ser*. Esta vez no fatigaremos mucho la nuestra. Dejemos nuestro universo dividido en dos partes, para considerar únicamente la explicación que usted ofrece de ello. En dos palabras, éste puede ser su argumento. El principio activo dirige, pues este principio es inteligente y su energía está en su voluntad. Le pregunto: ¿este principio es inteligente porque ha querido ser inteligente o lo es independientemente de su voluntad? Sería necesario responder que este último es el caso. Pero el pensamiento indeterminado es vacío y todo pensamiento no representativo es indeterminado. Por tanto, le pregunto: ¿qué ha hecho el pensamiento de su creador, que es único y no tiene nada exterior o cuyo exterior, a menos que no sea la nada pura, es su propia creación? Y le pregunto: ¿qué ha hecho del pensamiento de este creador un pensamiento representativo de objetos, es decir, representativo de seres finitos, determinados y sucesivos? ¿Ha creado, ha determinado sus ideas antes de que existiesen, por su facultad o por su poder de poder tener ideas? Y la *voluntad* o la capacidad de querer de este ser, que no es ni el principio ni el resultado de su inteligencia y que, sin embargo, es inteligencia que

procede de no sé dónde y que va a no sé qué, ¿qué es, cómo es, qué quiere? En fin, y por reunirlo todo en una cuestión única: ¿su creador debe su ser al pensamiento y a la voluntad, o debe el pensamiento y la voluntad a su ser? Quizás me responda que esta cuestión es ridícula y que en Dios el pensamiento, la voluntad y el ser son una misma cosa indivisible. Yo pienso como usted, con la única diferencia de que aquello que usted llama voluntad lo llamo potencia efectiva y la tengo simplemente por tal. En eso estamos de acuerdo. Pero en ese caso no me hable más de una voluntad que dirige la actividad, ni de una inteligencia que preside todo y a la que la causa primera misma estaría sometida y no estaría por tanto sometida, lo que en cualquier sentido es el colmo de lo absurdo.

142 -No se acalore, mi querido Spinoza, y apresurémonos a ver a qué nos llevará todo esto. Actuaré en relación a sus argumentos como usted lo ha hecho en relación con los míos y me contentaré con preguntarme simplemente: ¿cómo hace para actuar según su voluntad, si su voluntad sólo es un efecto de su actividad, e incluso, como ha dicho, un efecto lejano? Supongo que me concede este hecho sin necesidad de más prueba. Querer probar la capacidad de querer del hombre es como querer probar su existencia. Pero quien no siente su existencia cuando recibe ideas de las cosas fuera de él, y el que no siente su capacidad de querer cuando actúa o desea, no es un hombre y nada podría afirmarse de su esencia.⁶¹

143 *Spinoza.* Usted hará lo que le plazca con mi esencia, pero lo que a ciencia cierta sé es que no tengo capacidad de querer, aunque tenga voliciones particulares y deseos concretos como cualquier otro. Su capacidad de querer sólo es un ser abstracto que se relaciona con tal o cual volición particular, como la animalidad se relaciona con vuestro perro o con vuestro caballo, o como «hombre» se relaciona con usted o conmigo. Por estos seres metafísicos e imaginarios usted produce todos sus errores. Se figura facultades de actuar o de no actuar según un cierto no sé qué, que no es nada en absoluto. Mediante estas capacidades que usted llama facultades,

poderes, poderes de poderes, etcétera, genera algo de la nada sin que lo parezca, y, evitando astutamente pronunciar la gran palabra, hace decir maravillas a los sofistas, consiguiendo únicamente irritar al verdadero filósofo. De todas vuestras *idades* no hay una sola que no repugne a la existencia. El ser determinado lo es igualmente en todos sus efectos. No hay fuerza que no sea efectiva y que no sea tal en todos sus momentos. Actúan según el grado de su realidad sin interrupción.

145

—Spinoza, le ruego que responda a mi pregunta.

Spinoza. ¿Cree usted que pretendo eludirla? He aquí mi respuesta. Yo no actúo más que *según* mi voluntad, y esto sucede cada vez que mis acciones corresponden a ella; pero en modo alguno significa esto que mi voluntad me haga actuar. La opinión contraria procede de que conocemos muy bien nuestras voliciones y nuestros deseos, pero ignoramos lo que nos hace querer y desear. Debido a esta ignorancia, creemos producir nuestras voliciones por la voluntad misma, y, a menudo, llegamos hasta imputarle nuestros deseos.

—No le comprendo demasiado. Usted sabe que hay tres sistemas acerca de lo que determina la voluntad: el llamado sistema de la indiferencia o del equilibrio, y que se debería llamar de la libertad; el de la elección de lo mejor o de la necesidad moral, y el de la necesidad física o del fatalismo. ¿Por cuál de éstos se inclina usted?

146

Spinoza. Por ninguno de los tres; pero el segundo me parece el peor.

—Yo estoy a favor del primero. Pero ¿por qué le parece el segundo el peor?

Spinoza. Porque supone causas finales, cuyo sistema es un verdadero delirio.

—Renuncio a la elección de lo mejor o la necesidad moral, porque destruye la libertad. Pero en lo que atañe a las causas finales sostengo que es un verdadero delirio el rechazarlas.

Spinoza. No se puede abandonar una teoría sin la otra. Usted reconoce que la naturaleza de cada individuo tiende a su conservación; que todo ser busca mantener su existencia y que a esta tendencia misma la llamamos su naturaleza.

147

Convendrá también conmigo en que el individuo no busca conservarse por una razón cualquiera o por cierto fin, sino que busca conservarse únicamente por conservarse y porque tal es su naturaleza o la fuerza por la que es lo que es. A esta fuerza, a esta tendencia, la llamaremos deseo en tanto que está acompañada de sentimiento; así, el deseo sólo es la tendencia del individuo hacia lo que puede servir para conservar su ser, acompañada del sentimiento de esta tendencia. Lo que corresponde al deseo del individuo se llama *bien*; lo que es contrario a este deseo se llama *mal*. Por ello, del deseo nos viene el conocimiento del bien y del mal, y es un palpable absurdo imaginar lo contrario haciendo derivar la causa de su efecto. En cuanto a la voluntad, también es deseo, pero sólo en tanto que atiende únicamente al alma; es decir: solamente en tanto que está representado en el concepto o en la idea del individuo. Es sólo el intelecto aplicado al deseo: el intelecto (que sólo es el alma misma en tanto que tiene ideas claras y distintas), al contemplar las diferentes modificaciones de la tendencia o del deseo del individuo, que existen en razón de la composición de su esencia y de su relación con otros individuos, decide sobre su conveniencia o su inconveniencia con la naturaleza particular del individuo, en tanto que puede percibirlo. Pero su acción, que sólo consiste en afirmar o negar, contribuye tan poco a las acciones del individuo como sus demás decisiones o juicios, cualesquiera que sean, determinan la esencia de las cosas.

—Lo que acaba de decir no carece en absoluto de oscuridad; sin embargo, lo que veo muy claro es que usted niega toda libertad y que es fatalista, aunque se haya defendido tanto de este sistema.

Spinoza. Estoy lejos de negar toda libertad y sé que el hombre ha recibido su parte de ella. Pero esta libertad no consiste en una facultad quimérica de poder querer, porque el querer sólo sabría estar en la voluntad determinada efectivamente existente, y atribuir a un ser una facultad de poder querer es lo mismo que atribuirle una facultad de poder existir, en virtud de la cual sólo dependería de sí mismo

otorgarse su existencia efectiva actual. La libertad del hombre es la esencia misma del hombre, es el grado de su potencia o de su fuerza por la cual es lo que es. En tanto que actúa sólo según las leyes de su ser, actúa con una libertad perfecta. Dios, que sólo actúa, y que sólo puede actuar por la misma razón por la que es, y que sólo es por sí mismo, posee, pues, la libertad absoluta. Éstas son mis ideas sobre la libertad. En cuanto al fatalismo, sólo me opongo a él en tanto que esté fundado sobre el materialismo, o sobre la absurda opinión de que el pensamiento es sólo una modificación de la extensión como el fuego, la luz, etcétera, pues es tan imposible que el pensamiento provenga de la extensión como lo contrario. Son esencias totalmente diferentes, aunque juntas sólo constituyen un único ser del que son los atributos. El pensamiento, como ya le he dicho, es el sentimiento del ser; por tanto, todo lo que sucede en la extensión debe ocurrir igualmente en el pensamiento, y todo individuo, si es *realmente individuo*, está animado en proporción a su esencia o al grado de la fuerza con la que es lo que es. En el individuo, el pensamiento es necesariamente representativo, porque es imposible que el individuo tenga el sentimiento de su ser, si no tiene el de sus relaciones.

—Lo que usted adopta del fatalismo me basta; pues no se necesita más para establecer que el templo de San Pedro en Roma se ha construido a sí mismo, que los descubrimientos de Newton han sido hechos por su cuerpo y que, en todo esto, el alma es sólo contemplativa. De ello resulta, además, que toda causa individual sólo puede haber sido producida por una causa individual, y ésta por otra igual y así hasta el infinito. Sin embargo, le es necesario una causa primera y un momento fijo para su acción. Si usted se acuerda de mi anterior razonamiento, ¿querría responder ahora a lo que constituye el punto decisivo de todo lo anterior?

Spinoza. Responderé, pero sólo una vez que me haya explicado sobre vuestro templo de San Pedro y sobre los descubrimientos de Newton. El templo de San Pedro en Roma en modo alguno se alzó por sí mismo; todo lo que el universo entero encierra de extensión corporal y de movimien-

154 to ha concurrido a ello. En cuanto a los descubrimientos de Newton, sólo tienen relación con el pensamiento...

—Bien, pero el pensamiento modificado, que usted llama alma, sólo es la idea o el concepto inmediato del cuerpo, o sólo es el cuerpo mismo considerado bajo la faz del pensamiento. El alma de Newton está, pues, caracterizada por el cuerpo de Newton. Por tanto, su cuerpo, aunque no pensase, habría *hecho* los descubrimientos contemplados, concebidos, sentidos o pensados por su alma.

155 *Spinoza*. A pesar de lo que hay de confuso en su manera de presentar el asunto, dejaría pasar su razonamiento, siempre que recuerde que es igualmente necesario el universo entero para caracterizar el cuerpo de Newton en todos sus momentos, y que el alma no tiene la idea de su cuerpo sino por las ideas de esto que lo caracteriza. Esta consideración importante no impedirá que la imaginación se rebele contra la verdad que sostengo. Si dice a un lego en geometría que un cuadrado finito es igual que un espacio infinito, una vez que se le haya demostrado esto, su espíritu se encontrará en una perplejidad que sólo llegará a vencer a fuerza de meditaciones.*⁶² Sería posible que la imaginación misma se reconciliase hasta cierto punto con mi doctrina, si se la tomase de la manera correcta, haciendo ver la progresión insensible que desde el instinto del salvaje, que retorna al árbol o a la caverna que le ha servido de abrigo, nos lleva a la construcción del templo de San Pedro. Reflexione sobre la organización tan compleja de los diferentes cuerpos políticos e investigue lo que constituye su conjunto: cuanto más profundamente reflexione, más percibirá que no es otra cosa que contrafuertes ciegos, operaciones mecánicas, pero en verdad de una máquina similar a la de la primera mano, cuyas fuerzas se componen por sí mismas y para su propio interés según su grado de energía; de una máquina de la que todos los refuerzos tienen el sentimiento de su acción; sentimiento que se comunican al comunicarse sus esfuerzos en una progresión necesariamente infinita. Ocurre lo mismo
156 con las lenguas, cuya construcción acabada parece tener algo de prodigioso, y, sin embargo, ninguna ha sido hecha se-

157

gún la gramática. Considerando esto de cerca, veremos que en todas las cosas la acción ha precedido a la reflexión, que sólo hay *progreso de la acción*. En una palabra, sabemos a medida que hacemos, esto es todo.

Pasemos ahora a su argumento. Usted sostiene que no se puede ir de razón en razón hasta el infinito, sino que es necesario un momento fijo, un comienzo de la acción por parte de una causa primera y pura. Yo, por el contrario, sostengo que, de razón en razón, sólo se puede llegar hasta el infinito; es decir, que no se puede suponer un comienzo absoluto de acción sin suponer que la nada produce alguna cosa. Esta verdad, que para ser captada necesita únicamente ser enunciada, es susceptible al mismo tiempo de la demostración más rigurosa. La causa primera sólo es, pues, una causa a la cual se llega por pretendidas causas segundas; es absolutamente inmanente, actuando igualmente en todos los momentos de la extensión y de la duración. Esta causa primera, que llamamos Dios o naturaleza, actúa por la misma razón por la que es, y de la misma manera que es imposible que haya un fundamento o una intención de su existencia, es igualmente imposible que haya un fundamento o una intención de sus acciones.⁵³

158

Dejo aquí a Spinoza, impaciente por arrojarse a los brazos del genio sublime que ha dicho:⁶³ «Un solo suspiro del alma que se manifiesta de vez en cuando hacia lo mejor, lo futuro y lo perfecto, es superior a toda una demostración matemática de la divinidad». Toda la fuerza de mi atención se ha inclinado desde hace algún tiempo del lado que podríamos llamar de la creencia. Usted sabe que Platón escribía a los amigos de Dión: «Quod ad res divinas intelligendas facit, nullo pacto verbis exprimis potest, quemad modum ceterae disciplina: sed ex diuturna circa id ipsum consuetudine,

159

53. Repárese en que Jacobi concede la última palabra a Spinoza, que es el triunfador de la filosofía, en la medida en que ésta avanza según la razón meramente lógica. Este resultado inevitable es el que hace igualmente necesario el salto mortal a la creencia, como se desplegará en *David Hume*. Por eso la cita triunfal de la fe, de Hemsterhuis, se propone fuera del diálogo.

vitaque ad ipsum conjunctione, subito tandem quasi ab igne micante lumen refulgens in anima se ipsum jam alit». ⁵⁴ Esto
 160 incide en lo que usted dice en el *Aristée*:⁶⁴ «que el convencimiento del sentimiento, del que todo otro convencimiento sólo es una derivación, se origina en el ser mismo y no puede ser comunicado». Pero el sentimiento, que es la base de este convencimiento, ¿no debe encontrarse en todos los hombres?; y ¿no sería posible distinguirlo más o menos en los que parecen estar desposeídos de él, si se procediese a destruir las resistencias que se oponen al efecto de su acción? Meditando sobre ello, he creído entrever que la materia de la certeza, que no ha sido todavía suficientemente profundizada, podría ser tratada de tal manera que nos lle-
 161 vase a nuevos axiomas. No abusaré de su paciencia desarrollándole mis reflexiones sobre este tema: para que usted me ilumine he tomado la pluma, no para ofrecerle instrucción. Podría no juzgarme indigno de sus enseñanzas. Para combatir los argumentos de Spinoza contra la inteligencia y la personalidad del primer principio, la voluntad libre y las causas finales, me atrevo a pedirle argumentos, pues no los he podido alcanzar con toda la metafísica pura. Sin embargo, es esencial descubrir y poder demostrar sus defectos, porque, libre de éstos, podríamos buenamente darle la vuelta a la teoría de Spinoza en lo que tiene de positivo; aunque sus
 162 defensores continuaran en una guerra tan feroz y se atrincheraran en los restos del sistema derruido, diciendo que introducimos un *absurdo evidente* en lugar de lo que sólo es incomprendible, y que no es así como se hace filosofía.

Las cartas y los apéndices se los envié a nuestra dama sin sellar, para ulteriores diligencias.

54. Ignoro de quién es esta traducción de este pasaje de la carta VII, 341 c-d, pero en todo caso no coincide con el original griego. La traducción castellana de M. Toranzo dice: «[acerca de la intelección de las cosas divinas] diré que no puede reducirse a expresión, como sucede con las demás disciplinas, sino que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma».

En sus «Consideraciones», Mendelssohn se había quejado de que aquí y allá le guiara fuera de la idea que se había hecho del spinozismo, de que muchos pasajes de mis *Cartas* le eran absolutamente incomprensibles, de que en otros perdía el hilo que los hilvanaba con mi sistema, de que por ello se veía dando vueltas en un círculo y, finalmente, de que en esa misma medida parecía dudar acerca de si, en el fondo de mi corazón, me había entregado al ateísmo o al cristianismo.

A mi juicio, todo se deriva de la primera objeción. Y en la misma medida en que no estábamos de acuerdo sobre lo que era el spinozismo, no podíamos disputar ni en contra ni a favor de ningún asunto. Para decidir algo al respecto, creí realizar por mi parte una importante contribución con la comunicación de mi carta a Hemsterhuis. Y aunque estaba decidido a no tener más explicaciones con Mendelssohn, una conjunción de contratiempos impidió la ejecución de mi decisión.

163

Después de que no hubiera sabido nada de Mendelssohn durante todo el invierno, Emilia me envió en febrero la copia de una carta que, como ella decía, «estaba dirigida a ella, pero para usted». Aquí está la carta.

Berlín, 28 de febrero 1785

Querida Emilia:

No sé de hecho si el señor Jacobi me debe una respuesta, o yo a él. Cuando me envió a través de usted una copia de su escrito a Hemsterhuis, me prometió una mejor contestación a mis escritos anteriores tan pronto como dejara los baños y tuviera el ocio adecuado para ello. ¿Me ha olvidado desde entonces? Que yo no lo olvido, sino que por el contrario siempre lo tengo vivo en el pensamiento, espero demostrarlo, si Dios quiere, con un grueso manuscrito de más de veinte folios. Vea usted, querida amiga, a lo que usted me ha llevado en contra de mi propósito. Hacía mucho tiempo que no quería escribir nada más o menos metafísico y a usted la culpo si, ahora, estoy enfangado hasta la cabeza en

164

sutilezas trascendentales. Trabajo con una lentitud de caracol, pues la debilidad de mis nervios no permite ningún trabajo agobiante, en tanto mis asuntos domésticos ocupan la mayor parte de mi tiempo y fuerzas. Son de tal diversidad, y tan extraños en principio a mis inclinaciones, que deprimen mi espíritu, me encogen el corazón y me hacen incapaz de mejores obras, incluso en las horas de reposo. Por consiguiente, no puedo decir cuándo estará mi manuscrito en situación de ser presentado al señor Jacobi. Mientras tanto, trabajo todo lo que mis fuerzas permiten. No esperen nada más, ni usted ni el señor Jacobi, de un hombre honrado.

¿Podría permitirme Jacobi hacer uso público de sus cartas filosóficas, aunque sea por una sola vez? De antemano, mi investigación no se refiere sólo exclusivamente al spinozismo, sino que es una especie de revisión de la demostración de la existencia de Dios en general. En lo que sigue, confío en ocuparme de los fundamentos particulares del sistema de Spinoza y, para esto, sí sería de gran comodidad para mí, y de gran utilidad para muchos lectores, que pudiera servirme de la viva exposición del señor Jacobi y pudiera dejarle hablar en lugar de Spinoza. Deseo saber pronto su contestación, ya que la ordenación de mi exposición depende de ello.

Por lo demás, no aparecerá públicamente una hoja que nuestro Reimarus no haya visto y aprobado, etcétera, etcétera.

Por mi parte escribí inmediatamente a Mendelssohn para confirmarle el libre uso de mis cartas y prometerle la respuesta particular que esperaba, sin falta, para el mes siguiente.

Poco después me sobrevino una enfermedad de la que empecé a salir a principios de marzo. Informé a mi amiga de este retraso para que participase la noticia a Mendelssohn y le asegurara que ya estaba efectivamente trabajando en ello.

Puse fin a mi tratado el día 21 de abril y se lo envié con la siguiente carta en el primer correo.

Düsseldorf, 26 de abril de 1785⁵⁵

Al señor Moses Mendelssohn.

Emilia le habrá informado ya, a petición mía, de que nuevos obstáculos han retrasado mi respuesta a sus «Consideraciones». Pero durante este retraso he estado pensando tanto más seriamente en contestaros al núcleo mismo de la cuestión. En relación con la introducción tengo que rogaros que no creáis que me he tomado a mal algo suyo.

167

Viajo esta tarde de nuevo hacia Münster y estoy por eso muy ocupado y cansado; de otra manera le hubiera hablado gustosamente de la utilidad que puede tener que el sistema de Spinoza se presente públicamente en su forma verdadera, y según la conexión necesaria de sus partes. Una sombra del mismo circula bajo formas diferentes por Alemania desde hace tiempo, siendo reverenciada igualmente por supersticiosos y ateos. No hablo sólo de espíritus mezquinos, sino de hombres de primer rango...

Quizás provoquemos nosotros que sobre el cadáver de Spinoza se produzca un conflicto parecido al que tuvo lugar entre el Arcángel y Satánas sobre el cadáver de Moisés. El *Elucidarius cabbalisticus* de Wachter⁵⁶ iluminaba a los del partido del Arcángel, pero sobre todo el librito de esa dama inglesa del cual apareció recientemente una reseña en el *Berliner Monatschrift*.⁶⁵ Sobre todo esto le escribiré más cuando tenga su contestación y sepa si usted puede ponerse de acuerdo conmigo sobre el concep-

55. Curiosamente, Jacobi se referirá en varias ocasiones a esta carta como la del 21 de abril de 1785. Así por ejemplo en el Apéndice VI, p. 122 de la numeración canónica. Sabemos que ésta es la fecha de la terminación del ensayo, no la fecha del envío de la carta. Por eso es lógico que la primera fecha haya dejado más huella en Jacobi.

56. El título completo era el siguiente: *Opuscula Philosophica, quibus continentur Principia Philosophiae Antiquissimae et Recentissimae; ac Philosophia Vulgaris Refutata etc, et Elucidarius Cabalisticus, sive Reconditae Hebraeorum Philosophiae Brevis et Succincta Recensio*. Epitomatore Joh. Georgio Wachtero, Romae, 1760.

to de la doctrina de Spinoza, una duda a la que apenas puedo llamar tal. Perdona esta carta desordenada e improvisada. Que le vaya bien. Conserve usted mis buenos deseos.

APÉNDICE

Al señor Moses Mendelssohn
sobre las «Consideraciones»
que me ha enviado

Antes de poder buscar el lado flaco del adversario, es preciso enfrentarse a su espada y dominarla. Habéis buscado la mía y habéis atacado sin encontrar resistencia: yo no estaba frente a usted. Ahora quiero avanzar hacia usted con la guardia tranquila en que me mantenía y no intentaré un ataque a su círculo más que por una estocada directa. Si su sable detiene mi golpe, entonces habremos entrado en combate.*⁶⁶

Hablemos sin alegorías. Sus «Consideraciones» descansan de principio a fin sobre un error que no ha descubierto. Como su idea de la doctrina de Spinoza no concuerda con la mía, es preciso que uno de los dos la haya entendido mal. Ahora bien, aunque en sí no vale la pena investigar, o mejor, no puede cuestionarse quién de los dos se equivoca, es preciso recordar que esta cuestión se planteó desde el momento mismo en que usted se dignó discutir este asunto conmigo. Tan justo y natural como llegar a un acuerdo acerca de esto, lo es también que usted reconozca, al leer la presente exposición, hasta qué punto los escritos de Spinoza han desaparecido de su memoria. Usted debía ser consciente de este hecho desde el comienzo de nuestra discusión. En pocas palabras: negándose a juzgar su idea del spinozismo respecto de la mía, y mediante una comparación con la doctrina original misma, ha eludido el asunto propiamente dicho. Así pues, todo debía quedar indeterminado. Usted no podía realmente atacar en lugar alguno, ni mucho menos vencer, pues no hay presión vigorosa allí donde no existe resistencia verdadera. ¡Y usted ha entrado en conflicto de un solo golpe con tantas cosas di-

170

171

ferentes! Por ejemplo, entra en conflicto con la falsedad interna de su idea o con lo que hay de falso en nuestro asunto mismo a partir de su representación de él, con la falsedad interna o con la pretendida falsedad externa de mi punto de vista y, por último, con el problema de qué cosas en esta polémica pertenecían a Lessing y cuáles a mí. ¡Demasiadas cosas diferentes! Y como todas estas cosas tenían que mezclarse sin cesar, su panfleto no podía ser más que algo completamente confuso.*⁶⁷ Por eso, si queremos avanzar, si no queremos distanciarnos, sino combatir, es preciso que pongamos en claro la cuestión principal: la doctrina de Spinoza propiamente dicha. Ésta fue mi conclusión después de leer sus «Consideraciones» y por eso entendí provisionalmente que mi mejor respuesta sería la copia de mi carta a Hemsterhuis. Sigue siendo todavía mi opinión. Por eso voy a intentar aquí de nuevo una exposición del sistema mismo. Estoy decidido a emplear todas las fuerzas de mi espíritu y a no escatimar ni esfuerzo ni paciencia. Comienzo.

I. Todo devenir debe tener por fundamento un ser que no ha devenido; todo lo que surge, algo que no ha surgido; todo lo que cambia, algo que es eternamente inmutable.

II. El devenir mismo puede haber devenido o haber comenzado en tan escasa medida como el ser; si lo subsistente en sí mismo, lo eternamente inmutable, lo permanente en lo variable, hubiera sido por sí solo, sin lo variable, nunca habría de producir un devenir, ni en sí ni fuera de sí, pues ambas cosas presupondrían de la misma manera un surgir a partir de la nada.

III. Lo variable existe en lo inmutable, lo que está sometido al cambio, en lo eterno, lo finito en lo infinito, y todo esto desde toda la eternidad. Y quien admita un comienzo de lo finito, admite un surgir a partir de la nada.*⁶⁸

IV. Si lo finito estaba desde toda la eternidad en lo infinito, no puede estar fuera del mismo; pues si estuviera fuera del mismo, entonces o sería otro ser existente por sí, o bien habría sido producido a partir de la nada por la sustancia existente.

v. Si lo finito hubiera sido producido a partir de la nada por la sustancia existente, sería preciso que la fuerza o la determinación por la que habría sido producido por la sustancia infinita a partir de la nada, surgiera igualmente a partir de la nada; pues en la sustancia infinita, eterna, inmutable, todo es infinito, inmutable y eternamente efectivo. Una acción que comenzara por primera vez la sustancia infinita, no podría ser comenzada sino desde la eternidad, y la determinación a esta [acción] no podría producirse más que a partir de la nada.*⁶⁹ 174

vi. Lo finito es en lo infinito, y de tal manera que el conjunto de todas las cosas finitas, en tanto que contiene en sí, en todo momento y de igual manera, la eternidad entera, el pasado y el futuro, es uno y lo mismo que la sustancia infinita misma. 175

vii. Este conjunto no es un compuesto caprichoso de cosas finitas que suman una cosa infinita, sino, en el sentido más estricto, un todo cuyas partes no pueden ser pensadas más que en él y según él.*⁷⁰

viii. Lo que en una cosa es anterior según su naturaleza, no tiene por qué serlo según el tiempo. La extensión corporal, según su naturaleza, es anterior a cualquier modo de la misma, si bien no puede nunca existir por sí a no ser determinada de un modo u otro, esto es, fuera del entendimiento y según el tiempo. Lo mismo sucede con el pensamiento que, por su naturaleza, es anterior a tal o cual representación y, no obstante, no puede existir más que de una manera determinada, es decir, según el tiempo, simultáneamente con tal o cual representación. 177 179

ix. El ejemplo que sigue quizás aclare el asunto y nos permita concebirlo con claridad. 180

Supongamos a propósito de los llamados cuatro elementos, el aire, el agua, la tierra y el fuego, que todos los modos de la extensión pueden ser referidos a ellos y acabar en ellos. Se podría entonces pensar la extensión corporal en el agua sin que fuera fuego, en el fuego sin que fuera tierra, en la tierra sin que fuera aire, etcétera. Pero ninguno de estos modos podría concebirse en sí mismo sin presu-

poner la extensión corporal y, consiguientemente, ésta sería en cada uno de estos elementos, según su naturaleza, el elemento primero, el propiamente real, lo sustancial, la *natura naturans*.

x. El elemento primero —no sólo de las cosas extensas y pensantes—, sino lo que es originario tanto en las unas como en las otras, es en todas las cosas y de la misma manera el ser originario, lo real efectivo omnipresente e inmutable, que no puede ser ninguna propiedad, pero que en todas las demás cosas es únicamente la propiedad que éstas tienen.
 181 Este ser único e infinito de todos los seres, Spinoza le llamó Dios o sustancia.

xI. Este Dios no pertenece a un género cualquiera de cosas y no es una cosa aparte, individual, diferente.⁷¹ No puede poseer ninguna de las determinaciones que distinguen a las cosas individuales, ni una existencia, ni una conciencia propia particular, ni una extensión ni una figura o un color particular, ni nada diferente de lo que sea mera materia originaria, materia pura, sustancia universal.

xII. «Determinación es negación; por tanto, esta determinación no pertenece a la cosa según su ser.»⁷² Las cosas individuales son «no entes» en la medida en que existen solamente de una cierta manera determinada; el ser infinito indeterminado es el único y verdaderamente «ser real, esto es, todo el ser, fuera del cual no hay ser alguno».⁷³
 183

xIII. Para que nuestro asunto esté aún más claro, y proyecte luz sobre el punto realmente difícil, que ahora se nos presenta, el del entendimiento de Dios, y así deje de ser ambiguo, vamos a intentar levantar el velo terminológico que rodea el sistema construido por Spinoza y mantenerlo alzado.

xIV. Según Spinoza, una extensión infinita y un pensamiento infinito son los atributos de Dios. Las dos no forman más que un ser indivisible,⁷⁴ y no importa cual de los dos atributos consideremos en Dios: el orden y el encadenamiento de las ideas es lo mismo que el orden y el encadenamiento de las cosas, y todo lo que se deriva *formaliter*
 184

de la naturaleza infinita de Dios, debe resultar *objective* y *viceversa*.⁷⁵

xv. Las cosas corporales individuales cambiantes son *modos* del movimiento y del reposo en la extensión infinita.⁷⁶

xvi. El movimiento y el reposo son los *modos* inmediatos de la extensión infinita⁷⁷ y son tan infinitos, inmutables y eternos como ella.⁷⁸ Estos dos *modos* constituyen conjuntamente la forma esencial de todas las figuras y fuerzas corporales posibles; son el *a priori* de las mismas.

185

xvii. Con los dos *modos* inmediatos de la extensión infinita se relacionan dos *modos* inmediatos del pensamiento absolutamente infinito: la voluntad y el entendimiento.⁷⁹ Contienen *objective* lo que aquéllos contienen *formaliter* y son, *respective*, anteriores a todas las cosas individuales, tanto de la naturaleza extensa, como de la naturaleza pensante.

xviii. Con anterioridad a la voluntad y al entendimiento infinitos, hay un pensar absoluto infinito, el único que corresponde a las *natura naturans*, así como la voluntad y el entendimiento infinitos corresponden a la *natura naturata*.⁸⁰

186

xix. La *natura naturans*, Dios, en tanto se considera causa libre o sustancia infinita, «desprovista de las afecciones y considerada en sí», es decir, «verdaderamente considerada», no tiene ni voluntad ni entendimiento, ni finito ni infinito.⁸⁰

xx. Cómo estas cosas diferentes puedan ser las unas en las otras y a la vez, sin embargo, anteriores y posteriores según su naturaleza, no requiere nuevas explicaciones tras lo que acabamos de decir.

187

xxi. Se demuestra con la misma claridad que, así como fuera de las cosas corporales individuales no puede haber un movimiento y un reposo particulares infinitos, junto a una extensión particular infinita, así, según los principios de Spinoza, tampoco puede haber fuera de las cosas pensantes finitas una voluntad y entendimiento particulares infinitos, junto a un pensamiento absoluto particular infinito.

188

xxii. A fin de que no quede sombra de duda, y para que no haya objeción posible, veamos ahora la teoría del entendimiento *finito* según Spinoza. Presupongo aquí sobre todo mi

carta a Hemsterhuis, pues, como allí tenía que exponer sólo el contenido de la doctrina, pude ser más claro.

xxiii. El entendimiento finito o el *modificatum modificatione* del pensamiento infinito absoluto se origina de la idea de una cosa individual efectivamente existente.^{*82}

189 xxiv. La cosa individual no puede ser la causa de su idea, ni la idea puede ser causa de la cosa individual; o bien, el pensamiento no puede provenir de la extensión, ni la extensión del pensar. Los dos, pensar y extensión, son dos esencias enteramente diferentes, pero sólo en una cosa; son una y la misma cosa, *unum et idem*, considerado desde dos atributos diferentes.

xxv. El pensar absoluto es la conciencia pura inmediata absoluta en el ser universal, en el ser *ἐν ᾧ πᾶν πᾶν* o sustancia.^{*83}

193 xxvi. Como, además del pensar, sólo tenemos de los atributos de la sustancia la única representación de la extensión corporal, ateniéndonos a esto decimos: *puesto que la conciencia está indisolublemente asociada a la extensión, es preciso que todo lo que pase en la extensión suceda también en la conciencia.*

xxvii. A la conciencia de una cosa la llamamos su idea, y esta idea no puede ser más que una idea inmediata.

xxviii. Una idea inmediata, considerada en y por sí sola, es sin representación, es un sentimiento.

xxix. Las representaciones surgen de las ideas mediatas y exigen objetos mediatos, es decir, *que allí donde hay representaciones, es preciso que haya varias cosas individuales en relación recíproca; con lo interno, se debe presentar algo externo.*

194 xxx. La idea inmediata, directa, de una cosa individual efectivamente existente se llama espíritu o alma *-mens-* de esta misma cosa individual; la cosa individual misma, en tanto que objeto directo inmediato de tal idea, se llama cuerpo.^{*84}

xxxI. En este cuerpo, el alma siente todo lo demás que ella percibe como externo a su cuerpo, y no percibe otra cosa que por medio de las ideas de las propiedades que su

cuerpo recibe de aquéllo. De lo que el cuerpo no puede recibir cierta propiedad, el alma no puede percibirla.⁸⁵

xxxii. El alma puede no percibir su cuerpo, pero entonces no sabe que existe, y ella no se conoce a sí misma sino por las propiedades que recibe el cuerpo de las cosas que se encuentran externas a él, y por medio de los conceptos de las mismas.⁸⁶ Ya que el cuerpo es una cosa individual determinada de una cierta manera, que no puede llegar a existir más que con y entre otras cosas individuales, ni mantenerse en la existencia sin esa relación recíproca, su ser interior no puede existir sin nada exterior. Es decir: que el cuerpo no puede existir, ni ser concebido como efectivamente existente, sin una relación múltiple con otras cosas exteriores y sin la relación de otras cosas con él, sin un cambio continuo de sus características.

xxxiii. La idea inmediata de la idea inmediata del cuerpo constituye la conciencia del alma, y esta conciencia está unida con el alma de la misma manera que el alma está unida con el cuerpo. A saber: la conciencia del alma expresa una cierta forma determinada de una idea, lo mismo que la idea misma expresa una cierta forma determinada de una cosa individual.⁸⁷ Pero la cosa individual, su idea y la idea de esta idea, constituyen enteramente una sola cosa —*unum et idem*— que es considerada bajo propiedades y cualidades diferentes.⁸⁸

xxxiv. Así como el alma no es otra cosa que la idea inmediata del cuerpo, y forma con él una única cosa, la excelencia del alma no puede ser nunca distinta de la excelencia de su cuerpo.⁸⁹ Las capacidades del entendimiento no son nada distinto de las capacidades del cuerpo según la representación, esto es, objetivamente. Así mismo, la decisiones de la voluntad no son más que determinaciones del cuerpo.⁹⁰ El ser de las almas no es nada distinto del ser del cuerpo, objetivamente considerado.⁹¹

xxxv. Toda cosa individual presupone otras cosas individuales; así hasta el infinito, y ninguna puede nacer inmediatamente de lo infinito.⁹² Como el orden y el encadenamiento de las ideas es lo mismo que el orden y el enca-

195

196

197

denamiento de las cosas, la idea de una cosa individual no puede nacer inmediatamente de Dios,⁹³ sino que debe llegar a la existencia de la misma manera que toda cosa corporal individual, y no puede existir sino simultáneamente con una cosa corporal determinada.

xxxvi. Las cosas individuales surgen *mediatamente* de lo infinito o son producidas por Dios mediante las afecciones o propiedades *inmediatas* de su ser. *Ahora bien, éstas son igualmente infinitas y eternas con él y él es su causa de la misma manera que él es la causa de sí mismo.* Las cosas individuales surgen pues –inmediatamente– de Dios sólo de una manera eterna e infinita, y no de una manera finita, fugitiva y transitoria; pues ellas surgen solamente las unas de las otras, engendrándose y destruyéndose recíprocamente, permaneciendo sin embargo inmutables en su existencia eterna.

200 xxxvii. Lo mismo vale de las ideas de las cosas individuales: Dios no las produce de otra forma y existen en el entendimiento infinito de la misma manera como las figuras corporales que, por medio del movimiento y reposo infinitos, existen todas simultáneamente y siempre efectivamente en la extensión infinita.⁹⁴

201 xxxviii. De una cosa individual efectivamente existente o enteramente determinada, no puede existir ninguna idea en Dios, en la medida en que éste es infinito; sino que la idea está presente en él, y es producida por él, en tanto que tal cosa individual, y con ella su idea, surge presente en él. Esto es, dicha idea existe sólo una vez simultáneamente con la cosa individual misma y, excepto entonces, no existe en Dios ni simultánea, ni sucesivamente con la cosa individual.⁹⁵

202 xxxix. Todas las cosas individuales se presuponen recíprocamente y se relacionan las unas con las otras, de tal manera que ninguna puede ni existir ni ser concebida sin las otras, ni éstas sin aquélla, es decir, que constituyen un todo indivisible o, para hablar con más exactitud, existen y coexisten en una cosa infinita absolutamente indivisible, excluyendo toda otra manera de existir y coexistir.⁹⁶

203

XL. El ser absolutamente indivisible en el que los cuerpos existen y coexisten es la extensión absoluta infinita.

XLI. El ser absolutamente indivisible, en el que todas las ideas existen y coexisten, es el pensamiento infinito absoluto.

XLII. Los dos pertenecen al ser de Dios y están comprendidos en él mismo. Por este motivo, Dios no puede reconocerse *distinctive*, ni más como una cosa coporal extensa, ni más como una cosa pensante, sino que la misma sustancia es a la vez extensa y pensante. O, en otras palabras, ninguno de los atributos de Dios tiene por fundamento un ser real particular diferente, de tal manera que la una o la otra pudieran considerarse como cosas que existen exteriormente entre sí, como si tuvieran una existencia propia por sí; sino que son únicamente realidades o expresiones sustanciales, esenciales, de una sola y única cosa real, de este ser trascendental que sólo puede ser absolutamente único y en el que todo debe necesariamente compenetrarse y llegar a ser absolutamente uno.

204

XLIII. La idea infinita de Dios, tanto de su esencia, como de todo lo que se sigue necesariamente de ella, es una idea única e indivisible.*⁹⁷

XLIV. Esta idea, siendo única e indivisible, debe encontrarse en el todo, como en cada parte; o mejor aún, la idea de cada cuerpo, o de cada cosa individual, cualquiera que sea, tiene que comprender en sí, de manera completa y perfecta, la esencia infinita de Dios.*⁹⁸

Con esto se cierra mi exposición. Con ella, y con la carta a Hemsterhuis, creía haber contestado a su ensayo suficientemente y en todo lo esencial, si bien quiero examinar, para acabar, algunos pasajes que me conciernen directamente y sobre los que no puedo guardar silencio, como hago con muchos otros.

Usted dice: «Paso por alto un conjunto de ingeniosas ocurrencias con las que nuestro Lessing nos entretiene a continuación y de las que es difícil decir si debemos tomarlas como bromas o como filosofía [...] De esta clase son las que usted toma en consideración en la página 33 de su manuscrito: los conceptos de la economía del alma del mundo, de las entelequias de Leibniz que deben ser meros efectos

205

del cuerpo, su pretensión de dominar el clima, su infinito aburrimento y otras exaltaciones del pensamiento que brillan un instante, crepitan y luego desaparecen».

En mi *Carta* consta que Lessing dijo sobre el alma del mundo: *suponiendo que existiera*, sólo podría ser, *en tanto alma*, un efecto, como todas las demás almas según todos los sistemas posibles. Añadí en una nota propia, y no como una expresión de Lessing, que «también según el sistema de Leibniz, la enteleguía llega a ser espíritu por el cuerpo —o por el concepto de cuerpo». Lo que es algo enteramente diferente a decir que las enteleguías de Leibniz eran meramente efectos del cuerpo.

207 En mi borrador había puesto las siguientes palabras de Leibniz junto a esta nota: «Una mónada en sí misma, y en un momento dado, no podría distinguirse de otra más que por las cualidades y acciones internas, que no pueden ser otra cosa que sus percepciones —*es decir, las representaciones del compuesto, o de lo que existe exteriormente, en lo simple*— y sus apetitos —*es decir, sus tendencias a pasar de*
188 *una percepción a otra*—, que son los principios del cambio. Pues la simplicidad de la sustancia no impide la multiplicidad de las modificaciones, que se deben encontrar conjuntamente en esta misma sustancia simple; *y aquéllas deben consistir en la variedad de las relaciones con las cosas que existen externas a ella*».

Más aún: «Cada mónada, con su cuerpo particular, constituye una sustancia viva. Así, no solamente la vida lo penetra todo, incluidos los órganos y miembros, sino que hay una infinidad de grados en las mónadas, dominando las unos más o menos sobre las otras. Pero cuando una mónada tiene órganos tan perfectos como para dotar de relieve y distinción a las impresiones que recibe, *y por consiguiente, a las percepciones que las representan* —como, por ejemplo, cuando por medio de la figura de los humores de los ojos, los rayos de luz se concentran y actúan con más fuerza—, *entonces se puede llegar hasta el sentimiento*, es decir, hasta una percepción acompañada de memoria, *a saber, una per-*

cepción cuyo eco permanece durante largo tiempo, para hacerse oír de nuevo cuando llegue la ocasión. Entonces, dicho ser viviente es un animal y su mónada es un alma. Y cuando esta alma se eleva a la razón, es algo sublime, y se la cuenta entre los espíritus, como se explicará pronto» (*Principios de la naturaleza y de la gracia fundados en la razón*, número 2 y 4).⁵⁷ Había extraído además el párrafo 124 de la *Teodicea* y la *Carta a Wagner, De la fuerza activa del cuerpo, del alma y del alma de los animales*.⁵⁸

Esta cita completa la suprimí como superflua, en tanto que pensé que mis afirmaciones se fundaban tan visiblemente en Leibniz que solamente la forma cortante que yo les había dado podría impedir reconocerlo así tras alguna reflexión.⁵⁹

209

Usted continuaba su discurso así: «También dejo de lado la honorable retirada que usted propone bajo la bandera de la fe. Esto queda totalmente dentro del espíritu de su religión, que le impone el deber de reprimir la duda mediante la fe. El filósofo cristiano puede divertirse gastando bromas al naturalista, proponiéndole acertijos que, como el fuego fatuo, lo lleven de una esquina a otra escapando siempre de sus garras. Mi religión no conoce otra obligación que la de suprimir tales dudas mediante fundamentos racionales; no contempla fe alguna en las verdades eternas. Tengo así una razón más para buscar el convencimiento».

210

Querido Mendelssohn: todos nosotros hemos nacido en la fe y tenemos que permanecer en ella, como hemos nacido y tenemos que permanecer en sociedad. ¿Cómo podemos aspirar a la certeza si de antemano la certeza no se nos ha hecho ya familiar? ¿Cómo podemos reconocerla, sino porque ya conocemos algo con certeza? Todo esto nos lleva al concepto de una certeza inmediata, que no requiere ninguna prueba, sino que excluye absolutamente toda

57. El texto citado está en francés en el original. El título es *Principes de la nature et de la grace fondés en Raison*.

58. El título original de esta última obra es *de vi activa corporis, de anima, de anima brutorum*.

prueba, porque es la única representación que concuerda exclusivamente con la cosa representada —y por consiguiente tiene su principio en sí misma. El convencimiento a través de pruebas posee una certeza de segunda mano, pues reposa en la comparación y no puede ser enteramente segura y perfecta. Si la creencia es aquel *tener por verdadero*, algo que no surge de fundamentos racionales, entonces el convencimiento a partir de fundamentos racionales procedería de la creencia, y su fuerza la recibiría de ella.¹⁰⁰

Por la creencia sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros existen otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Es ésta una revelación maravillosa y verdadera! Puesto que sentimos sólo nuestro cuerpo constituido de esta u otra manera, y en tanto que lo sentimos constituido de esta u otra manera, no sólo percibimos sus cambios, sino también algo completamente diferente de ellos, que no es sensación ni pensamiento, sino otras cosas efectivas, y en verdad con la misma certeza con la que nos percibimos a nosotros mismos: sin tú, el yo es imposible.¹⁰¹

Así tenemos una revelación de la naturaleza que no sólo impone, sino que obliga a creer a todos y cada uno de los hombres, y por la creencia obliga a aceptar verdades eternas.¹⁰²

La religión de los cristianos enseña otras creencias, pero no las ordena. Unas creencias que tienen por objeto no las verdades eternas, sino la naturaleza finita contingente de los hombres. Enseña al hombre cómo puede aceptar las propiedades por las que progresa en su existencia hacia una vida más elevada —y con ello a una conciencia más noble, que le hace ascender a un conocimiento más elevado de sí. Quien acepta esta promesa, y camina confiado hacia su realización, tiene la fe que le hace bienaventurado. El sublime maestro de esta fe, en el que están cumplidas todas las promesas de la misma, puedo decir en verdad: Yo soy el camino, la verdad y la vida; nadie llega al padre sino por mí, pero quien acepta la voluntad que está en mí, éste sabrá que mi enseñanza es verdadera y que viene de Dios.

El espíritu de mi religión es, por tanto: el hombre llega a ser consciente de Dios mediante una vida divina; y hay una

paz de Dios que es superior a toda razón. Entonces habita en él el disfrute y la contemplación de un amor inconcebible.⁵⁹

Amor es Vida; él es *la vida misma*, y sólo las especies de amor distinguen a las especies de naturaleza viva. Él, el viviente, sólo puede presentarse *en lo vivo*; sólo puede darse a conocer a lo vivo por el *amor producido*. Así grita también la voz de un predicador en el desierto: «Para acabar con la infinita incompreensión entre el hombre y Dios, el hombre tiene que participar de la naturaleza divina o la divinidad tomar en sí carne y sangre».⁶⁰

La razón que ha caído en la miseria, que se ha convertido en especulativa,⁶¹ no puede amar ni dejar que se ame esta vía práctica. No tiene ni pies ni manos para abrise camino y se avergüenza de mendigar. Por eso tiene que arrastrarse por todas partes ante las verdades que ofrece el entendimiento intuitivo, ante la religión y sus bienes, como la moral se arrastra ante las inclinaciones virtuosas desaparecidas, las leyes ante el espíritu común destruido y antes las mejores costumbres, la pedagogía ante...⁵⁹ Pero permítame que me detenga aquí, para que no me vea superado por la marea que me viene encima.

El espíritu de la verdad sea con usted y conmigo.

Düsseldorf, 21 de abril de 1785⁶⁰

Puesto que había hecho esperar demasiado tiempo a Mendelssohn, le envié mi paquete directamente a Berlín. La misma tarde emprendí mi viaje y, así, dejé a mi amiga sin noticias, pues aún y con todo me debía dos cartas.

59. Aquí se produce el alegato intempestivo de Jacobi: la ilustración de la razón sólo tendría como efecto la destrucción del hombre originario. El intento de reconstrucción racional no sería sino un esfuerzo inútil y espurio.

60. El escrito debió acabarse el 21 de abril. La carta que lo acompaña es de fecha de 26 de abril. Jacobi, como vimos, gusta de referirse a esta parte del libro según la fecha de conclusión del escrito, el 21 de abril. Esto deberá tenerlo en cuenta el lector para no dejarse confundir, buscando una carta que no existe.

El veintiséis de mayo recibí una carta de ella en la que, acerca de la contestación de Mendelssohn sobre las noticias de que había estado en cama todo marzo, me comunicaba lo siguiente: «Precisamente tenía la idea de rogar a nuestro común amigo que no se apresurara en la contestación de mis “Consideraciones”. Estoy decidido a imprimir después de la feria de Leipzig la primera parte de mi opúsculo. En él me ocupo fundamentalmente del panteísmo; no hago ninguna mención a nuestro intercambio de cartas, pues lo reservo para la segunda parte, para la que todavía tengo tiempo. Esta primera parte de mi escrito tiene que leerla Jacobi antes de que conteste a mis “Consideraciones”. Salude usted de mi parte al amable adversario».

216 Hacía precisamente un mes del envío de mi ensayo más reciente, y un trimestre que se lo había prometido a Mendelssohn. La noticia de que me debía sobreponer a la fatiga llegó, por consiguiente, algo tarde, sin que yo mismo hubiera ido demasiado deprisa.

Esperaba aún una contestación de Mendelssohn. Después de esperar tres meses en vano, poco a poco fui prestándome a tomar una decisión unilateral, y cada vez me sentía más inclinado a publicar, por medio de las cartas aquí insertadas, una exposición del spinozismo tal y como la tenía por útil en el presente momento.⁶¹

Releí mis papeles y extraje de ellos las siguientes proposiciones breves, para presentar el conjunto definitivo de mis afirmaciones con palabras claras.

61. Resulta evidente que Jacobi no podía dejar que Mendelssohn hiciese públicos unos trabajos que, en todo caso, no eran comprensibles sin sus propias aportaciones. Por lo demás, Mendelssohn le anunciaba que en el texto que pensaba publicar no mencionaría a Jacobi. De esta forma, nuestro autor pudo entender que se le hurtaba el protagonismo público que merecía, al mismo tiempo que se definía el terreno de juego de la polémica sin su colaboración. Ambas consideraciones, ciertamente comprensibles, debieron decidirle a publicar estas cartas, lo que para el prestigio de Mendelssohn significó un serio revés. La justicia del gesto de Jacobi, sin embargo, no me parece discutible.

- I. Spinozismo es ateísmo.¹⁰⁶
- II. La filosofía cabalística, en tanto que *filosofía*, no es otra cosa que spinozismo *larvado* o *encubierto*.¹⁰⁷
- III. La filosofía leibniziano-wolffiana no es menos fatalista que la de Spinoza y conduce al investigador consecuente al principio fundamental de la misma.¹⁰⁸
- IV. Cualquier método de demostración lleva al fatalismo.¹⁰⁹
- V. Podemos demostrar semejanzas –*concordancias, verdades necesariamente condicionadas*– progresando a través de proposiciones idénticas. Cada demostración presupone siempre algo ya demostrado, cuyo principio es la revelación.
- VI. El elemento de todo conocimiento y actuación humana es la creencia.

Uno de mis amigos me escribió al principio de junio acerca de la obra en la que Mendelssohn se ocupaba y me dio su título: *Pensamientos matinales sobre Dios y la creación o sobre la existencia y atributos de Dios*.⁶² 224

Precisamente me daba este amigo mío la noticia¹¹⁰ –según se lo habían asegurado– de que ya había sido entregada a la imprenta.

Pronto recibí de Mendelssohn la siguiente carta abierta, dentro de un sobre vacío de nuestra común amiga.

Berlín, 21 de julio de 1785

Perdone usted, queridísimo señor Jacobi, que haya dejado sin contestación sus dos importantes ensayos, el francés di-

62. El título original es *Morgengedanken über Gott und Schöpfung oder Über das Dasein und die Eigenschaften Gottes*.

63. Repárese en la situación: Mendelssohn ya había entregado a la imprenta, y tenía anunciado, su trabajo sobre el panteísmo, en el que pensaba dejar claro el estado de la cuestión de su polémica con Jacobi. Además, le pedía a Jacobi su propio texto, sin duda como un gesto de precaución, por si Jacobi iniciaba algún movimiento por su parte. Todo esto debió decidir a Jacobi a publicar a su vez todas sus cartas. De la primera edición, sin embargo, fue excluido el texto de Mendelssohn.

225 rigido a Hemsterhuis y el alemán dirigido a mí. Emilia y Reimarus son mis testigos de que, en la medida de mis débiles fuerzas, he estado trabajando en nuestro pleito. Y si Reimarus no desprecia totalmente mi trabajo, confirmará su testimonio en el próximo *Catálogo de la feria del libro*. No cuento con hacerle a usted de mi opinión mediante este escrito. Tanto menos puedo hacerme ilusiones, puesto que tengo que confesar que muchos pasajes de sus ensayos, tanto como de los propios escritos de Spinoza, me son completamente incomprensibles. Pero espero confirmar el *estado de la controversia* en el escrito que he sometido al próximo juicio de usted. Por lo menos mostraré en él dónde reside el fundamento de que tantos pasajes me parezcan absolutamente incomprensibles y que escapen a mi vista, por muchas explicaciones que usted se empeñe en darme.

226 Y ahora una súplica: tengo la manía del coleccionista y he extraviado entre mis papeles la copia de mis «Consideraciones», que estoy seguro de haber dejado en cualquier sitito. Hace una semana que busco inútilmente y no hay trabajo más molesto que la búsqueda de papeles perdidos.⁶³ Quizás usted las tenga a mano y pueda dejarme una copia de las mismas sin dificultad. Le quedaría con ello muy obligado, pues tengo la voluntad de avanzar en nuestro conflicto y de releer con este fin sus dos ensayos con toda la atención y aplicación posibles. Pero para ello necesito las «Consideraciones» a las que va dirigida su respuesta. Que le vaya bien, querido amigo, y quíerame bien.

Una copia disponible de las «Consideraciones» me dio la ocasión de contestar a Mendelssohn y de satisfacer su exigencia.

Lo que yo tenía que hacer, no necesitaba ninguna reflexión. Puesto que Mendelssohn había cambiado su proyecto de hacerme partícipe de su obra en manuscrito, habiéndola dado ya a la imprenta; puesto que yo sabía el título de la obra únicamente por confidencias y era su intención que me enterara de él por el *Catálogo de la feria*; y puesto que Men-

delssohn había decidido confirmar en este escrito el *estado de la controversia*, aunque mi confianza en la justicia y en el noble ánimo de mi oponente era y seguiría siendo ilimitada, yo no podía dejarle solo y completamente libre para preparar convenientemente la lucha y «mostrar dónde reside el fundamento de que tantos pasajes me parezcan absolutamente incomprensibles y que escapen a mi vista, por muchas explicaciones que usted se empeñe en darme».

227

Aun menos podía permitir que se confirmara un *estado de la controversia* en el que a mí me tocaba hacer de abogado del diablo, sobre todo cuando no se daba a conocer el motivo de la lucha que se debía preparar. Era sumamente importante para mí que se supiese exactamente en qué sentido yo había tomado partido por Spinoza y si se estaba hablando única y exclusivamente de una filosofía especulativa contra otra filosofía especulativa, o mejor, de una metafísica pura contra otra metafísica pura. Y esto además en el sentido propio, y no en el sentido proverbial de *una huida en el vacío*.

Vuelvo a las proposiciones expuestas arriba, acerca de las cuales he de observar aún que en modo alguno pienso acogerlas como tesis y defenderlas de cualquier ataque. También en el reino de la verdad pocas veces se gana algo con la guerra; también aquí el trabajo confiado de cada uno en lo suyo y el comercio justo y noble es lo mejor y lo más útil. ¿A qué viene el agrio celo contra los fallos en el conocimiento? En lugar de resaltar y castigar con desprecio una falta que te irrita, ayúdale mediante tus regalos. Con ellos te mostrarás como el que más tiene y le indicarás al otro lo que le falta. La verdad es claridad y se refiere en general a la realidad efectiva, a los *hechos*. De la misma manera que es imposible que un ciego, durante el tiempo que está ciego, pueda llegar a ver sus objetos por arte alguno, así es imposible que un vidente no los perciba con la luz y los distinga por sí mismo. Pero exigimos al error que se reconozca a sí mismo, como si fuera la verdad, y nos asustamos de él como si fuera tan fuerte como la verdad. ¿Pero puede la oscuridad penetrar la luz

228

229

y matar sus rayos? Por el contrario, en la oscuridad penetra la luz y la hace visible en tanto que la ilumina en parte. Y de la misma manera que sólo hay día por el sol, así la noche únicamente sobreviene por su ocultamiento.

En verdad, cualquiera puede hacer su estrecho aposento tan oscuro como la noche, incluso en pleno mediodía. Y puede encender una luz de nuevo en él; pero ninguna claridad como la del cielo. El azar, e incluso la mano que quiere avivarla, apagará la vulnerable llama. Y si dura por mucho tiempo, seguro que dañará a los ojos.

230 Donde un terreno pútrido se extiende sobre amplias regiones, los vapores pesados y fríos que se alzan lentamente privarán de fuerza al sol, de tal manera que el suelo cada vez será peor y quedará siempre dominado por las nieblas venenosas y turbias. El calor artificial o los pesados proyectiles podrán desviar estas nubes o nieblas hacia otras partes, transformar su figura o destruirlas por un breve espacio de tiempo; pero nunca destruirlas o eliminarlas para siempre. Mas si precede a un mejoramiento del suelo, entonces ellas se disolverán por sí mismas.

Al presente escrito debe seguirle un diálogo en el que pueda desarrollar lo que aquí ha quedado sin matizar; sobre todo expondré mejor mis propios principios mediante una discusión más plural y amplia.¹¹¹ Mientras tanto, sigo con mi gran tema, aquella expresión de Pascal: «la naturaleza confunde a los pirrónicos y la razón confunde a los dogmáticos. Ningún dogmatismo puede vencer la impotencia de probar que padecemos. Ningún pirronismo puede vencer la idea de verdad que poseemos».¹¹² Afirmo y afirmaré: ni nos creamos ni nos ordenamos a nosotros mismos; no somos *a priori* en modo alguno y no podemos saber ni hacer nada *a priori*; no podemos llegar a conocer nada sin experiencia.¹¹³ Nos encontramos ya ocupando esta tierra, y así como se desarrollan nuestras acciones, así se desarrolla también nuestro conocimiento; alcanzamos nuestras propiedades morales de la misma manera que obtenemos nuestras ideas de todas las cosas que se refieren a ellas; como los impulsos, así el senti-

231

232

do y viceversa. El hombre no puede llegar a ser sabio, virtuoso o piadoso razonando, tiene que ser movido y moverse a ello; tiene que ser ordenado y ordenarse él mismo.*¹¹⁴ Este poderoso descubrimiento no ha inspirado todavía ninguna filosofía hasta el momento. Pero ya sería hora de comenzar a prepararla de una manera voluntaria. Y es nuestra tarea poder encontrar unas gafas que nos permitan ver sin ojos ¡y mejor!

Cuando Espertias y Bulis partieron libremente hacia la muerte, desde Esparta hasta Susa, llegaron ante Hidarnes, un sátrapa persa que gobernaba los pueblos que habitaban la costa de Asia. Éste les ofreció regalos, los agasajó, les llamó amigos de su rey y quiso hacerlos tan felices y respetables como a él mismo. «Tu consejo —dijeron ambos— es bueno según tu experiencia y malo según la nuestra. Si hubieses valorado la felicidad que nosotros disfrutamos, nos habrías aconsejado entregar nuestros bienes y nuestra sangre por ella.»*¹¹⁵ Sin duda, Hidarnes se mofó de este fanatismo. ¿Quién de nuestros contemporáneos no se reiría de él? Pero, suponiendo que nosotros e Hidarnes estemos equivocados, y que aquellos hombre de Esparta no fueran unos fanáticos, ¿acaso no estarían en posesión de una verdad que nos faltaría a nosotros? ¿Y no dejaríamos de reírnos de ellos si fuéramos precisamente conscientes de esta verdad? Espertias y Bulis no dijeron a Hidarnes: eres un imbécil, un hombre de espíritu débil; reconocieron que era sabio, comprensivo y bueno a su manera. No intentaron tampoco despreciar su verdad; al contrario, la explicaron tal y como se debía hacer.

Tampoco fueron con rodeos ante Jerjes, delante de quien no quisieron arrodillarse, sin que éste permitiera que los mataran, sino que deseó que fueran sus amigos para llegar a ser tan felices como él. «¿Cómo podríamos vivir aquí? —dijeron aquellos hombres— Hemos dejado nuestras leyes y nuestro país, y a todos aquellos hombres por los que emprendimos un viaje tan largo para morir por ellos.»*¹¹⁶

Espertias y Bulis podían ser quizás menos expertos en el pensar y en el razonar que los persas. No se confiaban a su

entendimiento y a su juicio, sino sólo a las cosas y a su inclinación acerca de esas cosas. Tampoco presumían de ninguna virtud, sino que sólo conocían el sentido de su corazón, sus afectos. No tenían ninguna filosofía o su filosofía era sencillamente su historia.⁶⁴

¿Y puede la filosofía viva ser algo distinto de la historia? Como los objetos, así son las representaciones; como las representaciones así son las inclinaciones y las pasiones; como éstas, así son las acciones; como las acciones, así son los principios y el conocimiento todo. ¿Qué ha otorgado a la doctrina de un Helvecio o de un Diderot el rápido aplauso general? Únicamente que estas doctrinas encerraban en sí realmente la verdad del siglo. Lo que ellos dicen sale del corazón y vuelve al corazón. «¿Por qué —dice Epicteto— nos tienen los idiotas en su poder y nos llevan por donde quieren? ¿Por qué son más fuertes que nosotros? Porque ellos, por insignificante e indigno que sea el asunto, siempre hablan con seguridad desde sus conceptos y principios auténticos, mientras que nosotros sólo de boquilla nos oponemos a las cosas que ellos realizan; por eso vuestro discurso no tiene ni fuerza ni vida y sólo para engañar exhortáis a la virtud de la que continuamente parlotéis. Por eso los idiotas llegan a ser vuestros maestros, pues lo que sale del corazón y lo que se abriga como un principio, esto tiene una fuerza imparable. Lo que enseñáis en vuestras escuelas, se derrite como cera al sol.»¹¹⁷

La filosofía no puede producir su materia; ésta reside siempre en la historia presente o pasada. Sobre la historia pasada filosofamos precisamente cuando contiene experiencias que ya no podemos repetir.⁶⁵ Sólo juzgamos confiadamente acerca de lo que está delante de nosotros. Lo que está delante de una época, esto es lo que se puede observar, analizar, comparar sus partes entre sí, ordenar, reducir a princi-

64. Éste es otro de los principios de la hermenéutica que Jacobi asienta de una forma radical en su obra.

65. La filosofía, como quiere la hermenéutica, emerge en tanto reflexión sobre un origen perdido que se trata de revitalizar.

pios más simples y hacer cada día más evidente y admirable la corrección de estos principios, otorgándole cada vez más efectividad y fuerza. De esta manera, cualquier época tiene su propia verdad, cuyo contenido es el contenido de la experiencia, e igualmente su propia filosofía viva, que presenta la forma de actuación dominante en esta época.

Si esto es verdadero, entonces se sigue que las acciones de los hombres no tienen que ser derivadas de su filosofía, sino su filosofía de sus acciones; que su historia no se produce a partir de su forma de pensar, sino su forma de pensar a partir de la historia. Sería erróneo, por ejemplo, explicar las costumbres corruptas de los romanos en tiempos de la caída de la República a partir de la impiedad. Al contrario, la fuente de esta impiedad tiene que ser buscada en la corrupción de las costumbres. De la misma manera que la impudicia y la continua glotonería de los contemporáneos de Ovidio, de Petronio, de Catulo y Marcial no se produjo por la orientación de la obra de estos poetas, sino que éstos produjeron su obra como lo hicieron por el dominio reinante de esta impudicia y glotonería continuas. No estoy defendiendo con ello que los poetas y filósofos, penetrados como están del espíritu de la época, no apoyen poderosamente este espíritu. La historia del género humano la hacen los hombres y todos contribuyen a su proceso, unos más y otros menos.

238

Quien quiera mejorar la filosofía y la forma de pensar de sus contemporáneos, tiene que tratar su arte y su historia, tiene que mejorar ante todo su forma de vida, lo que en modo alguno puede suceder a partir del libre azar. Esto parece haber iluminado a muchos hombres nobles y haberles llevado al pensamiento de que, puesto que no podemos contar con nuestros antepasados, es preciso dirigirnos a nuestros hijos con la exigencia de construir con ellos un género humano mejor. En general, este asunto no sería fácil, y tendría la especial dificultad de que nosotros, padres, no podemos indicar a nuestros propios hijos otro camino que el que nosotros mismos creemos que es el mejor. Los más avisados intentarán seducirnos para convertirnos a la opinión de que nuestros hijos deben ser educados pragmáticamente, según

las necesidades de la época. Con palabras más apropiadas: según el sentido y el gusto del siglo. Pero si el sentido y el gusto del siglo única y exclusivamente se dirigen al bienestar y a los medios para conseguirlo, a saber, el poder, la prepotencia y la fuerza, entonces no se pueden perseguir estos objetivos sin arruinar en el alma las mejores aspiraciones de la naturaleza humana, hasta destruirlas. Por ello, cuando esta educación pragmática se lleve adelante de una manera verdaderamente racional, no dará lugar sino a que nuestros descendientes estén abocados y listos para ser cada día peores, y así tendremos, en vez de una paz de Dios que sólo es una quimera, una paz del Diablo que ahora ya podemos pensar al menos en sus preliminares.

Pero estas son expresiones de las que podemos prescindir. Queremos justicia, patriotismo, amor a la humanidad y temor de Dios. ¿Y qué más? Antes que nada bienestar, la actitud siempre lista al servicio de la vanidad. Queremos llegar a ser ricos sin caer en la tentación ni en el conflicto; en pocas palabras, vemos convertida en mentira la sentencia de que «Nadie puede servir a dos señores, pues donde está tu tesoro, allí está tu corazón».

Sí, todas las naciones desde siempre han impuesto el convencimiento de que la religión es el único medio elevar la mísera naturaleza del hombre, y todos los sabios han enseñado unánimemente que los conocimientos que tienen como objeto las cosas terrenales no son merecedores de este nombre. Que sólo por reflexión supraterrrenal se puede alcanzar el conocimiento de lo supraterrrenal; que aquello se manifiesta al corazón y se esconde a los que lo buscan sólo con el entendimiento; que las leyes de Dios son alas con las que el alma puede elevarse a su presencia; que, como por un milagro, cuando la naturaleza humana se hunde, también se hunde el conocimiento de Dios, confundiéndose poco a poco el hombre con los animales; que, al contrario, donde se eleva esta naturaleza, se siente cada vez más el amor creador, siendo completamente imposible entonces que el hombre dude de la existencia de Dios, que le penetra. Mas imposible, sin comparación alguna, que un súbdito de esta tierra dude de la re-

alidad de su señor, aunque nunca lo haya visto, y aunque nunca se haya aproximado a su lejana morada.

Del disfrute de la virtud surge la idea de virtud; del disfrute de la libertad, la idea de libertad; del disfrute de la vida, la idea de lo vivo; del disfrute de lo divino, la idea de algo parecido a Dios y propio de Dios.

241

Así como la filosofía viva, o la forma de pensar de un pueblo, es resultado de su historia o de su forma de vida, así su historia o su forma de vida resultan de sus orígenes, de sus leyes y disposiciones precedentes.

Toda historia avanza a partir de instrucción y de leyes, y toda formación [*Bildung*] de los hombres deriva de ellas. Pero no de leyes racionales o de exhortaciones conmovedoras, sino de indicación, ejemplo, arquetipo, disciplina, ayudas, consejo y acción, servicio y mandato.

Si los primeros hombres, como hongos de la tierra o como gusanos del fango, sin *foramen ovale* ni cordón umbilical, no nacieron demasiado perfectos tal y como salieron de su seno materno, entonces alguien tenía que ocuparse de ellos. ¿El azar o qué?

242

Todos dicen de forma unánime: un Dios se ocupó de ellos aun incluso antes de que existieran.

243

Todas las constituciones derivan de un ser superior, todas lo tienen teóricamente en su origen. Dios es la primera exigencia y la más necesaria, tanto para el hombre como para la sociedad.

El sometimiento perfecto a una autoridad superior, a la obediencia estricta y santa, ha sido el espíritu de aquellas épocas que han producido la mayor cantidad de grandes hazañas, pensamientos y hombres. El templo sagrado de los espartanos estaba dedicado al miedo.

Allí donde disminuye la firme creencia en una autoridad superior, la petulancia gana la partida, y allí decae toda virtud, irrumpe el vicio y se pervierte el sentido, la imaginación y el entendimiento.

Y ningún pueblo ha abandonado esta creencia sino después de haberse dejado seducir por la pasión, que no tiene ningún imperativo, encadenando el espíritu. Han robado del

243

árbol del conocimiento y ahora saben lo que es bueno y lo que es malo.

Mira a tu hijo o al hijo de tu amigo. Obedecen a la autoridad sin comprender las intenciones del padre; si son obstinados y no obedecen, nunca conocerán esta intención ni conocerán verdaderamente al padre. Si lo obedecen, se apropiarán interiormente cada vez más del sentido del padre y cuando crezca su entedimiento, lo reconocerán. Ninguna pedagogía, ninguna instrucción puede conducir aquí antes de que el conocimiento vivo crezca *desde la vida misma*. El entendimiento humano en general se conforma desde dentro. La disciplina tiene que preparar la instrucción, y la obediencia, el conocimiento.

244 Cuanto más comprensivo, más profundamente eficaz y sublime sea un mandato, tanto más se refiere a la naturaleza íntima del hombre y su perfeccionamiento, al entendimiento, la voluntad, la virtud y el conocimiento. Cuanto menos puede el hombre contemplar el cumplimiento de su bien interno, tanto más incapaz es su razón de ser justa, tanto más necesita autoridad y creencia.

Plata y oro descubre el hombre
separando el mineral de la tierra,
llevando luz a la noche.
¿Pero dónde encuentra la sabiduría?
¿Dónde está el lugar del entendimiento?
Nadie contesta en el país de los vivos.
¡No está en mí! Dice el abismo.
¡No está en mí!, grita a su vez el mar.
¿De dónde nace entonces la sabiduría?
¿Dónde habita el entendimiento?
¡Escondido a los ojos de los vivos,
Oculto en los ojos del cielo!
Esto responden el infierno y la muerte.
A lo lejos oímos su voz.
Dios le indicó su camino
y sabe dónde habita.
Él contempló los límites de la tierra,

e intuyó lo que había bajo el cielo.
 Y cuando agitó el viento,
 y midió la mar,
 y dio leyes a las lluvias,
 y caminos a los truenos y relámpagos,
 entonces la vio y tomó en su cuenta,
 la penetró profundamente y la formó,
 y hablando a los hombre les dijo:
 Para ti, el miedo del señor es la sabiduría,
 y evitar el mal tu entendimiento.

245

¿Pero quién es el señor cuyo miedo es sabiduría y de cuyos mandamientos recibimos luz y vida?

¿Es el primero y mejor y necesitamos ir tras él a ciegas?

¡A ciegas si eres ciego! Pero, ¿lo eres de hecho? ¿Y quién te ha robado toda la luz? No quiero forzarte y obligarte a confesar. Pero escucha un consejo si te place.

Si sirves o quieres servir a algo invisible ¡Sea eso el honor!

Quien respeta el honor, jura en el altar del Dios desconocido. Promete obedecer a un Ser que ve lo interior. Entonces, el servicio del honor es: que nosotros seamos lo que parecemos y no como una ley aceptada o violada arbitrariamente; o, con una palabra inmortal: ¡VERDAD!

Hazlo así y obedecerás completa y confiadamente a tu Dios desconocido. Aparece en general tal y como eres, y sé en general lo que apareces. Pero guárdate de que ninguna maldad se te introduzca, porque tu Dios ve lo interno; ésta es su esencia, su fuerza. Y si él no te manifiesta pronto su nombre, si no experimentas pronto que es el señor cuyo miedo es tu sabiduría, y de cuyos mandamientos recibes luz y vida, ¡predica entonces por todos los caminos que soy un embustero, un farsante, un fanático, di de mí lo que quieras!

«Tenemos un amigo en nosotros, un santuario delicado en nuestras almas donde resuena la voz y la influencia de Dios clara y limpia durante largo tiempo. Los antiguos le llamaron *daimon*, el buen genio en el hombre, al que adoraban con un amor adolescente y al que seguían con pro-

fundo respeto. Cristo recogió todo esto con los ojos claros que son luz de la vida y que iluminan todo el cuerpo. David pedía a Dios, como espíritu vital bueno y amigo, que le guiase por el camino recto, etcétera. Podemos llamarle *conciencia*, *sentido interno*, *razón* o *logos* en nosotros, como queramos. Habla alto y claro, ante todo en la juventud, antes de ser debilitado o equivocado por las voces salvajes de dentro o de fuera, por el alboroto de las pasiones y el parloteo de una sinrazón cada vez más refinada. ¡Ay de aquél que se deje aturdir y confundir por todo esto! ¡En particular el joven y el niño! Se irá quedando cada vez más sin Dios en el mundo; errará como una oveja extraviada sin sano sentido moral, sin sentir en sí y en los otros lo *divino* en cosa alguna de la vida. Cuanto más albergamos a Dios y su providencia, tanto más vivamente reconocemos las dos cosas, ya en lo particular, ya en lo universal. Cuanto más contemplamos activamente —sin entusiasmo ni frialdad— cómo y para qué actúa en nosotros, tanto más es nuestro, sólo nuestro. Deja entonces que el escéptico y el diletante digan lo que quieran: la experiencia está por encima del diletantismo y de la duda.»

Una vez más: el entendimiento del hombre no tiene en sí mismo su vida y su luz; la voluntad no se desarrolla a partir de sí misma. Al contrario, el entendimiento del hombre se desarrolla por su voluntad, que es una llama de luz pura eterna y una fuerza del Todopoderoso. Quien camina con esta luz y actúa con esta capacidad, va de evidencia en evidencia y experimenta su origen y su destino.

Que todo lo que sucede, cambio y movimiento, revela una voluntad, que la fuerza para todo ello tiene que proceder de una voluntad, es una revelación universal o una mentira de la naturaleza. Si en algún caso conviene aquello de *vox populi, vox dei*, es ciertamente aquí.

Así, el salvaje se equivoca menos que el docto sofista. Pues el salvaje, al confundir a menudo lo externo con lo interno, las formas con las cosas y las apariencias con los seres, siempre conoce ambas cosas y no se equivoca en la cosa misma. Por el contrario, el docto sofista, que sólo reconoce

lo externo, y tiene las apariencias por cosas y las cosas por apariencias, se equivoca en la cosa misma.

Yo conozco la naturaleza de la voluntad, de una causa autodeterminante, pero no su propia posibilidad interna y su ley. Yo no existo completamente por mí mismo. Pero siento una fuerza como la vida interna de mi existencia; por ella presiento mi origen y aprendo con su uso lo que la carne y la sangre solas no pueden revelarme. Todo en la naturaleza y en las Escrituras lo encuentro referido a este uso; todas las promesas y todas las amenazas están dirigidas a la purificación y a la contaminación del corazón. Acerca de esto me enseña la experiencia y la historia que el actuar del hombre depende mucho menos de su pensar, que su pensar de su actuar; que sus conceptos se ordenan según sus acciones y que aquéllos no hacen sino representarlas de cierta manera; que, por consiguiente, el camino del conocimiento está lleno de misterios y no de silogismos mecanicistas.

Dios habló y el mundo se hizo, y todo era bueno. «Nuestra razón, dice el venerado Jerusalem,⁶⁶ no puede explicar esta acción de una manera más verdadera y clara. Pues éste es el único principio en el que la razón encuentra su tranquilidad: el Todopoderoso lo quiso y el mundo se hizo. Aquí están también los límites de toda filosofía, los límites en los que un Newton se detuvo reverente. Y al filósofo al que le parezca demasiado poco detenerse en esa voluntad divina, y quiera avanzar sobre ella, de causa en causa hasta el infinito para construir presuntuosamente después el mundo, éste errará en las tinieblas eternas en las que perderá también a su creador.»

66. Karl W. Jerusalem (el Joven) (1742-1772) fue un precoz teólogo y filósofo, muerto por propia mano en pleno juventud, de quien Lessing, editó en 1776 sus artículos póstumos, junto con un prólogo y un apéndice, que Jacobi debía ciertamente conocer, y que ahora cita. Véase Lessing, *Escritos, opus cit.*, Introducción de Agustín Andreu, p. 59. Parece que en las conversaciones entre Lessing y Jerusalem, ya en Wolfenbüttel, aquél acariciara la idea de defender el sistema de la metempsícosis (*ibidem*, p. 132 y 347, para ulteriores detalles, sobre todo relativos a su relación con Goethe y el modelo del *Werther*).

Esta es la soberanía del Señor, el rostro del Señor al que no puede elevarse ningún ojo humano. Pero con su bondad desciende hasta nosotros, con su gracia se hace eternamente presente al hombre y le habla —Él, que le dio su hálito con su misma boca mediante el sentimiento de su propia vida, de su propia bienaventuranza. ¡Oh, qué presto y decidido estaría yo para recorrer el único camino magnífico del amor de Dios, de la *Bienaventuranza* de Dios!

251 Como conclusión, con el peligro de ser llamado uno de los tuyos, o de ser censurado como un hombre crédulo, permíteme, Loco Lavater,⁶⁷ bendecir y signar mi obra con unas palabras de tu recta y piadosa boca:

252 *He venido al mundo para dar testimonio de la verdad.* ¡Mira tu más elevada vocación, hombre! ¡Tú, la única criatura terrestre soberana y verdadera! Cualquier mortal contempla una parte de la verdad que todo lo alegra, y la ve de una manera especial, como no puede verla ningún otro. El universo aparece ante cualquiera a través de un medio propio. Mostrar cómo nos aparecen las cosas desde nuestro punto de vista, a esto se llama realmente pensar y actuar. Ésta es la vocación y la dignidad del hombre. Por este testimonio oral actuarás de la manera más efectiva sobre la Humanidad, que ordenará con una máxima fuerza a lo semejante reunificándolo, y distinguirá a lo diferente, alejándote de él y volviéndote de nuevo a unir con tu igual, y entonces te llevará con fuerza al fin último, magnífico y primero de la creación y de la providencia, a la más alta reunificación posible de todo lo reunificable.

67. El eruditísimo Andreu refiere los afanes inquisitoriales de Lavater en relación con Mendelssohn —por lo que era normal que Jacobi lo usase como aliado— y también con Kant, quien a sus preguntas sobre lo que pensaba sobre la oración, le contestó de esta manera, digna de ser reproducida: «¿Sabe usted a quién se dirige con su pregunta? A un hombre que no conoce más medio con que poder hacer frente a los últimos momentos de la vida que la sinceridad más pura con respecto a los designios más ocultos del corazón, y que, al igual que Job, reputa un crimen adular a Dios y formular confesiones arrancadas tal vez por el miedo y que no responden a la fe libre del espíritu». Ciertamente, aquí hablaba un espíritu libre.

«Quien todo lo ve tal y como se le presenta, no quiere saber nada distinto de lo que se le presenta; quien deja operar libremente sobre sí a la verdad, a todo lo bueno que se le muestra, sin oponerse en voz alta o en silencio, en público o en secreto, mediata o inmediatamente; quien se relaciona con la verdad de una manera meramente pasiva y no se opone a ella ni defensiva ni ofensivamente; quien no quiere sino lo que ella quiere, ella, la verdad, la verdadera naturaleza de las cosas y su relación con nosotros, ella, la razón iluminadora de toda razón, que no refuta antes de haber oído, ni por la obstinación o por amor propio, ni por el odio o la pereza, ni desde la ambición o la vileza, quien nunca juzga antes de una reflexión serena, tranquila, desapasionada, y cuando ha juzgado tiene un corazón dócil y un oído atento y abierto a todas las rectificaciones; quien se alegra de la verdad cuándo, dónde, cómo, con quién y mediante lo que la encuentre, no se deja perturbar por el error en la boca del amigo del corazón, retira la verdad con los brazos abiertos de los labios del enemigo de la muerte y la imprime en su corazón; quien mantiene siempre elevada su convicción y no actúa, ni juzga, ni habla sin ella o contra ella, éste es el propiamente honesto, una honra de la humanidad. Y él es de la verdad y Cristo lo habría llamado hijo de la verdad.»

**Apéndices a las cartas
sobre la doctrina de Spinoza**

Tra le specie della philosophia, quella è la maggior, che più comoda et altamente effectua la perfection del'intelletto humano, et è più corrisponente alla verità della natura, et quanto sia possibile coperatori di quella, ò divinando (dico per ordine naturale, et ragione di vicissitudine; non per animale istinto como fanno le bestie, et què che gli son simili; non per ispiratione di huoni ò mali demoni, come fanno i profeti; non per melancolico entusiasmo) ò ordinando leggi et reformando costumi, ò medicando, ò pur conoscendo, et vivendo una vita più beata e più divina.

Giordano Bruno, *De la causa, principio et uno*

APÉNDICE I

5

Extracto de Giordano Bruno,
«De la causa, principio y uno»

1. *De la causa en tanto que se distingue
del principio y es una con él.
Identidad de la causa agente, formal e ideal.*

Todo lo que no es ni primer principio ni primera causa tiene principio y causa.⁶⁸

Tan innegable es esta proposición y tan grande es la perspectiva que obtenemos por ella sobre el conocimiento de causa y principios, como cierto es que somos incapaces de fundamentar la causa y el principio más cercano de los efectos y descubrir en éstos con extraordinaria fatiga algo que se pueda llamar un vestigio abandonado de la primera causa y del primer principio.

¿Sabemos entonces lo que entendemos por primera causa o por primer principio? ¿Qué queremos decir en general con estas dos designaciones? ¿Tienen en el fondo un significado concreto o ambiguo? Y si esto último es el caso, ¿dónde está la diferencia?⁶⁹

Aunque⁷⁰ a menudo se intercambian ambas expresiones, se descubre pronto que existe una distinción. *Principio es el fundamento interno* de una cosa, la fuente de su existencia posible; *causa es el fundamento externo* de la misma, la fuente de su existencia efectiva presente. El principio per-

68. Comienza aquí el Diálogo II. Estas palabras las pronuncia Dicsono, personaje basado en el discípulo escocés de Bruno, Alexander Dicson, autor de una imitación de *De umbris idearum* con el título de *De umbra rationis*.

69. Intervención de Dicsono; véase *De la causa, principio et uno*, en la antología *Mundo, magia, memoria, opus cit.*, p. 76.

70. Lo que sigue es la intervención de Dicsono, *ibidem*, pp. 77-78.

- 7 manece en la acción y se relaciona con la cosa en su esencia. En este sentido se dice que la forma y la materia se reúnen entre sí y se sostienen recíprocamente. La causa, por el contrario, es exterior al efecto y determina la existencia externa de las cosas, con las que se relaciona como la herramienta con la obra o el medio con el fin.

Una vez que hemos establecido la distinción entre causa y principio, tenemos que intentar determinar con más precisión ambos conceptos.

¿Qué entendemos por una causa agente primera? ¿Qué entendemos por una causa formal inseparablemente asociada a ella? ¿Qué finalmente por la causa final que pone a la agente en movimiento?

- Por lo que concierne a la causa *agente*, no conozco ninguna otra realmente activa en general que aquel ser *físicamente* eficaz, que aquel entendimiento *universal*, la fuerza principal y primera del alma del mundo que se da a conocer como la *forma universal* del universo.⁷¹ Todo está lleno de esta fuerza que es el entendimiento universal; ella alumbra el universo e indica a la naturaleza cómo debe realizar su obra; y se relaciona con la producción de las cosas naturales como la fuerza pensante del hombre con las producciones de conceptos.⁷²
- 8 Los *pitagóricos* llamaron a este entendimiento universal el motor e impulsor del todo; los *platónicos*, en un sentido enteramente parecido, el arquitecto del universo; los *magos*, la simiente de toda simiente porque fecundaba la materia con la infinitud de sus formas. *Orfeo* lo llamó el ojo del mundo, porque todo lo penetraba para darle a las cosas proporción y medida por dentro y por fuera. *Empédocles* le llamó «El que distingue», porque nunca dejaba de diferenciar las figuras confusas en el seno de la materia y porque despertaba desde lo muerto nueva vida. Padre y progenitor era para *Plotino*, porque extendía el semen sobre el campo de la naturaleza y a partir de su mano se producían en último extremo inmediatamente todas las formas. A mí me parece un artesano inter-

71. Intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 78.

72. Intervención de Teófilo, *ibidem*, pp. 79-80.

no, porque desde dentro forma y configura la materia. Desde dentro de la raíz o desde la semilla ordena los gérmenes; a partir de ellos hace crecer los tallos, desde los tallos las ramas, y desde dentro de las ramas las yemas. El delicado tejido de las hojas, de las flores, los frutos, todo se dispone, se prepara y se completa internamente. Y de nuevo internamente se producen desde los frutos los humores y desde los tallos las hojas y las ramas, y desde las ramas las raíces. En los animales sucede lo mismo que en las plantas, y, así, en todo. 9

¿Debía llevarse a cabo esta obra viva sin entendimiento ni espíritu, puesto que así lo exigen nuestras imitaciones muertas, que realizamos teniendo en cuenta sólo la superficie de la materia? Este artista, internamente omnipresente, tiene que elevarse infinitamente sobre nosotros. Él, el que nunca elige exclusivamente materia o pensamiento, sino que necesariamente actúa todo en el todo.

Tenemos que distinguir tres entendimientos. El divino, que *es* todo; el entendimiento del universo, que lo *produce* todo; y por fin el entendimiento de las cosas particulares, en el que todo *es producido*. Dos extremos y el verdadero agente en el medio, como causa extrínseca e intrínseca de las cosas naturales. Digo causa extrínseca porque, en tanto que causa eficiente, no puede contarse entre las cosas compuestas ni producidas, y consiguientemente tiene que considerarse externa a ellas; e intrínseca porque no actúa ni alrededor ni fuera de la materia, sino que sólo es activa desde lo interno a ella.⁷³ 10

Paso a la causa formal conectada con la agente o eficiente y que no puede separarse del fundamento ideal o de la causa final. Pues cualquier acción que deba suceder por y con el entendimiento presupone un proyecto, al cual subyace como fundamento una intención sobre algo. *Este algo no es sino la forma de aquella cosa que debe llegar a existir*. Por consiguiente, todas aquellas cosas tienen que existir previamente, y según un cierto *principio formal*, en aquel *entendimiento* que tiene la fuerza de producir toda clase de cosas y con su arte soberano presentar la *potencia* de la materia en lo *real*

73. Intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 81, a partir de la nota 22.

efectivo.⁷⁴ Tiene que aceptarse entonces una doble forma: 11 por una parte, aquella causa que no es la determinante para la realidad efectiva; por otra, aquella que permite al objeto surgir efectivamente desde la materia.⁷⁵ El fin de la causa agente, o la *causa final en general*, es la perfección del universo, que consiste en esto:⁷⁶ que todas las formas obtengan existencia efectiva en las diversas partes de la materia. En este fin se complace y deleita el entendimiento, hasta el punto que nunca se cansa de suscitar nuevos géneros de formas en la materia; lo que también parece haber sido la opinión de *Empédocles*. Por mi parte⁷⁷ añado que, de la misma manera que la causa agente está presente en general en el universo, en cualquier ser particular y también en cualquiera de sus partes, lo mismo sucede respecto de su forma y de su fin.

Puesto que he presentado al entendimiento como una propiedad⁷⁸ del alma del mundo, él sería el último y más cercano productor de todas las cosas naturales,⁷⁹ con lo que se ha demostrado al mismo tiempo que forma y causa agente no son en el fondo dos cosas distintas, sino en cierta medida la misma cosa. Es ésta una idea que nos aproxima al 12 conocimiento de los principios, como los más profundos fundamentos de las cosas.

Tenemos que contestar aquí una pregunta que surge de la identidad afirmada de la causa formal y la eficiente, a saber: ¿cómo es posible que *uno y el mismo ser*, el alma del mundo, pueda ser al mismo tiempo principio extrínseco e intrínseco, principio y causa?

74. Intervención de Dicsono, *ibidem*, pp. 81-82.

75. Intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 82. La diferencia entre los textos es aquí muy fuerte: «Dos suertes de forma: la primera que, no siendo causa eficiente, hace posible que la causa eficiente obre; la segunda es un principio que la causa eficiente suscita en la material».

76. Intervención de Dicsono, *ibidem*, p. 82.

77. Ahora habla Teófilo, *ibidem*, p. 83.

78. En la parte final de la intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 83, la palabra es «potencia». Jacobi la vierte por *Eigenschaft*, que es la palabra con la que suele traducir 'atributo' en Spinoza. De esta forma, Jacobi organiza su estrategia de aproximar ambos autores.

79. Ahora se trata de una paráfrasis de Teófilo, *ibidem*, p. 84.

Una comparación nos ayudará a la solución. El alma se encuentra en su cuerpo como un marinero en su barco. El marinero, en tanto que se mueve conjuntamente con su barco, constituye una parte de la masa completa en movimiento.⁸⁰ Pero si lo consideramos en tanto que cambia de lugar en él, entonces aparece como un ser distinto activo por sí mismo. De la misma manera, en tanto que el alma del mundo mueve internamente al universo, sólo es *una vida*, sólo *una* forma universal, y puede considerarse una parte interna, esto es, *formal*, del universo. Pero en tanto que determina todas las *otras* formas, las dirige y produce sus relaciones cambiantes, no puede considerarse ni parte ni principio, sino que es *causa*.

13

Si todo vive y *el alma de una cosa cualquiera es su forma*, entonces se necesita pensar el todo sólo según la analogía de las partes, para no encontrar ninguna dificultad en la identidad de las causas eficiente, formal e ideal. Pero tenemos no sé qué clase de inclinación a considerar el mundo como un ser completamente vivo, pues no podemos pensar ninguna forma que no sea efecto ni expresión mediata o inmediata de un alma, de la misma manera que no podemos pensar algo en *general sin forma*. Sólo el espíritu puede formar. Tomar las cosas del arte, que son efectos *mediatos* del espíritu, por formas vivas, sería claramente ridículo y absurdo. Mi mesa y mis vestidos, como tales, no son vivos; pero puesto que obtienen su materia de la naturaleza, constan de partes vivas. Ninguna cosa es tan mezquina e insignificante como para que no habite en ella espíritu; y esta sustancia espiritual sólo requiere una relación conveniente para expandirse como planta o para conseguir como animal los miembros de un cuerpo sensible. Pero del hecho de que todo en la naturaleza, hasta la menor parte, conste de materia y forma, y que nada sea inerte, no se sigue en modo alguno que todo lo que es sea una naturaleza animal o un ser vivo. No todas las cosas que *poseen* alma son ya por esto lo que llamamos

14

80. Se trata, como es sabido, de una imagen tradicional, que ya aparece en Platón, *Alcibiades*, 125b; *República*, 489a.

seres *animados*. Pero todos poseen alma y vida según la sustancia, sólo que no todos están en el disfrute real de la vida y en el uso del alma.⁸¹

- 15 Volveré a este asunto⁸² y entonces hablaré expresamente
16 del entendimiento, del espíritu, del alma, de la vida, de la vida que todo lo penetra, que está en todo, que mueve toda la materia, que llena su seno y que la somete. Pues una sustancia espiritual no puede ser superada por la material, sino que aquélla tiene que dominar sobre ésta.

Principio caelum ac terras camposque liquentes,
lucentemque globum lunae, Titaniaque astra
Spiritus intus alit, totamque infusa per artus
Mens agitat molem, et toto se corpore miscet.⁸³

- 18 Si, por consiguiente, espíritu, alma, vida se rencuentran en todas las cosas y lo que tiene ser lo llena todo de él según grados, entonces este espíritu tiene que ser la forma verdadera de todas las cosas y su fuerza. Al cambio y al perecer están sometidas únicamente las formas externas de las cosas, que no son cosas, sino propiedades *de las cosas*, que no son sustancias, sino *propiedades y estados* de las mismas.⁸⁴

Morte carent animae, domibus habitantque receptae.
Omnia mutantur, nihil interit.⁸⁵

81. Este párrafo es una versión muy libre, casi una recreación, de la intervención de Dicsono, *De causa, principio et uno, opus cit.*, pp. 84-85. El mismo Jacobi lo avisa en la nota y propone el texto original.

82. Esto lo dice Teófilo, *ibidem*, p. 90.

83. Los versos son ya de la intervención de Dicsono. Se trata, como es sabido, de *Eneida*, VI, 724-727. Una traducción diría así: 'En el principio, cielo y tierra, campos y aguas / y el luciente globo de la luna y los astros titanes, / el espíritu alimenta por dentro, y se funde con el todo y lo articula, / la mente agita a la mole y se mezcla en el cuerpo entero'.

84. Intervención de Teófilo, *De causa, principio et uno, opus cit.*, p. 91, principio y final.

85. Versos de Ovidio, *Metamorfosis*, XV, 158-159. Daré una traducción aquí: 'A las almas que habitan esta casa no las toca la muerte. / Todo cambia, nada perece'.

**11. Del principio material en general
y en particular del principio material considerado
como potencia**

Demócrito y Epicuro, que afirmaban que lo que no era cuerpo no era nada, aceptaban la materia como el único fundamento de las cosas, y decían: ella misma es la naturaleza divina.⁸⁶ También los cirenaicos, cínicos y estoicos entendieron la forma sólo como una cierta propiedad contingente de la materia. Yo mismo he defendido largo tiempo esta opinión, porque sus principios se pueden derivar y demostrar a partir de la naturaleza mejor que los aristotélicos. Pero una vez que se hubo extendido mi campo de visión, comencé a reflexionar más profundamente sobre las cosas, y me pareció necesario aceptar dos tipos de sustancias: una sería la *forma* y otra la *materia*. Pues así como tiene que aceptarse una fuerza suprema de la que fluye la potencia activa de todas las demás fuerzas, así tiene que aceptarse absolutamente un sujeto correspondiente que pueda ser tan *pasivo* como *activa* aquélla. La capacidad del primero es la de *determinar*, la del segundo, la de *dejarse determinar*.

19

Si se quiere separar⁸⁷ la materia de la forma para considerarla aisladamente, es preciso partir de una comparación con la obra de arte. De esta manera procedieron los pitagóricos, los platónicos y los peripatéticos. Cualquier obra manual puede servirnos aquí del mejor ejemplo. Así, el carpintero requiere previamente la madera; el forjador, el hierro. Todos los artesanos producen sus cosas desde una sola y única materia, pero en cualquier caso apropiada a su arte. Surge así una diversidad de cosas cuya figura, clase, propiedades y uso no pueden derivarse ni de la naturaleza ni de las propiedades de la materia, pero que no pueden existir en

20

86. Ahora estamos en el Diálogo III, y ésta es la intervención de Teófilo, *De causa, principio et uno, opus cit.*, p. 99.

87. Se extracta ahora la intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 102.

modo alguno por el arte sólo y meramente por sí. Precisamente lo mismo sucede en relación con la naturaleza, pero con la notable distinción de que el arte recibe de las manos de la naturaleza una materia conformada y diversa, de la que cambia meramente la superficie. La naturaleza actúa desde el punto central mismo de sus objetos, y todo ello a partir de una materia completamente informe. Este objeto pasivo es único y simple, al cual, sin embargo, la naturaleza tiene que darle sus diferenciaciones y determinaciones mediante la forma.

21 Por lo tanto, ¿nos está permitido aceptar una tal materia informe, si no la encontramos en sitio alguno y no tenemos ningún medio de convencernos de su realidad?⁸⁸ De ninguna manera.⁸⁹ ¿Nos falta un medio de percibir los colores porque no podamos utilizar el oído para ello? Ciertamente: para percibir el sujeto de la naturaleza, tan completamente distinto del sujeto del arte, se requiere un sentido distinto del externo: únicamente se alcanza a ver por el ojo de la razón, al que no puede sustraerse.

De la misma manera que se relaciona la forma del arte con la materia del arte, así se relaciona —bajo las limitaciones correspondientes— la forma de la naturaleza con la materia de la naturaleza. ¡Qué incontable cantidad de transformaciones vemos producir al arte con una única materia! Aquí está el tronco caído, y allí se levanta el palacio decorado, lleno de utensilios costosísimos. Semejantes transformaciones también las muestra la naturaleza. Lo que primero era un germen, deviene hierba, luego espiga, después pan, alimento, sangre, semen animal, embrión, hombre, cadáver y de nuevo tierra, piedra u otras sustancias; y así continuamente. Reconocemos aquí algo que se transforma en todas las cosas
22 y que sin embargo permanece uno y lo mismo. No puede ser ni cuerpo ni lo que le pertenece, lo que llamamos cualidades, propiedades o características; pues éstas son mudables y se transforman unas en otras de manera natural. Por

88. Se trata de la pregunta de Gervasio, *ibidem*, p. 104.

89. Intervención de Teófilo, *ibidem*.

consiguiente, esto no puede conocerse ni corporal ni sensiblemente.

Pero,⁹⁰ como consecuencia de esto, todas las formas *naturales* proceden de la materia y regresan a la misma; así, nada parece más sólido, eterno y digno del nombre de principio que la propia materia. Las formas no pueden existir sin la materia que las deja brotar desde su seno y de nuevo las acoge en él; por el contrario, la materia permanece siempre la misma y siempre igual de preñada. Por esto no son pocos quienes, después de haber reflexionado sobre el fundamento de las formas naturales, llegaron a la idea de que estas formas eran meras propiedades, contingencias y estados de la materia. A la materia únicamente había que adscribirle entonces la realidad, la perfección y la potencia activa; en modo alguno a tales cosas que dan a conocer con evidencia que no son sustancia ni naturaleza, sino cosas de la sustancia y de la naturaleza. Esta doctrina, que eleva la materia a principio necesario, eterno y divino, era defendida también por el árabe peripatético *Avicebron*, que la llamó el Dios en el que todas las cosas son.

Realmente se tiene que llegar a este error si se reconoce sólo una forma *contingente*, una forma de segundo orden, y no aquella necesaria, eterna y primera que es forma y fuente de toda forma, la que fue llamada por los pitagóricos vida y alma del mundo.⁹¹

Pero ¿cómo se reunifican inseparablemente esta forma universal primera con aquella primera materia universal? ¿Son cosas *distintas* y *sin embargo un único ser*? Tenemos que intentar solucionar este enigma.

El principio que se llama materia puede considerarse de dos maneras.⁹² Una vez *como potencia*, otra *como sujeto*. Si lo consideramos como potencia, todos los seres posibles caen en cierta medida bajo su concepto. Por esta razón, los pitagóricos, Platón, los estoicos y otros la contaron tanto

90. Intervención de Dicsono, *ibidem*, pp. 109-110.

91. Intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 110.

92. Intervención de Teófilo, *ibidem*, pp. 112-113.

entre las cosas suprasensibles como entre las sensibles. Pero nosotros no consideramos a la materia como estos sabios, sino que nos hacemos de ella, en tanto que potencia, un concepto más elevado y más desarrollado.

Habitualmente, la potencia [*Potenz*] o facultad [*Vermögen*]⁹³ se divide en activa y pasiva. Dejo de lado el *modum* activo para prestar atención al pasivo y, para considerarlo según la verdad, tengo que considerarlo de una manera pura y absoluta. Ahora bien, es de todo punto imposible atribuir existencia a cosa alguna que carezca de la potencia de ser. Esta última se refiere tan expresamente al modo activo, que desde aquí se comprende fácilmente que no puede existir un modo sin el otro, sino que ambos se presuponen recíprocamente. Por consiguiente, si existiera una potencia en general de actuar, producir y crear, tendría que existir también una potencia de ser movido, producido o creado. El concepto
 25 de materia, como de un ser pasivo, comprendido de esta manera, se puede reunificar sin problemas con el principio supranatural supremo, y no sólo todos los filósofos, sino también todos los teólogos, tienen que dar aquí su asentimiento. La posibilidad perfecta de la existencia de la cosa no puede proceder de su existencia efectiva ni ser derivada precisamente de la misma. Si hubiera una posibilidad perfecta de ser real, sin que hubiera ya existencia efectiva, entonces las cosas se producirían a sí mismas y existirían antes de existir. El principio primero y más perfecto comprende toda existencia en sí, *puede ser todo y es todo*. Y si no pudiera ser todo, entonces tampoco sería todo. Fuerza activa y potencia, posibilidad y efectividad, son una unidad inseparable e inseparable en él.⁹⁴ No así las otras cosas, que son y no son, por lo que pueden ser

93. Jacobi reconoce que *Potenz* y *Vermögen* son sinónimos. En el vocabulario de la época, *Vermögen* se emplea sobre todo para el análisis de las dimensiones subjetivas del hombre en vista a cualquier dimensión de su acción. Desde la filosofía de Kant, se suele traducir por 'facultad de'. Pero este sentido no tiene nada que ver con el sentido que Bruno concede a la materia, que es esencialmente el de ser potencia. Por eso, aunque luego aparezca en el texto la palabra *Vermögen*, yo la traduciré por 'potencia'.

94. Sigue Teófilo, *De causa, principio et uno, opus cit.*, p. 114.

determinadas así o de otra manera. Todo hombre es en cada momento lo que puede ser en este momento; pero no *todo* lo que él puede ser en general y según la sustancia. Lo que es *todo* lo que puede ser es sólo algo único que en su existencia puede comprender a toda otra existencia. Las demás cosas son lo que son y cada una puede ser, en particular e individualmente, en un cierto orden y secuencia. Por consiguiente, toda potencia es una acción que está sin desplegar, indivisa en su principio, la simple acción del principio mismo, que despliega en las cosas y que aparece en ellas separado y divisible. 26

El universo, la naturaleza no producida, es en cualquier caso todo lo que puede ser de hecho y de una vez; porque ella comprende en sí toda la materia junto a la forma eterna inmutable de sus figuras cambiantes; pero en sus despliegues de un momento temporal a otro, en sus partes concretas, propiedades, seres individuales, en general en su *exterioridad*, deja de ser lo que es y puede ser, y se convierte sólo en una sombra del modelo del primer principio, en el que fuerza activa y potencia, posibilidad y realidad efectiva son uno y lo mismo. Así, puesto que ninguna parte del universo *desplegado* es todo lo que él puede ser, ¿cómo el todo, que consiste de tales meras partes, puede expresar la perfección de una naturaleza que es todo lo que ella puede ser, y no puede ser nada que ella no sea? 27

Nuestro entendimiento no puede captar aquella capacidad completa y absolutamente activa que, al mismo tiempo, es también completa y absolutamente pasiva; no comprendemos ni cómo algo *pueda* ser todo, ni en tanto *es* todo, pues nuestro conocimiento entero es sólo conocimiento de semejanzas y de relaciones, que en modo alguno puede aplicarse a lo *incommensurable*, a lo *incomparable*, a lo *absolutamente único*. No tenemos ojos para la altura de esta luz, ni para lo profundo de este abismo; de éste⁹⁵ hablan de una manera sublime los Libros Sagrados, cuando comprenden así ambos extremos:⁹⁶

95. Intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 115.

96. Intervención de Dicsono, *ibidem*.

Tenebrae non obscurabuntur a te.
 Nox sicut Dies illuminabitur.
 Sicut tenebrae ejus, ita et lumen ejus.⁹⁷

28 111. *Del principio material considerado como sujeto*

Hemos visto que en tanto que consideramos a la materia como potencia, se le puede asignar un más alto rango sin ofender a la divinidad, como ha demostrado Platón en su *Político* y en su *Timeo*. Pero tenemos que librarnos del error de confundirla con la materia de segundo orden, que es únicamente el sujeto de las cosas naturales cambiantes, que es común al mundo sensible y suprasensible. Entonces se elimina todo escándalo y se reconoce sin gran dificultad que este primer principio no es de una manera diferenciada, ni más formal ni más material, y nos conduce finalmente al conocimiento de que todo es uno según la sustancia.⁹⁸

29 ¿No se sabe que los peripatéticos y los platónicos hayan hecho una distinción entre lo corporal y lo espiritual en relación con la sustancia?⁹⁹ Tal distinción sólo puede tener lugar en relación con la forma. Las diversas cosas existentes no llevan necesariamente a un principio de su existir, a un ser fundamental simple en el que desaparecen todas las distinciones de formas particulares. Pero de la misma manera que las cosas sensibles en su conjunto presuponen un sujeto de lo sensible, así presuponen las suprasensibles un sujeto de lo inteligible. Ambas exigen a su vez un principio que sea común a ellas, porque ningún ser puede dejar de provenir de una existencia en la que descansa, excepto aquel ser cuya realidad efectiva está ya comprendida en su esencia y perfectamente dada con ella.

97. Se trata del Salmo 138. Una traducción dice: 'Las tinieblas no oscurecerán para ti. / La noche brillará como el día. / Igual la oscuridad que la luz'.

98. Intervención de Teófilo, *De causa, principio et uno, opus cit.*, p. 115-116.

99. Hemos pasado al Diálogo IV, con la intervención de Teófilo, *ibidem*, pp. 110-120.

Si, como se acepta generalmente, el cuerpo presupone una materia que no es cuerpo, ésta precede según la naturaleza a la existencia corporal; así, yo no considero que la materia deba considerarse del todo incompatible con las llamadas sustancias incorpóreas.¹⁰⁰ Incluso esto ya se da en los peripatéticos, que dicen: puesto que en las sustancias corporales se encuentra un cierto algo formal y divino, tendría que ser también en las divinas cierto algo material, para poder comprender las cosas nobles y las mezquinas en una jerarquía, y poder determinarlas recíprocamente. También dice Plotino¹⁰¹ en el Libro de la Materia,¹⁰² que si se encuentra en el mundo inteligible una cantidad y pluralidad de seres, entonces tendría que existir algo que todos tengan en común, al margen de lo que determina sus propiedades y diferencias. Esto común a todo ocuparía el lugar de la materia, y lo que determina su propiedad y diversidad, el lugar de la forma. Allí donde no hubiese ninguna diversidad, no habría ni orden, ni belleza, ni gloria. Diversidad y orden, sin embargo, no se pueden pensar sin que se ponga al mismo tiempo una materia.

Esa materia, fundamento tanto de las cosas corporales como de las incorpóreas, es un ser diverso, en tanto que encierra la cantidad de formas en su seno; pero, considerada absolutamente en sí, es simple e indivisible.¹⁰³ Es todo lo que puede ser de hecho y de una sola vez; y *porque ella es todo, no puede ser nada en particular*. Confieso que no es fácil de entender para cualquiera cómo algo posee *todas* las propiedades y *ninguna*, cómo puede ser la esencia formal de todo y él mismo no tener ninguna forma. Incluso los filósofos reconocen la verdad de la sentencia: «Non potest esse idem, totum et aliquid».¹⁰⁴ ¿Acaso no vemos con nuestros

100. Sigue la intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 121.

101. Sigue la intervención de Teófilo, *ibidem*, p. 121-122.

102. Se trata de la *Eneida* IV, IV, 40.

103. Hasta aquí era la intervención de Teófilo, *De causa, principio et uno, opus cit.*, pp. 124-126. Ahora se resumen varias intervenciones de Polihimnio de la p. 127.

104. 'La parte y el todo no pueden ser lo mismo.'

propios ojos a la materia ser y devenir todo, sin que la podamos denominar según alguna de las contracciones particulares de la forma? ¿Es la materia aire, fuego, agua o tierra? Incluso cuando descendemos a las especies más bajas de los individuos y a las meras modificaciones del arte, ¿quién querrá derivar aquella contracción de la forma que llamamos madera, el concepto de esta sustancia, desde la representación de una silla, de una mesa o de una cama? Así, la materia acoge en el sentido supremo todas las formas sin llegar a ser presentada por ninguna de ellas. «Nullas habet dimensiones, ut omnes habeat.»¹⁰⁵ Pero aquella infinitud de formas que acoge, no las recibe *de otro* y por así decirlo *externamente*, sino que las produce a partir de sí misma. Ella no es aquella *prope nihil*¹⁰⁶ que han querido pensar algunos filósofos, cayendo en contradicciones consigo mismos; no es una potencia pura, vacía, desnuda, sin eficacia, perfección ni acto. Si en sí misma no tiene ninguna forma, tampoco carece de ella a la manera como el hielo carece de calor y el abismo de luz.¹⁰⁷ Se asemeja más bien a la parturienta cuando saca de ella el fruto de su vientre.

No podemos elevarnos hasta el concepto del ser supremo, cuyo conocimiento queda fuera del círculo del entendimiento humano, pero sí a la comprensión de que el alma del mundo todo lo puede, todo lo mueve, está en todo y de que la cantidad infinita de seres particulares consituyen en ella y por ella sólo un ser. Reconocer esta unidad es el fin de toda filosofía y de toda investigación de la naturaleza. Las elevadas consideraciones que sobrepasan la naturaleza son imposibles de conocer y no tienen ninguna utilidad para aquel que no cree. Se requiere para ello una luz sobrenatural que nunca se encuentra en la opinión de que cualquier cosa es un cuerpo, ya sea simple como el éter o compuesto como los astros u otros seres de este género. Los defensores de esta

105. 'No tiene dimensión alguna para que todo lo tenga.'

106. 'Nada propiamente dicha.'

107. Comienza ahora la intervención de Teófilo, *De causa, principio et uno, opus cit.*, pp. 127-128.

opinión no buscan la divinidad fuera de la infinitud del mundo y de la serie infinita de cosas, sino dentro del mundo y de las cosas, y en esto reside en el fondo la diferencia entre el teólogo creyente y el sabio propiamente dicho.

También Aristóteles¹⁰⁸ y sus seguidores están más inclinados a dejar producir las formas desde la potencia interna de la materia, que a obtenerlas de otra manera en cierto modo externa; pero en lugar de observar la potencia activa de la formación interna de la forma, han querido reconocerla fundamentalmente en la *evolución* de las mismas; pero el fenómeno completo, sensible y explícito de una cosa no es el fundamento principal de su existencia propia, sino sólo una consecuencia y efecto de la misma. La naturaleza produce sus objetos no mediante adiciones y sustracciones, como el arte, sino exclusivamente mediante la división. Así lo enseñaron los más sabios de entre los griegos, tanto como de los orientales. Y cuando Moisés describió el origen de las cosas, introdujo el ser universalmente activo diciendo: «La tierra produce animales vivos; las aguas producen sus seres vivos»; y esto era tanto como decir: la *materia los produce*. Pues para Moisés el principio material de las cosas es el agua. Al *entendimiento activo* le llamaba espíritu. Éste se posó sobre el agua y la creación se realizó. Todo procede paulatinamente de las aguas mediante una división.

34

IV. De lo uno

El universo es uno, infinito, inmóvil. Sólo hay una posibilidad absoluta, sólo una realidad efectiva y acto. Sólo existe una forma o alma; sólo un cuerpo o materia. Una cosa, un ser. Uno sólo, lo supremo y lo óptimo a cuya esencia pertenece el no poder ser aprendido, ni tener principio ni fin, ni determinación última en general. Es infinito e inconmensurable y, por consiguiente, también inmóvil. Su lugar no puede variar, porque fuera de él no existe lugar alguno. No es

35

108. Intervención de Dicsono, *ibidem*, pp. 129-130.

producido, porque toda existencia es su propia existencia. No puede perecer, porque no hay nada hacia lo que pueda transitar. No puede disminuir ni crecer, porque lo infinito, a lo que no conviene ninguna relación, no puede ni aumentar ni decrecer. No está sometido a ningún cambio, ni desde fuera, puesto que no hay nada externo a él, ni desde dentro, porque él es todo lo que puede ser al mismo tiempo y de una sola vez. Su armonía es la armonía eterna y la unidad misma. No es materia, porque no tiene figura o límite, ni puede tenerlos. No es forma ni comparte forma o figura alguna, porque es cada una de ellas y su conjunto, uno y todo. Ni puede ser medido ni tomado como medida. Se capta pero no se comprende a sí mismo, porque no es más grande que
 36 sí mismo; pero tampoco está captado ni comprendido, porque no es menor que sí mismo. Ni se compara ni puede ser comparado, porque no es uno y lo otro, sino uno y lo mismo.¹⁰⁹

Puesto que es uno y lo mismo, no tiene un ser y otro ser distinto, y porque no es un ser y otro ser distinto, no tiene partes y otras partes, por lo que no es compuesto. Es de la misma manera el conjunto y cada uno, todo y uno, límite y sin embargo ilimitado, forma y sin embargo informe, material y sin embargo inmaterial, alma y sin embargo inanimado. Su altura no es mayor que su anchura y su profundidad. Se le puede comparar si se quiere con una esfera, pero no es una esfera. En una esfera, largo, ancho y alto son lo mismo, porque ella tiene límites internos; en el universo, largo, ancho y alto son lo mismo, porque *no* hay límites, porque son infinitos. Donde no hay medida, no hay relaciones ni partes
 37 en general que se distingan del todo. Una parte de lo infinito sería ella misma un infinito y, por tanto, una con el todo. En la infinita permanencia tampoco pueden distinguirse las horas de los días, los días de los años, los años de los siglos y los siglos del instante, pues unos no tienen más relación con la eternidad que los otros. Seas un hombre, una hormi-

109. Esta larga intervención de Teófilo se encuentra en *ibidem*, pp. 137-142. En la paginación de Jacobi, llega hasta la p. 39.

ga o el sol, siempre estás a la misma distancia del infinito y fuera de toda relación con el mismo. Esto vale de todas las cosas particulares sin excepción, porque el concepto de infinito suprime todas las particularidades y diferencias, todo número y cantidad. En el universo, el cuerpo no se distingue del punto, el centro de la periferia, lo infinito de lo finito, lo mayor de lo menor.¹¹⁹ Es un puro punto medio; o su punto medio es universal y su contorno inexistente. Por eso no son vacías las palabras que decían los antiguos del Padre de los Dioses: que llena todas las cosas, que tiene su sede en cualquier parte del universo, que es el punto medio de cualquier ser, uno en todo y aquello por lo que uno es todo. Las cosas particulares, que se transforman continuamente en otras, no buscan una nueva existencia, sino una forma distinta de existencia. Son, pero no son todo lo que pueden ser en acto y al mismo tiempo. La misma contracción de la materia que determina la forma de un caballo no puede determinar al mismo tiempo la forma de un hombre, de una planta o de una cosa particular. Todas pertenecen a *una* existencia, sólo que no de la misma manera. Pero el universo comprende en sí no sólo toda existencia, sino también todas las maneras de existencia; es todo lo que puede ser en acto y al mismo tiempo, es perfecto y además de una manera absolutamente simple. Lo que constituye la diversidad de las cosas, su número, medida y relaciones, reposa sobre una síntesis, figura y otras modificaciones de la sustancia, *que en sí permanece siempre la misma*. En este sentido dice Salomón: «Nada nuevo sucede bajo el sol». Todo es vanidad excepto lo único omnipresente e inmutable: su sustancia es la *única sustancia*; fuera de él, es la *nada*.

La innumerable cantidad de seres se encuentra en el universo no como en una relación o espacio, sino que toda esta diversidad de cosas particulares son como los humores y la sangre en la vida de un cuerpo.¹¹⁰ Como el alma humana, un solo ser indivisible mueve y transporta el todo, estando presente en cualquiera de sus partes y manteniéndolas conectadas en él mismo: así el ser del universo está presente en

110. Comienza aquí la intervención de Dicsono, *ibidem*, pp. 143-144.

lo uno infinito, y no menos en cualquiera de las cosas particulares que son consideradas por nosotros como parte del mismo; de tal manera que en el acto, el todo y cualquiera de las partes es uno *según la sustancia*. Por ello Parménides llama a ésta con razón lo uno, infinito, inmutable. Y aunque su doctrina, de la que no tenemos ninguna noticia fiable y concreta, parece haberse ocupado de todas las demás cosas, hay algo cierto que afirma en general: que todo lo que percibimos en los cuerpos en relación con su formación, configuración, propiedades, colores y otras cualidades diversas, no es sino la *figura externa* de una y la misma sustancia, un fenómeno cambiante de un ser eternamente inmutable, y que en este ser residen concentradas todas las figuras, de la misma manera que en el semen residen ya los miembros todavía invisibles. Por el despliegue de estos miembros no se produce ninguna *sustancia nueva*, sino que únicamente se presenta ante los ojos un *suceso completo*.

Lo que acabo de decir sobre el semen en relación con los miembros animales vale también de los alimentos en relación con los humores, de la carne, de la sangre, del mismo semen y justo también de todas las cosas que preceden a los alimentos. Así nos elevamos de nivel en nivel hasta llegar a un ser físico universal y al fin a una sustancia universal originaria que es una y la misma para todas las cosas y el ser de todo ser. Como el artista somete su materia a toda medida, figura e intención, y sin embargo las cosas de su arte no son nunca la *materia misma*, sino que sólo llegan a ser cosas *de y a partir de* esta materia, así sucede con todo lo que pertenece a la diversidad de géneros, especies y propiedades, lo que llega a la existencia por nacimiento, disolución, cambio y transformación, todo lo cual nunca es un ser verdadero ni su existencia una existencia propiamente dicha, sino que pertenece sólo al *estado y a las propiedades* del ser que es uno en sí, infinito, inmóvil, sujeto, materia, vida, alma y en general el único que es verdadero y bueno.

Que todo lo compuesto y divisible supone como fundamento algo no compuesto y simple, y que aquello tiene que

ser referido a esto, es una verdad generalmente reconocida.¹¹¹ El entendimiento humano, por su parte, se afana en investigar esta unidad sin abandonar su búsqueda y sus esfuerzos mientras no encuentre una imagen a su semejanza en las cosas o por lo menos en la representación. 42

Así, y para representarse la forma y manera de producirse las cosas particulares desde el ser infinito, algunos han considerado dichas sustancias particulares números que surgen de la unidad; otros prefieren entender el principio sustancial como un punto y los seres particulares como figuras. La primera consideración es la más pura y la mejor. Pertenece a la escuela pitagórica, de la que Platón se alejó sólo por vanidad; pues seguro que él sabía que la unidad y el número determinan el punto y la figura; aquéllos sirven de fundamento para éstos y no a la inversa. De otra manera, se tendría que afirmar que *la sustancia incorpórea presupone la corpórea*. No puede pensarse medida sin número; consiguientemente, los conceptos y representaciones aritméticos son más seguros que los geométricos para conducirnos a través de la cantidad de los seres hasta la consideración y la percepción de aquel principio simple que es la única sustancia y raíz de todas las cosas. Es imposible designar este ser con una palabra apropiada o de una forma concreta más positiva que negativa. Por eso unos lo han llamado punto, otros lo infinito, según el punto de vista desde el que lo consideren. 43

Igual que nuestro proceso de elevación hasta el mismo, así es su descenso hasta nosotros. Producimos la unidad de un concepto *mediante la síntesis de lo diverso*; el primer principio produce en tanto que *despliega su unidad*, la diversidad de los seres. Pero se acepta que lo que produce forma y géneros innumerables de cosas particulares no posee por sí mismo ni número, ni medida, ni relación, sino que permanece uno e indivisible en todas las cosas. Si consideramos un hombre particular, no percibimos una sustancia particular, sino sólo la sustancia en lo *particular*.

111. Esta parte final es un resumen de la intervención de Teófilo que cierra el diálogo (*ibidem*, pp. 147-150) y es prácticamente irreconocible.

Lo que se sigue de nuestras consideraciones realizadas hasta aquí, no choca con la afirmación de Heráclito acerca de la coincidencia continua de los contrarios en la naturaleza, que contiene todas las contradicciones, pero que al mismo tiempo tiene que resolverse en unidad y verdad. No sólo la matemática nos da muchos ejemplos y pruebas de esta coincidencia, sino que encontramos también su realidad efectiva por muchos otros caminos. ¿Acaso no tiene que ser lo principiado en general esencialmente diferente de su principio? El frío y el calor, incluso en su ínfimo grado, se confunden en una y la misma propiedad, y demuestran la identidad de su principio, cuyas modificaciones generan resistencia en su grado máximo y reunificación en su grado ínfimo. ¿Quién no ve que nacer y perecer tiene una misma fuente? El amor de lo uno es el odio de lo otro. En la sustancia y en el fundamento más profundo de las cosas hay por consiguiente amor y odio, amistad y conflicto, uno y lo mismo. Así como el principio de los conceptos de objetos diferentes que se destruyen recíprocamente sólo es un principio de conocimiento, así el principio de las cosas efectivas diferentes y que se destruyen unas a otras sólo es un principio de existencia. *La diversidad de los cambios de un sujeto se comporta como la diversidad de las sensaciones a través de uno y el mismo sentido.*

Para penetrar los más oscuros misterios de la naturaleza no hay que cansarse de investigar los fines contrapuestos y externamente conflictivos de las cosas, el máximo y el mínimo. Encontrar el punto de *reunificación* no es el fin supremo, sino *desarrollar también su opuesto* a partir de dicho punto. Éste es el secreto más profundo y propio del arte.

El bien supremo, la más alta perfección y beatitud, descansa en la unidad que comprende al todo. Gozamos de los colores, pero no de uno en particular, sino de la reunificación entre varios. Un tono musical sólo y por sí mismo produce una débil agitación, pero la conjunción de varios de ellos nos extasía. ¿Y quién quiere comparar el efecto de un objeto particular de sensación y percepción con el que experimentamos del ser que comprende todo lo que se llama

acto y potencia? ¿Quién pretenderá comparar cualquier concepto con el conocimiento de la fuente de todo concepto? Cuanto más adopte nuestro entendimiento la forma de este entendimiento supremo que es tanto lo comprendido como el que comprende, tanto más correcta será nuestra visión del todo. Quien capta esto Uno lo capta todo; quien no lo capta no capta nada. Todo lo que respira se eleva para honrar lo supremo y poderoso, lo único bueno y verdadero; para alabar al ser infinito que es *causa y principio, uno y todo*.

APÉNDICE II

47

Diocles a Diotima sobre el ateísmo

¡Mi más querida Diotima!

Todo lo que sabemos de la historia de los hombres individuales, tanto como del género humano, nos enseña que el ateísmo surge bastante tiempo después que la adoración de una divinidad o de la religión, y que tiene su fundamento en una reflexión que supone un cierto ejercicio del entendimiento.

La ordenación interna de su naturaleza entera conduce al hombre al conocimiento de la divinidad, a la adoración de la misma o a la religión.

Para concretar todos estos pensamientos, la aflicción por la muerte de un sabio, un héroe o un santo puede provocar en nosotros la esperanza y, consiguientemente, la representación de que aún está vivo; pero si seguimos esta huella en la historia de la humanidad, no llegaremos más que a los espíritus de los padres de *Fingal* o a los *lares* de los antiguos *persas* y *etruscos*.

48

Concedo también que el miedo, ya porque sea natural al hombre por la debilidad de su dolor físico, ya contingente a consecuencia de la pérdida de sus fuerzas originarias, nos mueve a invocar en ayuda nuestra a todo lo que nos rodea. Pero esto es meramente la fuente de ilusiones como aquella de Demóstenes, cuando, en su huida, pedía un veneno mortal.

Por otra parte, el magnífico espectáculo del universo, la aterradora presencia del sol, el cielo estrellado, el arco iris, la infinita diversidad de la naturaleza, actúan sobre el alma todavía vacía del hombre a través de todos los sentidos, la agitan profundamente y producen en ella una representación viva, aunque meramente general y completamente confusa, sin conceptos concretos. Paulatinamente se fue orde-

49

nando este caos. Los objetos alcanzaron su contorno, se individualizaron, se separaron y comenzaron a surgir los conceptos de número y cantidad. A las primeras representaciones confusas, a aquella conmoción del alma, le siguió una admiración desmedida; mas poco a poco se fue reduciendo la fuerza de la admiración, lo que capacitó al hombre para reflexionar. Sintió nacer en sí entonces las emociones de la nostalgia y la adoración. Éste fue el momento en el que se manifestó por primera vez su órgano moral.

Sin embargo, la cantidad de objetos que el hombre pronto comenzó a distinguir fue demasiado grande para su capacidad de captación. Su atención entonces se dirigió preferentemente hacia aquello que le parecía lo más grande, bello y brillante. Y este objeto se convirtió a sus ojos en el *supremo* entre todos los demás.

50 En modo alguno me parece absurdo aceptar esta dependencia que impone, tanto a ciertos animales como al hombre, acciones que parecen indicar una especie de adoración de aquello que produce la impresión más fuerte; de la misma manera que cualquier sentimiento vivo produce acciones y expresiones, en los animales y en el hombre, que revelan amistad, tristeza, angustia y que son la fuente desde la que se produjeron los primeros elementos del lenguaje.

No quiero seguir más lejos con este proceso natural y simple del hombre hacia el oscuro conocimiento de un ser cualquiera superior a él, del cual se siente dependiente. Es suficiente con lo que hemos apreciado con evidencia, para afirmar que el germen del ateísmo no puede tener sus raíces en la primera edad infantil de la humanidad.

51 No hablo del órgano moral y de los sentimientos que se originan a partir de él, en tanto que pueden conducir al conocimiento de la divinidad; este órgano es demasiado diferente en cada hombre concreto y, hasta ahora, no ha sido suficientemente analizado como para que se deba contar con una aceptación universal del mismo.

El hombre, una vez captado un poder sublime superior al suyo mediante aquel oscuro y aun burdo sentimiento, fue aumentando poco a poco sus signos, enriqueciendo y orde-

nando su imaginación y ejercitando las fuerzas de su entendimiento. Así, intentó transformar el oscuro sentimiento de aquel poder superior en un concepto evidente del mismo, para relacionarse con él de una manera más concreta. Dio así contorno preciso y figura al ser que llamó Dios. Y este Dios se convirtió en un objeto del que podía ocuparse su entendimiento y su imaginación. Con la ampliación de estas relaciones, se amplió y se puso en práctica el sentimiento moral, compartiendo de esta manera su moralidad propia con Dios. El resultado de este proceso fue que el hombre produjo un Dios según su imagen, por lo que no tardaron en surgir muchos dioses.

Entonces encontró su origen la filosofía, esto es: cuando el hombre se hizo con una cantidad suficiente de signos y conceptos para la consideración interna, para la comparación y conexión, y, en resumen, para la más elevada ordenación de su entendimiento, se dirigió primero a los objetos simples que estaban conectados con lo físico. Todo era concreto en este terreno, todo tenía su contorno, y así el hombre encontró muy fácil relacionarse con los objetos correspondientes a los órganos más rudos de sus sentidos, que podían ser claramente designados, olvidando sus sensaciones internas para ocuparse meramente con los conceptos. 52

El hombre —en tanto que ser dotado de razón— tiene un impulso extraordinariamente notable que merece un análisis más preciso. Tan pronto como ha comenzado a manifestar su espontaneidad, persigue las causas por doquier: ya sea porque, como se siente como causa tan pronto ha determinado su fuerza de voluntad en relación con una acción, busca en todo lo que divisa su *semejante*, su Yo, lo *activo*; ya sea porque mediatiza su tendencia hacia lo bello, lo rico, lo simple y lo perfecto a través de aquella conexión de causas y efectos que corresponde a la formación de un todo; ya sea finalmente porque, al elevarse a la causa, espera encontrar un hilo conductor con el que atreverse en las profundidades del futuro que le reclama. 53

Este impulso estimula al hombre a investigar la causa del universo; pero para construir el concepto de esta causa, aun-

que sólo sea de manera imperfecta, se requiere no sólo la cantidad completa de signos propia de nuestra ciencia física, sino también un lenguaje para presentar lo infinito de nuestros sentimientos internos; en este sentido, es manifiesto que el hombre, en una situación aún insuficiente para esta investigación, tuvo que conformarse con el mero conocimiento del edificio del mundo. Para llegar a este conocimiento se tuvo que formar el concepto universal de *materia* que le ofrecían con claridad sus sentidos externos. El pequeño pero determinado átomo, que todavía caía bajo los sentidos, fue el extremo de todo lo visible y lo sensible. Todos los átomos juntos constituían el universo.

54 Le faltaba todavía algo al hombre para la solución perfecta de su tarea y le fue fácil encontrarlo. Adscribió a la materia el principio de un movimiento interno conectado con su naturaleza; con la ayuda de esta fuerza oculta creyó ver con sus propios ojos el fundamento, el desarrollo y la eternidad del universo. Y la pregunta por el origen del mundo y por la fuente de su diversidad se tenía por suficientemente contestada cuando aquellos sabios decían: el mundo existe, y es de tal manera porque existe y es de esa manera concreta. Éste es el ateísmo más simple y perfecto. Nunca fue la divinidad más superflua. Los dioses que el hombre había formado se ridiculizaron como si fueran seres soñados, y la consideración que recibieron del pueblo, todavía por largo tiempo, la tuvieron que agradecer, como los monarcas y déspotas la suya, al ejército de servidores que los rodeaba.

55 Una vez que se percibió una cierta circularidad en la secuencia de los fenómenos naturales, y el hombre sintió en sí mismo un principio interno modificador de la materia, a lo que se llamó alma, sólo se tuvo que dar un pequeño paso para ir desde este principio a la posibilidad de que el universo entero estuviera regido por un principio semejante.

Apareció entonces Sócrates. Este espíritu insuperable fue el primero que se atrevió con seriedad a investigar su interior. Descubrió así un mundo mucho más rico que aquel que revelaban los sentidos externos, un mundo en el que el hom-

bre aprendió en cierta medida lo que significa *producir*, al contrario de lo que ocurría en el mundo externo, donde el hombre sólo percibía pasivamente lo *producido*. En la regularidad de la naturaleza, Sócrates contemplaba leyes, pero su sentido *interior* siguió esta huella hasta el más elevado legislador, aquel que crea tanto las cosas como las leyes y cuyo concepto no puede darse con el mundo *físico*, sino meramente con ocasión de él.

El conocimiento verdadero de Dios (en la medida en que el hombre era capaz del mismo en esta situación) y la adoración racional de Dios tenían ya su asiento en el corazón de los hombres que, como Sócrates, reconocían lo finito del mundo físico y lo infinito del otro mundo con el que se sentían en íntimo contacto según su esencia.

56

Por lo que concierne a la gran mayoría del pueblo, la política, que continuamente avanza sin perder de vista su meta, y que modifica siempre según sus fines dioses y oráculos, virtud y vicio, sabiduría y estupidez, se adueñó de todo género de religión y de culto, y se vio obligada a procurarle una consideración más permanente mediante su mezcla con alguna filosofía, surgiendo así una rara mixtura que, desde entonces, no ha cesado de reproducirse de nuevo en todo tiempo, una mixtura que convierte a la divinidad en un monstruo de tantas contradicciones internas que acaba anulándose a sí misma. Se producía así un segundo ateísmo que tiene su fundamento en una incredulidad perfectamente natural.

En los últimos siglos oscuros de los bárbaros, la filosofía y la religión se encontraron en una situación tan triste, y la imbecilidad impulsó un abuso tan continuo y diverso de las preciosas ideas de Platón y Aristóteles, y las llevó tan lejos, que cualquier intento de poner orden en la confusión surgida habría resultado insensato.

57

Descartes fue uno de los que reconocieron este abuso de la manera más viva. Juzgó que tenía que liberarse ante todo de aquella filosofía dominante, monstruosa, despótica; y desarrolló este acertado proyecto con inteligencia y prudencia. Emprendió la única medida que podía llevarse a cabo con

éxito, pero levantó una nueva filosofía en el lugar de la antigua que, en principio, no era mucho mejor que la vieja, pero que supo adaptarse perfectamente al tono de la época, siempre pendiente de los hombres ingeniosos, de tal manera que su filosofía encontró un eco y aplauso general, en tanto que favorecía el vuelo de una imaginación viva, aún sin dominar. Todo el mundo estaba orgulloso de poder crear una filosofía propia, y así se dio con el monstruo en tierra.

58 A la imaginación, apenas liberada de sus lazos, aún indómita y sin freno, nada le debía parecer en adelante oscuro e imposible. Puesto que ya una vez había formado el mundo meramente con la materia, llegó a hacer de ella un Dios, surgiendo así el Proteo de un ateísmo ambiguo que, acomodándose a cualquier forma de pensar, nos mostraba a placer ya un Dios, ya un caos, bajo una y la misma forma.

Entre tanto, los grandes espíritus se ocupaban en la tarea de recoger los gérmenes preciosos de la geometría que habían sobrevivido y que los antiguos ingenios habían separado del mundo sensible. Estos gérmenes, cultivados con cuidado, tuvieron el más feliz desarrollo y, a partir de ellos, floreció un mundo intelectual que, aparentemente, era tan rico como el mundo sensible efectivo, e incluso como el mundo moral que Sócrates descubriera.

59 De la misma manera, todo lo alcanzado por la esforzada inteligencia de los hombres se limitaba a sólo dos, pero muy importantes ventajas: una, procurar al entendimiento el mejor ejercicio posible; la otra, que se llegó a confiar tanto en la verdad, que no se quiso nunca más prescindir de ella. En el fondo, sin embargo, aquella geometría que poseía una fuerza tan atractiva no era sino un ser fantasmal o, más correctamente, una mera herramienta, igual que aquella lira de Orfeo que amansaba animales y plantas con sólo dejar oír su música sublime.

Finalmente, algunos grandes espíritus se hallaron en posesión de la geometría. Kepler, Newton, Huyghens se volvieron entonces a la ciencia natural de la que se habían separado, le proporcionaron contornos más claros, la engalanaron con el manto de la verdad y la enriquecieron

con los descubrimientos y demostraciones de las leyes de la materia, cuya corrección y realidad fue confirmada por la secuencia de los fenómenos naturales.

El hombre tenía motivos para sentirse orgulloso de sus esfuerzos. Había llegado a *comprender* lo que veía y sentía. 60
Había iluminado con exactitud las partes del universo oscuras para él; se había construido una mecánica que modificaba la materia según sus necesidades, y había sometido en cierta medida la ciencia de la naturaleza a su dominio.

En tanto que ser limitado, el hombre era *ignorante*; pero en tanto que ser racional, era todo un *sabio* mientras no se alejara un paso de esta geometría divina.

A tal altura llevó Newton nuestro conocimiento de la ciencia natural, que puso por doquier la verdad por fundamento. Con sus obras, estos grandes hombres habían perseguido dominar la divinidad, por así decirlo; habían demostrado las leyes del movimiento, de la fuerza de atracción, de la gravedad y de tantas otras fuerzas, o modificaciones de una y la misma fuerza, a partir de los efectos visibles y tangibles de las mismas; pero nunca enrojecieron al reconocer su ignorancia respecto de la primera causa de todo esto. De forma conveniente, el contorno notablemente rico de sus conocimientos efectivos, junto con la consideración de su ignorancia, les llevó muy cerca del gran motor del todo y les colmó de devoción hacia él. 61

Newton se maravilló con razón de sus descubrimientos, cuyos límites supo reconocer, sin embargo, con gran entendimiento. Sus sucesores se admiraron también de ello, pero, orgullosos de haber aprendido tanto como él, y al mismo tiempo envidiosos de su fama, quisieron saber lo que este gran hombre nunca había pretendido saber. Vieron con sus ojos los efectos sorprendentes que podían producir sobre la materia, que dominaban con ayuda de su sublime mecánica, y extrajeron de esto las conclusiones siguientes: si la causa de la atracción, de la gravedad, del movimiento y del pensar, en suma, de todo lo que contaba para ellos como parte del llamado mundo físico, era *materia*, aunque fuera mucho más delicada que la vista con nuestros ojos imperfectos, en-

62 tonces tendría que ser posible una aplicación de nuestra mecánica a esta materia tan sutil, de tal manera que se pudieran llegar a producir los efectos de la atracción, de la gravedad, de la capacidad de pensar, etcétera. Lo que tenía que intentar nuestra feliz imaginación era descubrir el mecanismo o las modificaciones de las que tendrían que seguirse, de manera necesaria, aquellos efectos cuyas causas buscábamos. Así se demostraría con evidencia que todo lo que vemos en la naturaleza no es sino materia diferentemente modificada. ¿Y qué otra cosa podríamos suponer sino esto último, dado que no podemos ver, ni sentir, ni oler nada que no sea efectivamente materia?

Obviamente, la feliz imaginación de estos hombres inició su vuelo exactamente igual que en los tiempos de Descartes, con la única diferencia de que ahora la imaginación estaba enriquecida con el aporte de los siglos pasados, tan fecundos en toda clase de ideas, mientras que Descartes, que creía necesario obtener un sistema particular por otros motivos, difícilmente habría tenido el coraje de dar alas a una imaginación provista de las herramientas de la nueva época.

63 Quizás nunca desplegaron los hombres tanto ingenio en la construcción de un sistema, ni en la obtención de los medios capaces de otorgarle la más fácil difusión, como el desplegado entonces por los materialistas en la construcción delicada y artística de sus esferas, de sus cónicas, de sus filamentos, ganchos y círculos, de sus materias afluyentes y efluyentes, con cuyo auxilio llevaron a la física y a la metafísica a una cooperación tan íntima, que el todo de este universo obtuvo una maravillosa homogeneidad y simplicidad, lo que permitió excluir como superfluo e inútil cualquier otro principio a excepción de esta materia autodeterminante.

Podemos hacernos una idea de la atracción irresistible que ejercen estos sistemas cuando vemos a teólogos, antes ocupados en la filosofía con todo el celo que podían desplegar por la ortodoxia, cometer la pequeña imprudencia de arriesgar la consideración de la fe en la divinidad a la que sirven, meramente por alcanzar la fama lisonjera de crear, o
64 al menos sintetizar, un pequeño mundo.

Éste es el tercer ateísmo: su fuente es la pretensión de una razón que se ha convertido en soberbia.

Usted ve que este ateísmo es de la misma especie que el primero y más antiguo, pues ambos tienen la materia como único principio. Pero es muy grande la distinción entre una materia simple, de la que todavía no se conoce ninguna ley ni propiedad, y la presentada por la imaginación como una masa inanimada, una materia en la que durante largos siglos se ha ejercitado la aplicación de los hombres, que ha sido analizada para trabajar mejor sus partes, para construir una teoría de la cantidad, el concepto de límite, para originar una aritmética con su concepto de número, y que ahora, una vez reconocido todo esto, se presenta a la intuición interna como un objeto completamente conformado.

El primer ateísmo, que tenía que agradecer su existencia a una razón aún limitada en su penetración, murió por sí mismo tan pronto se empezó a considerar con seriedad el mundo moral. 65

El segundo, una mera *incredulidad* a menudo extraída de razonamientos correctos, y que degeneró en indiferencia, halló su convalecencia en el seno de la sabiduría verdadera.

Pero el tercero, este parto monstruoso de nuestra sabiduría estúpida, será destruido antes de que el hombre se haya confiado a la siguiente verdad innegable, a saber: que la materia es sólo una palabra por la que se designan los seres efectivos en tanto que existe una relación entre estos seres y nuestros órganos actuales, de tal manera que no podemos percibir más propiedades de la materia que órganos de los sentidos tengamos, y que, si en el curso de nuestra existencia debiéramos alcanzar uno o más de otros órganos, entonces la materia —si se quiere conservar esta palabra como signo para los seres conocidos por nosotros en cualquier situación— se nos descubriría, de una manera proporcional, con una o más de otras propiedades. 66

Usted sonreirá, querida Diotima, porque me haya permitido tratar en tan pocas páginas un tema que exigiría un

centenar para ser expuesto completamente. Temo lo que nuestro amigo Jacobi juzgará de todo esto, pero ya lo veremos después.

Que le vaya bien y que el único Dios la bendiga.

7 de septiembre de 1787

APÉNDICE III

67

Página 86: «Mi profundo sentido infantil me llevó a los ocho o nueve años a ciertas visiones extraordinarias —no sé llamarlas de otra manera— que me han acompañado hasta ahora».

El señor Rehberg ha reflexionado sobre este pasaje en su recensión a mi *Idealismo y realismo* (*All. Lit. Zeit.* [1788], 2 vols., p. 112) de manera tal que me veo forzado a dar alguna explicación al respecto.

La referida visión extraordinaria era simplemente la representación de una permanencia infinita, completamente independiente de todo concepto religioso, que a la edad que he dicho, y reflexionando sobre la eternidad *a parte ante*, me asaltó con una claridad imprevista y me conmovió con tal violencia como para dar un fuerte grito y caer en una especie de desvanecimiento. Una reacción muy natural me forzó, tan pronto como volví en mí, a renovar aquella representación. La consecuencia fue una situación de desesperación inexpresable.¹¹² El pensamiento de la anulación, que me había sido siempre espantoso, fue para mí aún más insopportable, en la medida en que precisamente tampoco podía resistir la visión de una permanencia *eternamente duradera*.

68

Sería cansino para el lector continuar aquí con la historia de esta angustia particular. No desearía explicarla aunque

72

112. Este tipo de relatos determinarán que Kierkegaard hable, tiempo después, en términos muy favorables, pero también muy irónicos, de la religiosidad de Jacobi. Mas también serán el motivo de la célebre maledicencia de Schopenhauer. En efecto, este gran misántropo decía de Jacobi que era un filósofo que había «escrito libros verdaderamente conmovedores, pero que sólo tenía la pequeña debilidad de enseñar y aprobar todo lo que desde sus quince años tenía por pensamientos fundamentales innatos del espíritu humano». Véase *Die Welt als Wille und Vorstellung*, II, xxiv, en *Sämtliche Werke*, 7 vols., ed. de Arthur Hübscher, Wiesbaden, 1946-1950.

pudiera.¹¹³ Basta pues de ello. El hecho es que fui comprendiéndola poco a poco y me liberé completamente de ella en unos pocos años. También olvidé aquel cuidado que había aplicado hasta entonces para mantenerla alejada de mí y creí que ya nunca más tendría aquella característica propia por la cual me había resultado temible.

69 Me encontré en esta situación desde aproximadamente mis diecisiete hasta mis veintitrés años, cuando de repente apareció de nuevo ante mí el viejo fenómeno. Reconocí su propia forma espantosa, pero era suficientemente estable como para retenerla en una segunda mirada. Entonces reconocí con certeza ¡que era ella! Era ella y tenía una esencia objetiva, de tal manera que podía afectar a cualquier alma humana, como la mía, en la que llegase a existir.

Desde que tuve esta representación, y a pesar de las medidas que continuamente aplico para evitarla, me ha seguido sobrecogiéndome a menudo. Ahora tengo razones para creer que puedo producirla en mí en cualquier momento de una manera voluntaria y creo que estaría en mis manos el que tomara vida en pocos minutos, si la repitiese más a menudo.

70 Por mucho que desee quitarle importancia a este asunto, siempre será maravilloso que una representación *meramente especulativa* producida por el hombre en él mismo pueda actuar sobre él de una manera tan temible, de tal forma que tema despertarla más que cualquier otro peligro.¹¹⁴

113. De esta forma, Jacobi se ha quedado a mitad de camino entre el secreto esencial y el secreto de orden secundario o accidental, según la terminología de Kierkegaard. Véase *Post-scriptum définitif*, 1 en *Oeuvres complètes*, 10, Paris, Éditions de l'Orante, 1977, p. 75. Por una parte ha comunicado de forma directa el núcleo religioso de su persona, y por otra se ha detenido en el límite, sin insistir en ello, como si en el fondo se arrepintiera. Se ha señalado como hombre que porta secretos, lo que ni siquiera debe hacer el que de verdad los lleva religiosamente.

114. Recuerdo la nota de Kierkegaard, *ibidem*, p. 99, de contenido paralelo: «No he comprendido jamás cómo un hombre pueda convertirse en la especulación, especulación objetiva y ser puro. Pues un hombre puede convertirse en muchas cosas, como dice la canción alemana: "gentilhombre, mendigo, doctor, pastor, cordonero y tallador". Comprendo por tanto a los alemanes. Uno

Inmediatamente antes del pasaje que ocasionó esta narración, se dice en mis *Cartas*: «Iba todavía con ropas polacas y ya comenzaba a angustiarme por las cosas del otro mundo». El conocido Hamann hizo a este pasaje una observación que no se adecua al sentido de las palabras, tal y como sería comprendido por cualquiera, pero que precisamente por eso puede aquí tener un buen efecto:

«*Cosas de otro mundo. Quo capita, tot sentus.* Por consiguiente, hay tantos mundos como hombres y sólo una naturaleza común que distingue a nuestro género de todas las demás criaturas de la tierra, del abismo y del cielo. En sentido estricto sólo hay un mundo, como un creador, un señor de su obra y de su propiedad. *Cosas de otro mundo* no son sino ciertas consideraciones *particulares* de la única naturaleza sensible y mutable que se nos presenta. La *splendida miseria* de nuestro lenguaje ocasiona incontables incomprensiones parecidas. Todos los *entia rationis*, toda intuición y fenómeno de error y verdad, todo prejuicio y presupuesto de conceptos y teorías humanos, son igualmente cosas de otro mundo, distinto del efectivo, que no pueden concordar nunca con aquel inconmensurable, conectado íntimamente con nosotros, sino que son mutilaciones sumamente arbitrarias del mismo, que en parte restamos y en parte añadimos, según leyes igualmente arbitrarias de nuestra imaginación y de nuestras pasiones, y según los límites de nuestras diversas fuerzas».

71

De esta observación he encontrado no menos de diez esbozos distintos entre los papeles póstumos de mi amigo.¹¹⁵ La más fácil de ellas me pareció la que ahora publico. Pero quiero ofrecer al lector la última que me envió el 17 de mayo de 1788 desde Münster. Estoy seguro de que el lector, que imagino bien dispuesto hacia mi trabajo, me concederá con gusto el espacio para ello:

72

«se puede convertir en un pensador o en un tonto. Pero convertirse en especulación es el más incomprensible de todos los milagros».

115. Goethe, en sus *Máximas y reflexiones*, en la serie «Religión y Cristianismo», tiene noticia de esta costumbre de Hamann, sobre la que ironiza, y nos propone una tercera versión de este tópico. Véase *Werke*, XII, máximas 57 y 58, Múnich, Hamburger Ausgabe, DTV, 1982, p. 373.

«*Quo capita, tot sensus*. Por consiguiente, surgen así tantos mundos como hombres. Nuestro género se distingue de entre todas las demás criaturas de la tierra por una naturaleza común. Pero no hay ni más mundos ni más dioses, sino un Dios y señor cuya obra y pertenencia maestra tiene que ser *εν κᾶν πᾶν*. Las cosas de un otro mundo no son en principio sino ciertas consideraciones particulares de este único universo presente, dado no sólo como nuestro punto de apoyo (*Δος γοι που οτω*), sino también como nuestro círculo de acción (*καὶ κινῆσιν την γην*).¹¹⁶ El autor repite el mismo sentido con otras palabras. La espléndida miseria de nuestro lenguaje humano es culpable de todas las incomprensiones. Todos los *entia rationes*, todas las intuiciones de fenómenos, de verdad y error, todos los prejuicios y presupuestos son, de igual forma, un mundo distinto del efectivo, que en modo alguno pueden concordar con lo inconmensurable conectado con nosotros, sino que son escorzos ópticos o mutilaciones de ello, a veces separadas y a veces conjuntadas, según las leyes enteramente arbitrarias de nuestra imaginación y de nuestras pasiones dominantes y según las limitaciones de nuestra diferente sensibilidad.

116. Hamann hizo de la famosa frase de Arquímedes una de sus expresiones favoritas.

APÉNDICE IV

Página 91 y siguientes: «Creo en una causa del mundo personal y racional.

»*Lessing*. ¡Entonces tanto mejor! Así las cosas, debo prepararme para escuchar algo completamente nuevo!».

Sobre este pasaje dice Herder lo siguiente en su diálogo *Dios*, página 135:¹²⁰

«*Lessing* oyó lo de una causa racional y *personal* del mundo y se alegró de poder escuchar algo completamente nuevo para él. El entendimiento de *Lessing* no podía dudar del entendimiento de *Dios*; su curiosidad iba dirigida hacia la causa personal del mundo, y sobre este problema no podía saber nada nuevo. La expresión *personal*, incluso usada por los teólogos, que no sólo la oponen al mundo, sino que la toman como lo distintivo de la esencia de *Dios*, como ellos mismos dicen, es meramente antropomórfica. Filosóficamente no podía decirse nada más sobre ella».

Entre los muchos pasajes destacables del diálogo herderiano, éste se distingue por una cierta *abundancia* de absurdos.

La pregunta era si la causa del mundo, esto es, el ser eterno, era solamente una raíz eterna e infinita de todas las cosas, una *natura naturans*, un primer resorte o, por el contrario, una inteligencia que actúa mediante la razón y la libertad. Esta última era mi opinión: la primera causa era una inteligencia.¹²¹

No poseo el concepto de una inteligencia sin personalidad, y estoy convencido de que tampoco *Lessing* creía tenerlo, igual que todo hombre que esté en situación de poseerlo efectivamente.

La unidad de autoconciencia constituye la personalidad, y cualquier ser que tenga conciencia de su identidad, de un yo *permanente existente en sí y consciente de sí*, es una perso-

na. Por consiguiente, si puedo dudar, como dice Kant, de si mi conciencia es o no fluyente, entonces es posible que dude de mi propia identidad —esto es, de la efectiva identidad de mi sujeto—; pero no puedo dudar nunca de la personalidad de Dios y de su completa veracidad, en tanto que le adscribo la conciencia. «Ser en sí y saberse, eso soy Yo.»

Si no abandonamos completamente el campo de lo pensable y queremos juzgar sin conceptos, necesariamente tendremos que reconocer a la más alta inteligencia el más alto grado de personalidad, esto es, la *perfección del ser en sí y del saber de sí*.

Nadie antes de Herder, que yo sepa, ha pensado algo distinto acerca de este particular, y es algo completamente nuevo por su parte cuando dice que Lessing habría tenido que considerar algo inaudito oírme hablar de la primera causa de las cosas como un ser *personal*.

78 Sólo por esto merecería este asunto una explicación, porque el Dios no personal es una exigencia necesaria de aquella filosofía poética que desea flotar entre el teísmo y el spinozismo, y que ha encontrado tantos defensores entre nosotros. Esta filosofía parte de la proposición verdadera de que el entendimiento divino no es un entendimiento humano, ni la voluntad divina una voluntad humana. Esta proposición verdadera se extiende hasta destruir la raíz de todo pensar y actuar personal, el principio de toda inteligencia, esto es, de toda existencia personal, sin querer afirmar al mismo tiempo, con el consecuente Spinoza, que la causa suprema de todas las cosas no puede ser *inteligencia* alguna. ¿Qué debemos entender por una inteligencia que no tiene nada de lo que pienso en un ser inteligente? No puedo entender absolutamente *nada*, pues mediante la eliminación de la existencia personal resulta suprimida no solamente toda semejanza, sino toda analogía posible con ella, de tal manera que no se exigirá siquiera una sombra o una quimera de ese ser, ni

79 siquiera una mera ilusión, sino que siempre será una *palabra sin sentido*, un mero sonido vacío.

Lo que sea tal causa racional de las cosas, incluso sabia y buena, que no es ni extramundana ni supramundana, ni

tampoco la naturaleza misma, pero que es menos que nada un ser personal a cuya esencia corresponde proponerse fines, lo que sea preciso experimentar con el uso filosófico de su concepto impensable, y que tiene que entrar en colisión con la naturaleza y viceversa, no necesitamos adivinarlo, pues salta a la vista ante los ojos de cualquiera en más de un ejemplo.

Contra esta prédica –yo no conozco otra palabra– que confunde a la razón y al lenguaje, me he extendido ya en la primera edición de las *Cartas*, y he expresado con claridad mi intención de destruirla mediante una presentación fundamentada del spinozismo, incontrovertible y firmemente conectada en todas sus partes.^{*122} También me manifesté a este respecto en las *Consideraciones sobre las ilusiones piadosas* y prometí iluminar aún más claramente, en esta segunda edición, la imposibilidad de un sistema intermedio entre el teísmo y spinozismo, y lo monstruoso de su mezcla. El apéndice que sigue tratará aún más de este asunto, que no quiero perder de vista.

Página 93: «Entre los prejuicios humanos, se encuentra el de considerar el pensamiento como lo primero y lo más eminente para, a partir de él, deducirlo todo. Y sin embargo, todo, incluidas las representaciones, depende de principios superiores. Extensión, movimiento y pensamiento, como es evidente, están fundados en una fuerza superior que ni de lejos se agota en esto. Ella tiene que ser infinitamente *superior* a este o aquel efecto y, por eso, puede existir para ella una clase de gozo que no sólo supera todos los conceptos, sino que permanece totalmente ajena al concepto. Que no podamos pensar nada de eso no anula su posibilidad».

Acerca de esto recordaba Mendelssohn: «La ocurrencia de Lessing sobre el particular es propia de su humor; una de sus cabriolas con las que hacía ademán de saltar por encima de sí, sin moverse del sitio. A dudar de que haya algo no sólo superior a todo concepto, sino que permanece totalmente al margen de los conceptos, a esto llamo un salto por encima de sí mismo. Mi credo es: lo que no puedo pensar como verdadero, no me intranquiliza como duda. Una pregunta que no comprendo tampoco puedo responderla y no me vale como pregunta. Nunca se me ha ocurrido subirme a mis propias espaldas para tener un panorama más amplio. Tampoco parece usted mismo poner un peso especial sobre esta admirable ocurrencia de Lessing».¹¹⁷

En efecto, yo no puse ningún énfasis en esto, como se puede reconocer suficientemente en la continuación de mi diálogo, y Mendelssohn, a mi juicio, ha comparado muy felizmente esta ocurrencia con querer saltar por encima de sí mismo.^{*123}

117. Este último párrafo no aparece en la tercera edición.

Tanto más extraño, sin embargo, tenía que ser para mí 83
ver cómo muchas veces después eran aducidas estas mani-
festaciones de Lessing como una prueba de que el sistema
que le atribuía debía ser incompatible con la *teología natu-
ral* con la que él deseaba ser conocido.

Herder tomó de otra manera las palabras de Lessing, al
introducirlas en su cuarto diálogo de *Dios* como una prue-
ba de que Lessing *se había quedado a mitad de camino* del
spinozismo, porque de otra manera habría desarrollado el
concepto que este sabio presentó como fundamento y con-
junto de todas las fuerzas.

Así, dice el Teofrón del Diálogo de Herder en la página 138:

«Si le llamo en verdad no sólo una fuerza superior (al 84
pensar), sino el concepto real en el que están todas las fuer-
zas (las millares del universo de las que anteriormente ha
hablado Filolao), ¿cómo es que todas ellas no sólo están
fundadas en Él, sino que juntas no lo agotan? Él tiene la
propiedad que Lessing exigía a su fuerza desconocida: ser
infinitamente más excelente que cualquier efecto particular
de una fuerza particular, y ofrecer realmente una forma de
disfrute que no sólo supera todo concepto, sino que reside
—en verdad, no fuera, sino— sobre y antes que cualquier con-
cepto, porque cualquier concepto lo presupone y reposa so-
bre él.¹¹⁸»

»*Filolao*. ¿Y cuál es este concepto?

»*Teofrón*. *La existencia*. ¿Ve usted? Lessing se ha queda-
do a mitad de camino de Spinoza; de otra manera, habría
desarrollado este concepto, que nuestro sabio suponía
suficientemente como el fundamento y conjunto de todas las
fuerzas. La existencia es más excelente que cualquiera de sus
efectos, y otorga un disfrute que no sólo sobrepasa todo
concepto particular, sino que es incomensurable con todos
ellos: pues la capacidad de representar es sólo una de sus 85

118. Herder, en este sentido, quiere reivindicar el axioma de Bruno, más compatible con Spinoza, según el cual la sustancia infinita se agota en sus efectos. La diferencia que Lessing introduce entre la excelencia de la sustancia y sus efectos permite el sentido evolutivo de su sistema y el carácter espezado de su teodicea.

fuerzas, a la que muchas otras fuerzas obedecen. Así sucede con los hombres, pero tiene que ser el mismo caso con todos los seres infinitos. ¿Y con Dios?

»*Filolao*. En la existencia de Dios se verifica de la manera más evidente lo que Lessing pensaba de esta fuerza superior que debe sobrepasar todo pensar. Su existencia es el fundamento originario de toda realidad efectiva, el conjunto de todas las fuerzas, un disfrute que está por encima de todo concepto.

»*Teofrón*. Pero ¿también reside fuera de todo concepto? ¿Ve usted otra vez cómo Lessing no ha desenredado completamente la madeja de las ideas spinozistas? La fuerza suprema se tiene que conocer ella misma; de otra manera, sería una fuerza ciega, que ciertamente sería superada por la pensante y que, por consiguiente, no sería Dios».

Lessing no estaba acostumbrado a quedarse a mitad de camino; ni a dejar sin desliar una madeja que hubiese caído en sus manos. Pero Herder dice también de Spinoza lo siguiente en este escrito (pp. 101-105):

- 86 «¿Qué le faltó, por tanto, para que no llegase a vincular la fuerza infinita del pensar con la fuerza infinita del actuar, y a no expresar de una manera evidente lo que tenía que encontrar con necesidad en dicha conexión, a saber: *que el más alto poder necesariamente tiene que ser también necesariamente el más sabio, esto es, una bondad infinita ordenada según una ley interna eterna*? Siempre aparece aquí la falsa definición cartesiana que apagó su propia luz: pensamiento y extensión eran para él dos cosas irreconciliablemente opuestas; el pensamiento no podía ser limitado por la extensión, ni la extensión por el pensamiento. Así pues, aceptó las dos como atributos de Dios, de un ser indivisible, pero no se atrevió a explicar la una por la otra. Tuvo así que suponer un tercer ser bajo el cual estaban contenidas, y le llamó *Poder*. Si hubiera desarrollado este concepto de *poder* como el concepto de materia, entonces habría llegado necesariamente, y como consecuencia de su propio sistema, al concepto de las fuerzas que precisamente actúan tanto en la materia
- 87 como en los órganos del pensar y, por consiguiente, en aquel

concepto habría considerado poder y pensamiento como *fuerzas*, esto es, como una única cosa. Incluso el pensamiento es poder, y en verdad el poder absolutamente infinito, el más perfecto, precisamente porque es todo y tiene todo lo que pertenece al poder infinito, fundado en sí mismo.

»No sería por tanto Lessing quien se habría quedado a mitad de camino respecto de Spinoza, sino *éste respecto de sí mismo*».¹²⁴

Pero ¿es cierto que Spinoza ha permanecido a mitad de camino de Spinoza? ¿Hemos de concluir, por lo tanto, que no se ha desmarañado completamente el ovillo de las ideas spinozistas?

Espero que Herder mismo llegue a demostrar lo contrario.

La proposición de la que Spinoza extrae la conclusión de que Dios, o la *natura naturans*, puede tener un entendimiento sin voluntad, sea finito o infinito —lo que también hay que señalarlo—, es ésta:

Pensamientos *efectivos*, conciencia *expresa*, *entendimiento* son una cierta forma y manera determinada, una modificación (*modificatione modificatum*) del pensar absoluto. El pensar absoluto mismo *inmodificado* (*infinita cogitationis essentia*) es producido *inmediatamente* por la sustancia; pero todas las demás maneras diversas de pensar, sólo *mediatamente*. Esto quiere decir que ellas pueden resultar *inmediatamente* sólo de seres finitos, y tienen que adscribirse a la naturaleza *creada* y en modo alguno a la *increada*.

Sin embargo, Herder, en el mismo pasaje donde acusa a Lessing y Spinoza de haberse quedado a mitad de camino (p. 139), dice: «La existencia es más excelente que cualquiera de sus efectos; sólo hay un disfrute que no sólo supera los conceptos particulares, sino que es incomensurable con ellos: *pues la capacidad de representar es sólo una de las fuerzas*, a las que muchas otras *obedecen*».

Si Lessing contestara a esto: «Amigo mío, tú no has desliado totalmente la madeja de las ideas spinozianas, pues de otra manera habrías visto que tu capacidad de representación de Dios no puede ser una fuerza directora, pues es sólo una de sus fuerzas y surge con las demás a partir de un *fun-*

damento originario de la realidad efectiva. Según la coherencia de tus propios conceptos, tal y como los has presentado, la capacidad de representación no es otra cosa que conciencia, conciencia "de esto que todo concepto supone ya, del ser o de lo ente" (Dios, pp. 138-139), conciencia de esto que determina sus leyes para todo, incluso para el pensar, de lo que no se puede determinar por el pensar, y que, por consiguiente, es imposible que pueda ser superado por el pensar. ¿Y qué dices del poder ciego? ¿Otorga el pensar ojos a tu Dios? ¿Y de dónde les viene a estos ojos aquella luz sin la que el ojo interior estaría también ciego? Te ríes de las expresiones antropomórficas de Leibniz; no quieres que se le adscriban a Dios planes preestablecidos, intenciones; enseñas una necesidad que no es introducida por la sabiduría sino por la naturaleza (*ibidem*, p. 102), y hablas entonces de nuevo de un poder que sólo por los pensamientos obtiene sus preceptos de orden, regularidad y armonía (*ibidem*), por pensamientos por los que la naturaleza tiene que ser pensada y que "son el poder infinito absolutamente perfecto, porque el pensar es todo y tiene todo lo que pertenecer al poder infinito y fundado en sí mismo" (*ibidem*, p. 103). No comprendo nada, en verdad. Pues, cuál es la idea fundamental del spinozismo, sino ésta: que Dios es el ser extenso mismo, el ser pensante mismo, el ser vivo y activo, y por esto no se le puede adscribir inmediatamente ni pensamiento ni movimientos corporales, ni conciencia expresa, ni figura o color. Por eso, si quieres hablar del disfrute del ser supremo, tendrías no sólo que elevar este disfrute por encima de todo concepto, sino situarlo resueltamente fuera de todo concepto. Mi agudo Mendelssohn tenía razón al llamar a esto un salto por encima de sí mismo. Sería un salto mortale con el que contestaría a otro salto mortal en el mismo sitio, y con el que me quedaría de nuevo de pie frente al hombre con quien conversaba».

No puedo imaginar de una manera filosófica efectiva y concreta lo que Herder podría contestar a Lessing. Por lo general se ha juzgado que, en el diálogo *Dios*, este hombre profundo salva de la acusación de ateísmo no a la doctrina

de Spinoza, sino una distinta que Spinoza *habría debido tener*. Pero, entonces, la síntesis del Dios herderiano y la explicación del Dios de Spinoza tendrían que ser, por lo menos, una síntesis y explicación posible, cosa que no me parece viable. Pues niego que pueda haber un sistema intermedio –comprensible para nosotros, los demás– entre el sistema de las causas finales y el sistema de las causas meramente agentes. Entendimiento y voluntad, si no son lo primero y supremo, si no son *uno y todo*, sólo son fuerzas subordinadas y pertenecen a la naturaleza *creada*, no a la *creadora*. Son los engranajes, no las fuerzas elásticas mismas; engranajes que pueden ser considerados por separado y cuyo mecanismo puede ser investigado.¹²⁵

Pero comprendo por *mecanismo* aquel encadenamiento de causas agentes que, *eo ipso*, es un encadenamiento *necesario*, de la misma manera que un encadenamiento necesario es, en tanto que tal y *eo ipso*, uno *mecánico* (véase Apéndice VII).

Acepto que representación y deseo *acompañan* a un encadenamiento meramente mecánico en el que, con el que y por el que *pueden* existir. Así, aquella reunificación de las fuerzas, aquel resultado armónico, produciría un fenómeno cuya representación llevaría consigo el concepto de una actuación según fines, de un arte, sabiduría, bondad, etc.¹²⁶

Pero un encadenamiento no mecánico se produce según intenciones y fines propuestos. No excluye causas agentes y, por consiguiente, ni mecanismo ni necesidad; pero tiene, como distinción esencial, que a ellas precede *en tanto que concepto* el resultado del mecanismo, que la conexión mecánica es dada a través del concepto y no, como en otros casos, el concepto a través del mecanismo. Este sistema se llama de las causas finales o de la libertad racional. Aquél es el sistema de las meras causas agentes o de la necesidad natural. No es posible un tercero, si no se quieren suponer dos seres supremos.¹²⁹

129. Jacobi retrocede naturalmente ante la idea básica del gnosticismo, según la cual el Dios creador y el Dios salvador serían dioses diferentes. Esta idea volverá a aparecer en el Apéndice VII, y la considerará incompatible con la mentalidad de la época.

Como conclusión, todavía algunas palabras sobre la carencia de fundamento de la referencia que encontró Herder acerca de la definición cartesiana de extensión, de la cual nunca se pudo liberar Spinoza. Herder llama a esta referencia (p. 148) una hazaña histórica, y se refirió a las *Morgensstunden* de Mendelssohn. Por mi parte, me quiero referir por el contrario sólo a un escritor joven, apenas conocido, que ha iluminado esta hazaña, si no todo lo que se podía, sí de una manera suficiente. Véase Heydenreich, *Natur und Gott nach Spinoza*, pp. 215-224.¹²⁰ Fuera de este hombre espléndido, nadie, que yo sepa, se ha atrevido a atacar las afirmaciones incomprensibles de Mendelssohn y Herder, sino que, por lo general, se han aceptado con universal aplauso. Leibniz, se dice, ha superado la objeción en tanto que ha eliminado la definición vacía de extensión y la incómoda forma de representación asociada a ella. Esto es cierto sólo respecto a Descartes, y resulta fundado bajo la condición de que Leibniz buscara superar el dualismo, *propio*,¹²⁷ pero en modo alguno respecto a Spinoza, pues también éste luchó contra el dualismo, y su ser extenso e inmodificado no es por nada más *vacío* que el ser simple e *inmodificado* de Leibniz. Se encontrará en los dos tratados que siguen inmediatamente una explicación más detallada de estos objetos.

120. La referencia completa es Karl Heinrich Heydenreich, *Natur und Gott nach Spinoza*, Leipzig, J.G. Müller, 1789. La tesis fundamental del libro es que «la finalidad central de Spinoza no era descubrir las leyes universales de la naturaleza, o desvelar la esencia interna de los cuerpos o de los espíritus, sino sobre todo explicar la génesis de las cosas respecto al Creador, la relación de las creaturas con su autor» (p. 102). Como puede verse, el punto de vista era muy cercano al de Jacobi.

APÉNDICE VI

97

Página 96: «No le dejaré en paz hasta que usted ponga en claro este paralelismo».

La pregunta: ¿hasta qué punto la armonía preestablecida leibniziana es una y la misma cosa que la afirmación de Spinoza de que la extensión y el pensar no se pueden alterar recíprocamente y constituyen conjuntamente uno y el mismo ser?, ya la he tocado en el *Diálogo sobre idealismo y realismo*, y también he prometido continuar con esta materia. Ésta es la ocasión.

Dije en aquel diálogo: las formas sustanciales o —por utilizar la expresión más conveniente y la verdaderamente propia— el principio de individuación de nuestro Leibniz constituye un punto de diferencia decisivo. Realmente, este punto es tan importante que, justo por él, los dos sistemas se contraponen.

Cuando Leibniz presentó por primera vez públicamente su *Nuevo sistema*, en el año 1695, relató los diferentes cambios que había sufrido su forma de pensar hasta aquel momento. Esta narración se encuentra expresamente repetida en los *Nuevos ensayos*, y concluye con las siguientes palabras: «Había ido demasiado lejos y había comenzado a inclinarme hacia el lado de los spinozistas, que adscriben a Dios sólo un Poder infinito y le niegan sabiduría y otras perfecciones, con lo que se separan de la doctrina de las causas finales y lo derivan todo de la necesidad ciega. De esto me salvó el sistema de la armonía, y desde este momento me puso por nombre Teófilo».¹²⁸

98

De igual manera, Bourguet creyó descubrir, precisamente en este nuevo sistema, que Leibniz contraponía a Spinoza, la impronta o, mejor, el espíritu del spinozismo. Leibniz contestó: «No veo cómo quiere usted sacar de aquí el spinozismo. Por el contrario, éste queda destruido por las mónadas.

99

100 Pues, en efecto, tantas mónadas, tantas sustancias efectivas e indestructibles, en cierto modo *espejos* vivos del universo, o mundos concentrados existentes; por el contrario, según Spinoza, sólo puede haber *una única* sustancia. Si no hubiera mónadas, entonces Spinoza tendría razón y todo sería transitorio excepto Dios, y las cosas desaparecerían como propiedades contingentes o modificaciones carentes de la sustancialidad, de un fundamento propio de su existencia, que se da a través de las mónadas». ¹²⁹

101 ¡Completamente cierto! El spinozismo sólo puede ser atacado con éxito desde la cuestión de sus *individuaciones*, para lo cual tenemos que hacer entrar en juego las mónadas leibnizianas o la *acatalepsia* eleática.

Spinoza partió del concepto de una cosa necesaria y del principio de que ni el *devenir* ni el *ser* pueden haber comenzado o llegado a ser. Movimiento y reposo son, por consiguiente, modos eternos de su sustancia corporal y las causas permanentemente activas de las diversas configuraciones, que siempre se desarrollan las unas a partir de las otras, sin que la causa agente misma cambie lo más mínimo. Consiguientemente, en su sistema, los individuos o cosas particulares son en tan escasa medida como la divinidad misma, que produce lo infinito a partir de lo infinito de una manera absolutamente necesaria. Pero no hay ninguna justificación de la interna posibilidad de tales cosas individuales en el continuo absoluto de la sustancia única; ni tampoco hay ninguna justificación de su particularidad, de su efecto recíproco, de su comunidad y del milagroso *bello omnium contra omnes*, existente a causa de una individualidad transitoria en el único infinito, que devora toda unidad.

102 Leibniz exigió esta justificación, pero no inmediata ni exclusivamente a Spinoza; la exigió a todas las sectas filosóficas dominantes por aquel entonces, cartesianos, gassendianos, etcétera, a todos los sabios que en general consideraban posible algo unificado sin una unidad *interna*, cosas individuales sin vínculo indisoluble, comunidad de ser sin un principio de armonía *a priori*, movimiento sin fuerza propia, vida sin espíritu.

Es notable que el primer escrito leibniziano, su disertación mantenida contra Thomasius en el año 1663, ya estuviera dirigida a este tema y tratara del principio de los individuos.^{*130}

Él mismo nos contó, en su *Specimine dynamico*, de qué manera había iniciado, siendo joven, las consideraciones cuya continuación debía tener como resultado la doctrina de las mónadas.^{*131} Esta doctrina de las sustancias efectivas y simples, como fuerzas propiamente dichas, la introdujo en el año 1694 en el pequeño escrito *De la reforma de la filosofía primera y de la noción de sustancia* [*De primae philosophiae emendatione et de notione substantiae*],^{*132} y la aclaró en su *Specimen dynamicus*, donde mostró expresamente que extensión e impenetrabilidad no pueden constituir conjuntamente ninguna sustancia, en tanto que ambas presuponen la fuerza que las ha de producir y posibilitar. Refiero al lector a este ensayo sumamente notable, así como al importante escrito *Pro dinamicis suis confirmandis illustrisque*, inscrito en las *Actii eruditorum* del año 1679.^{*133}

Una exposición más reciente, aunque no pública, de esta doctrina y de su *aplicación completa*, la tenemos ahora en un escrito privado al célebre Arnauld de Venecia, de 5 de marzo de 1690. Aquí se explica Leibniz como sigue:

«El cuerpo es un agregado de sustancias, pero propiamente hablando no es sustancia. De ahí se sigue que en los cuerpos por todos sitios se encuentran sustancias indivisibles, improducibles e incorruptibles, que tienen algo de parecido al alma; que todas estas sustancias están reunidas, y lo estarán siempre, con sus cuerpos orgánicos, capaces de diferentes transformaciones; que una cualquiera de estas sustancias contiene en su naturaleza la ley de la serie continua de sus acciones —*legem continuationis seriei suarum operationum*—, con todo lo que es pasado y futuro respecto de ella; que es el principio de todas sus acciones, excluida su dependencia de Dios; que cualquier sustancia se representa todo el universo, pero unas más claramente que otras, especialmente respecto de ciertas cosas y según ciertas situaciones; que la reunión del alma con el cuerpo e, incluso, el efec-

to de una sustancia sobre otras, consiste meramente en armonía perfecta y recíproca expresamente establecida en el orden de la primera creación, por la cual cualquier sustancia, de una manera apropiada a sus leyes, complace las exigencias de las otras, y de esta manera las acciones de la una son consecuencias y concomitancias de las acciones o cambios de las otras». ¹³⁴

Así expone Leibniz su doctrina de las mónadas y de la armonía preestablecida, inseparablemente vinculada con ella como una *consecuencia*, y así la ha mantenido sin la menor variación hasta el fin de su vida.

Si se toma la armonía preestablecida como una hipótesis compatible con el modo de representación vigente en su época, si se quiere considerar como una doctrina que sólo mejora los sistemas de su tiempo, pero que en modo alguno los destruye, entonces no merece el nombre de descubrimiento, y Leibniz nunca se habría hecho pasar por un descubridor. Pero escuchemos al autor sobre este asunto:

«Los filósofos escolásticos creían en un influjo físico recíproco entre el cuerpo y el alma; pero desde entonces se ha examinado con más rigor que el pensar y la extensión corporal no tienen ninguna vinculación entre sí, sino que ambos son distintos *toto genere*; desde entonces se ha reconocido por los modernos que no existe ninguna comunicación física entre cuerpo y alma, aunque siempre permanezca la comunicación metafísica, por efecto de la cual el alma y el cuerpo constituyen uno y el mismo sujeto o lo que se llama persona» (*Teodicea*, 59).

Con esto, Leibniz denunció el error que inició Descartes, puesto que se esforzó en independizar el alma de cualquier participación en los movimientos del cuerpo; observó lo próximo que estaba este sabio de la doctrina de la armonía preestablecida y hasta qué punto tenía que haber llegado a ella, si hubiera conocido las leyes generales del movimiento y de su dirección, descubiertas algo más tarde por Huygens y Leibniz. ¹³⁵

Pero el imperfecto *Systema assistentiae* no sobrevivió a su creador. Los más conocidos discípulos de Descartes, Maig-

nan, Malebranche, Spinoza, Cordemoy, Lami, de la Forge y otros, que se habían volcado con dedicación al sistema, en tanto que lo consideraban evidente, en modo alguno y bajo ninguna condición hicieron posible que extensión y pensar se transformaran y determinaran recíprocamente. Demostraron también con rigor, y en parte *more geometrico*, que una propiedad o accidente no puede traspasarse de una sustancia a otra, en tanto que pueda existir por sí. Con mucho ingenio, de los principios de su maestro extrajeron otras consecuencias en parte verdaderas. Así se originó el *sistema de las causas ocasionales* aproximadamente al mismo tiempo que el *spinozismo*. 109

En relación con estos últimos dos sistemas, tengo que recordar que nuestro Leibniz —que acusa al spinozismo de exagerar el cartesianismo¹³⁶ y al ocasionalismo de coincidir con el spinozismo—¹³⁷ es tan cercano a los principios de Descartes, cuya doctrina llamó repetidas veces la antecámara de la verdad,¹³⁸ que ambos podrían haber llegado perfectamente al sistema de la armonía preestablecida sin Malebranche ni Spinoza. 110

Quizás por ello, cuando en 1695 entró en Francia con su doctrina, *justificada en parte* como hipótesis *in gratiam Cartesianorum*, los defensores del ocasionalismo le acusaron de imitar burdamente su propio sistema. Leibniz concedió la *semejanza* y se sirvió de ella para devolver las acusaciones a sus adversarios.¹³⁹ Lo indiscutiblemente propio consistía en que su armonía en modo alguno relacionaba dos *sustancias toto genere* diferentes, sino que era la eliminación del dualismo. Esto en modo alguno lo distinguieron [sus críticos], quizás porque Leibniz siempre mantuvo una apariencia de dualismo, a pesar de partir *sin excepción* de las unidades vivas como únicas sustancias.¹⁴⁰ 111 112

La necesidad de una hipótesis para explicar la concordancia recíproca existente entre los cambios de la sustancia extensa y la pensante, Spinoza ya la eliminó antes que Leibniz, y en verdad de una manera perfecta, en tanto que supuso en general sólo una sustancia. *Ambas filosofías consideraron alma y cuerpo como «unum per se», que podría ser* 113

*dividido en verdad en la representación, pero de ninguna manera en la realidad efectiva.*¹⁴¹ La cosa merece una consideración más precisa.

- 114 Spinoza eliminó pronto el concepto cartesiano de extensión, según el cual ésta no es algo diferente del espacio, sino algo completamente pasivo, algo meramente geométrico,¹⁴² y puso como fundamento de ella una fuerza siempre móvil y un ser efectivo mediante los cuales ella existiría como un atributo de la naturaleza divina.¹⁴³ Fuerza en general es, según él, la *esencia viva de Dios mismo*. Ella se manifiesta en lo corporal como *movimiento*, en lo pensante como *deseo*.¹⁴⁴
- 115 La vida de las cosas particulares es la fuerza por la cual éstas se mantienen en su ser y existencia efectiva.¹⁴⁵ Así, cada cosa particular tiene su propia fuerza viva distinta.¹⁴⁶ Pero como cada cosa particular presupone todas las demás cosas particulares, como su naturaleza y propiedades están completamente determinadas por su conexión con todas las demás,¹⁴⁷ entonces esta conexión misma tiene que buscarse en el decreto de Dios por el que fue determinada.¹⁴⁸

- Éstos son sólo unos pocos rasgos característicos centrales. Para encontrar la semejanza entre ambas doctrinas en relación con estos puntos, tan grande, tan general y tan radical
- 116 como en realidad es, se tiene que perseguir a ambos filósofos en la exposición de sus formas de pensar. Pero, entonces, esta semejanza llegaría a ser tan llamativa que difícilmente podría surgir el propósito de demostrarla mediante enojosas comparaciones.

Aquí tengo que recordar algunas objeciones bastantes ásperas que ha hecho el autor de *Naturaleza y Dios según Spinoza* [*Natur und Gott nach Spinoza*] al difunto Mendelssohn contra la afirmación de que Leibniz tomó prestada de Spinoza la armonía preestablecida. Heydenreich supone que Mendelssohn debía este descubrimiento a Joachim Lange,¹²¹

121. Se trata de la obra de Joachim Lange, *Modesta disquisitio novi philosophia systematis de Deo, mundo et homine et praesertim de harmonia praestabilita*, Halle, 1723. Como se puede suponer, la voluntad de Lange era desprestigar a Leibniz vinculándolo a Spinoza.

cuya deducción completa reposa sobre un conocimiento superficial del sistema spinoziano, por lo que no hay que envidiar a nadie que se enriqueciera con ella. Dado que Mendelssohn se interesaba tanto por la filosofía wolffiana, creo que resulta probable que hubiera consultado el libro de Lange contra Wolff. Pero pensaría por mi parte que es aún más probable que haya leído directamente a Wolff¹²² y hubiera encontrado en él dicha tesis con anterioridad a la comparación de Lange.

Pero ¿cómo se llega entonces a que de la refutación de Wolff, tan estrictamente demostrativa, se pueda derivar precisamente —como dice el señor Heydenreich— algo así como agua del fuego, la armonía Leibniz desde Spinoza? ¿Cómo es posible que tuviera tan poca influencia sobre Mendelssohn, que apreciaba sinceramente a Wolff y ciertamente no pertenecía a los genios que hacían ascos de este gran pensador? La razón se encuentra en el diálogo mismo: «Ahora comprendo —hace decir Mendelssohn a su Filopón— por qué Wolff ha aceptado la armonía preestablecida tal y como ha sido defendida por Leibniz contra Bayle. Puesto que aquí no se atrevió a determinar en qué consiste propiamente la fuerza de las cosas simples, no podía tener por resuelto el problema de si todas las cosas simples tendrían representaciones y si desde estas representaciones se podría explicar la extensión y las fuerzas de movimiento de lo compuesto».¹⁴⁹

Si no concuerdo con estos juicios de Mendelssohn ni en relación con Leibniz, sobre lo que ya he dicho algo abajo en la nota, ni en relación con Wolff, entonces tengo razones de sobra para comprender el doble o el triple por qué no pudo impresionar a Mendelssohn que el acusador Lange fuese despachado por el perseguido Wolff con un «Leib-

122. En efecto, Wolff contestó a Lange en un escrito del mismo año 1723, titulado *De differentia nexus sapientis et fatalis necessitatis, nec non systematis harmonia praestabilitae et hypothesisium Spinozae luculenta commentatio, in qua simul genuina Dei existentiam demonstrandi ratio expeditur et multa religionis naturalis capita illustrantur.*

niz enseñó que mente y cuerpo son dos sustancias diversas entre sí de forma real, siendo pensamiento y extensión los atributos de sustancias diversas». ¹²³ Muy lejos de que el agudo Wolff hubiera interpretado mal a Leibniz, sus escritos sistemáticos muestran, antes bien y en general, que lo captó correctamente, y que incluso lo comprendía perfectamente cuando no quería hacer suya la doctrina leibniziana en cuestión. ¹⁵⁰

Inmediatamente después de su resumen de Wolff, el Jenófanes del diálogo de Heydenreich se extrañaba además de que tampoco se hubiera dicho que la monadología de Leibniz estuviera tomada de Spinoza. Adujo un pasaje de Spinoza que, según él, podría haber dado ocasión a ello y observó que este pasaje importante parecía haber sido completamente olvidado. ¹⁵¹

Yo no creo que haya sido olvidado, ya que lo he puesto en labios de Spinoza literalmente en la *Carta a Hemsterhuis*, ¹⁵² e incluso me referí expresamente a este escolio en la carta a Mendelssohn del 21 de abril de 1785. ¹⁵³ Nadie que sepa qué se entiende por mónada querrá encontrar la doctrina de las mónadas en Spinoza. Sabemos exactamente ¹²³ cómo se ha desarrollado este concepto en Leibniz, para tener dudas acerca de su genealogía. Por el contrario, tampoco se puede ni se debe negar que hay una gran *analogía* entre las formas de Leibniz y Spinoza acerca de cómo se distinguen unas cosas particulares de otras, la manera de conectarse y determinarse recíprocamente a la existencia, al actuar y al padecer, a cambiar o mantener su situación y propiedades, en la libertad respecto de los deseos más inmediatos y propios, respecto del *conatus* inmanente de cualquier naturaleza particular, y en la esclavitud que reposa sobre las exigencias, en cierta forma sobre casi los decretos del todo, sobre su armonía preestablecida.

Yo no tengo ninguna opinión, ni la busco, sobre el pro-

123. Traduzco el texto latino original, que dice: «Leibnitis docet, mentem et corpus esse duas substantias a se invicem realiter diversas, cogitationem et extensionem esse attributa diversarum substantiarum».

blema de hasta qué punto Leibniz era deudor de Spinoza. Pero suponiendo que Leibniz haya tomado realmente mucho de Spinoza, nadie que conozca hasta qué punto este hombre era universal e intensamente aborrecido puede reprochar a Leibniz que no se refiera nunca a la desacreditada doctrina de este sabio. Por lo demás, se sabe que era muy propio de Leibniz apoyarse en el pensamiento de sus antecesores y destacar cualquier semejanza entre los conceptos de los demás filósofos y los suyos propios. «La verdad —dice— está más universalmente extendida de lo que se cree; pero a menudo está camuflada, más a menudo velada y a veces debilitada, mutilada y corrompida por añadidos. Cuando se la observa tal y como se encontraba entre los antiguos o, para hablar con más corrección, entre nuestros antecesores, se puede llegar a extraer el oro de la ganga, el diamante de la tierra, la luz de las tinieblas y producir así realmente una cierta filosofía perenne.»¹⁵⁴ Estos pensamientos y deseos se encuentran repetidos por doquier en sus escritos. Uno de los pasajes más hermosos e instructivos de esta clase cierra su primera contestación a Bayle y puede servir también de conclusión a este tratado, pues viene bien en más de un sentido.

124

125

La consideración de aquel sistema muestra que cuanto más profundamente se prueba el fundamento de las cosas, tantas más verdades se descubren en la doctrina de la mayoría de las sectas filosóficas. La falta de realidad sustancial en los objetos sensibles según la afirmación de los escépticos; las armonías o los números, arquetipos, ideas y conceptos a los que reducen todo pitagóricos y platónicos; el uno y el todo sin spinozismo de Parménides y Plotino; la conexión de las cosas según los estoicos, unificable con la espontaneidad de otras escuelas; la filosofía vital de los cabalistas y herméticos, que aceptan la sensación por todas partes; las formas y entelequias de Aristóteles y los escolásticos, junto con la explicación mecánica de todos los fenómenos particulares según Demócrito o los modernos, todo esto se encuentra reunido en un punto focal de la perspectiva que muestra, precisamente, la regularidad y la concor-

126 dancia de todas las partes del objeto, que aparecería confusa desde cualquier otro punto de vista. Lo que ha fallado hasta ahora ha sido el espíritu de secta. Éste ha acabado limitándose a sí mismo, en tanto que se ha ocultado todo lo que enseñaban los demás.”¹⁵⁵

APÉNDICE VII

127

También me he referido a menudo en este libro al presente tratado. Los tres pasajes siguientes son el texto apropiado para ello:

Página 103: «El Dios de Spinoza es el puro principio de la realidad efectiva en todo lo real, del ser en toda existencia, sin individualidad y absolutamente infinito. La unidad de este Dios se basa en la identidad de lo indiscernible¹⁵⁶ y no excluye, por tanto, una clase de pluralidad».

Página 223: «Todo método de demostración conduce al fatalismo».

Página 99: «Lessing mantenía que “quería atenerse a todo de la forma más natural”; y yo, que no puede haber ninguna filosofía natural acerca de lo sobrenatural, y que, sin embargo, ambos —lo sobrenatural y lo natural— eran manifiestamente existentes».

128

Antes de Spinoza, ya se habían servido los escolásticos del principio de lo indiferente, ya fuera para hacer coherente la doctrina de la unidad de la esencia divina con la de las tres personas de la divinidad, ya para demostrar en general que sólo puede ser un Dios. Incluso encontramos entre los escolásticos, y concretamente en el *Magister sententiarum*, el concepto de un ser universal común a todas las cosas particulares, de una sustancia en la que participa de cierta forma el conjunto innumerable de lo particular y al que corresponde por ello la *omnipresencia*. Se puede perseguir este concepto hasta Aristóteles, y más allá aún, hasta la filosofía más antigua.¹⁵⁷

Al hombre en general le fue encomendado, a través de sus necesidades más tempranas, investigar lo permanente en lo inconstante de la naturaleza que le rodeaba y se le imponía. Este investigar tenía que conducirle y llevarle, tanto en lo físico como en lo ético, a una serie inabarcable de desarrollos.

129

Apenas conocía un punto de vista más interesante que éste para considerar desde él los diferentes sistemas filosóficos de la humanidad. Aquí sólo me está permitido echar un vistazo a los últimos resultados y, en concreto, meramente en relación con la razón especulativa.

Una vez que se convocaron todos los sentidos para comparar entre sí cada uno de los testimonios particulares de las cosas, para examinarlos en común ante el objeto mismo según aquellos testimonios, el objeto no quiso presentarse, y ni siquiera se tuvo el valor de proceder contra él *in contumaciam*. Así que no quedó mas remedio que aceptar esto: que sólo correspondía al objeto mismo, que sólo era verdadera-
130 deramente objetivo y permanente, aquello que de él se daba a conocer en todos los sentidos, tanto a unos como a otros, de la misma manera; en breve, lo que se presentaba de él al *sentido común* en su significado más amplio, como alfa y omega de todas las percepciones.

El entendimiento humano, purificado de esta forma de las *cualidades ocultas* respecto de todo lo correspondiente a los fenómenos, conservó los siguientes conceptos: existencia y coexistencia, acción y reacción, espacio y movimiento, conciencia y pensar.

Hasta qué punto se tenía que contentar con esto la naturaleza especulativa del hombre, una vez que todo esto fuese firmemente establecido, puede considerarlo cualquiera que esté en situación de reflexionar concienzudamente sobre las capacidades humanas de conocimiento. Considérese lo siguiente.

El principio de todo conocimiento es la existencia viva y toda existencia viva procede de sí misma; es progresiva y productiva. El agitarse de un gusano, su pesadez y su repugnancia no pueden surgir sin una imaginación que enla-
131 ce según las leyes de su principio vital y que produce la representación de su estado. Ahora bien, cuanto más diversa es la existencia sentida, que produce un ser de esta forma, tanto *más vivo* es tal ser. Pero la vida producida en el momento presente no puede fenecer a su vez en el presente y, por eso, tiene que poder *conservar* también la esencia pro-

ductora. Entre los medios que mantienen la vida —aquella vida que se disfruta a sí misma y que es la única que merece el nombre de vida—, no conocemos ninguno que se demuestre más poderoso que el lenguaje. La estrecha vinculación entre razón y lenguaje la conoce cualquiera, de tal manera que no tenemos concepto de una vida más elevada que aquella que subsiste mediante la razón.¹⁵⁸ La percepción más perfecta y la conexión más plural produce, en algunos seres, la necesidad de la abstracción y el lenguaje. Surge así un mundo racional en el que signos y palabras ocupan el lugar de las sustancias y fuerzas. Nos apropiamos del universo en tanto que lo desgarramos y reconstruimos uno idóneo a nuestras facultades, un mundo de *imágenes*, *ideas* y *palabras* completamente parecido al efectivo. Lo que producimos de esta manera lo comprendemos perfectamente en tanto que es nuestra creación; lo que no se puede crear así no lo comprendemos. Nuestro propio entendimiento filosófico no va más allá de su propio producir. Mas todo comprender sucede mediante el proceso de *poner* distinciones y de nuevo *suprimirlas* e, incluso, la razón humana supremamente cultivada no es capaz *explicite* de ninguna otra operación diferente de ésta, a la que todas las demás se pueden reducir. Percibir, diferenciar, reconocer y concebir *en proporciones crecientes*: esto constituye la riqueza completa de nuestras capacidades intelectuales.

132

Repito: ¡cómo tenía que encontrarse satisfecha la naturaleza especulativa del hombre, una vez que ganase la perspectiva de reconducir las diversidades infinitas de la *cualidad* a algunas propiedades determinadas de la *cantidad*! ¡A la fortuna de esta empresa debe la ciencia natural su maravilloso progreso! Leucipo y Demócrito abrieron el camino. Su doctrina desapareció en los tiempos oscuros del universal dominio escolástico, pero entró de nuevo en escena mucho más brillantemente en el alborar del siglo XVII. Sobre ella edificó Descartes su nuevo sistema.

133

Dos dificultades presionaron desde tiempo atrás a los atomistas o filósofos mecanicistas: primero, la imposibili-

dad de deducir las propiedades del ser pensante desde las propiedades de ser corporal, esto es, desde la impenetrabilidad, figura, situación, cantidad y movimiento; segundo, producir una cosa *natural* a partir del movimiento mismo y de sus modos.

Descartes mismo no solucionó estas dos dificultades, con lo que se hicieron mucho más notables.¹⁵⁹

134 Entonces apareció Spinoza con su *εν κᾶν πᾶν* e intentó la reconciliación de los dos problemas,¹⁶⁰ cuya reunificación había puesto en tan grandes apuros a los filósofos que le habían antecedido, reconduciéndola a un único principio, a saber: *materia sin forma y forma sin materia son cosas igualmente impensables; su reunificación tiene que ser por consiguiente esencial y necesaria*. Si se tiene que pensar la sustancia, que sólo puede ser una única, como lo absolutamente primero, entonces tiene que pensarse también previamente su forma esencial, esto es, su forma y manera de ser. Desde esta primera materia, y desde su forma, surgen inmediatamente las cosas particulares con sus conceptos, de una manera natural, esto es, *necesaria y mecánica*.

135 Esta forma de representación tiene la ventaja y la bondad de que con ella no se necesita el concepto baldío y absurdo de un caos que tiene que ordenarse ante todo a sí mismo. Realmente es muy notable que no sólo una gran cantidad de los filósofos antiguos, sino muchos pensadores profundos y agudos de nuestro tiempo, hayan podido conciliar el concepto de un caos, o, lo que es lo mismo, de un sistema del mundo que evoluciona sólo paulatinamente, con el concepto de un principio natural necesario y meramente mecánico, activo desde toda la eternidad. Pues sólo se requiere reflexionar un poco para apreciar que ambos conceptos se destruyen recíprocamente. Spinoza no cayó en este error, desde luego; pero lo que él propiamente tenía que llevar a cabo, a saber, *una explicación natural de la existencia de las cosas finitas y sucesivas*, no podía alcanzarse en su sistema, como en cualquiera de los demás. Él también tenía que aceptar una serie infinita de cosas particulares que llegaban a la realidad efectiva unas tras otras; por consiguiente, también te-

nía que aceptar un *tiempo eterno*, una infinitud infinita. Intentó superar lo absurdo de esta afirmación mediante imágenes de la matemática, y aseguró que meramente dependía de nuestra imaginación el que nos representásemos como un tiempo eterno la serie infinita de cosas particulares sucesivas que se originan objetiva y realmente unas de las otras. Pero creo que era más bien Spinoza el que se dejaba engañar aquí por su imaginación, pues la secuencia que se representa en figuras matemáticas no es objetiva ni efectiva, sino subjetiva y meramente ideal, y ni siquiera puede existir idealmente si no tiene como fundamento una sucesión efectiva en el sujeto que la produce en el pensar, y por medio de lo cual se transformaría lo estable en algo fluido. Ciertas distinciones y reunificaciones de lo subjetivo y lo objetivo, y la confusión de sus relaciones recíprocas de causa y efecto, para eliminar, según la necesidad, en una u otra parte lo que impedía la realización del concepto apuntado, han producido aquí la ilusión en la que cayeron muchos filósofos de primer orden y en la que todavía hoy siguen cayendo.¹⁶¹

136

Deseo explicarme con más claridad.

137

De la proposición «ni el devenir, ni el ser o la sustancia pueden llegar a ser o surgir», Spinoza extrae la consecuencia correcta de que tiene que existir una infinita actividad eterna de la materia y un modo inmediato de la sustancia. Este modo eterno inmediato, que él creía encontrar expresado en las relaciones de movimiento y reposo de la *natura naturata*, era para él la forma universal, eterna e *inmutable* de las cosas particulares y de su cambio incesante. Si el *movimiento* no había comenzado nunca, entonces tampoco las *cosas particulares* podían tener comienzo. No sólo existían desde la eternidad según el origen, sino que, sin perjuicio de su sucesión, también existían todas *al mismo tiempo* según *conceptos racionales*, pues en los conceptos racionales no hay antes ni después, sino todo necesariamente al mismo tiempo, y la única secuencia que se puede pensar en ellos es la *dependencia*. Puesto que Spinoza ha elevado a concepto de razón los conceptos experimentales de movimiento, de cosas particulares, de generación y sucesión, por eso, al mis-

138

139

140

141

mo tiempo los vio *purificados* de todo lo empírico y entendió, con la más firme convicción, que todo tenía que ser considerado *secundum modum quo a rebus aeternitate fluit*, por lo que tuvo que valorar los conceptos de *tiempo*, *cantidad* y *número* como formas de representación unilaterales abstractas de este *modo* y, consiguientemente, como seres de la imaginación, de los que la razón no necesita tener noticia alguna, o que al menos tienen que ser reformulados y reconsiderados según lo verdadero (*vere consideratum*).¹⁶²

Los escolásticos también le abrieron el camino para estas afirmaciones. Muchos maestros de esta tradición, para apartarse del concepto impensable de una *creación en el tiempo*, de la que todo surge si se quiere dar un comienzo a la serie de los sucesos naturales, se refugiaron en el concepto de una creación desde la eternidad. De la misma manera que Spinoza, a partir del hecho de que las cosas se mueven
 142 y se transforman recíprocamente, concluyese que tenían que moverse y transformarse desde la eternidad, así, aquéllos, a partir de los hechos de una naturaleza creada, concluyeron que el creador inmutable de la misma tenía que haberla creado desde la eternidad.¹⁶³ Pero ellos tenían que superar una dificultad más que Spinoza, puesto que su Dios no era una mera *natura naturans*, sino un ser extramundano realmente distinto de la naturaleza, que realmente la había producido también según la sustancia. Estas dificultades no le impidieron a Leibniz coincidir con los escolásticos y declarar pensable una creación, incluso según la sustancia, que nunca hubiera comenzado.¹⁶⁴

143 Acerca de esto, no le han faltado seguidores y todavía
 144 hubo filósofos notables entre nosotros que mantienen como posible el concepto de una creación *efectiva* de las cosas efectivas sucesivas particulares desde la *eternidad*.

Esta ilusión, algo más difícil de destruir, se produce exactamente igual que aquella más fácil de Spinoza en la que
 145 mezcló el concepto de *causa* con el de *fundamento*; mediante esta confusión se le priva a aquél de su rasgo más propio y se le reduce en la especulación a un ser *meramente lógico*. En otro sitio he iluminado este proceder y creo haber de-

mostrado suficientemente que el concepto de causa, en tanto que se distingue del concepto de fundamento, es un *concepto de experiencia*, que debemos a la conciencia de nuestra causalidad y pasividad y que no se puede deducir ni diluir en el concepto meramente ideal de fundamento.

No es inadmisibles una reunificación de ambos, como sucede en el principio de razón suficiente; mas sólo si no se olvida nunca lo que subyace en particular a cada uno, y lo eleva a concepto *posible*. Así, el principio de razón dice: *todo lo dependiente, depende de algo*. El principio de causalidad: *todo lo que se produce tiene que ser producido por algo*. Con el fundamento y junto con la palabra «dependencia», se da ya el «de algo», de la misma forma que con la palabra «producido» se da ya también la palabra «por algo». Ambas son proposiciones idénticas y tienen por ello validez apodíctica.¹⁶⁵ Pero su reunificación tiene lugar mediante la proposición «todo lo condicionado tiene que tener una condición», que precisamente por ello es tan idéntica y tan universal y necesaria.

146

Si se olvida la diferencia esencial entre ambos conceptos y sobre lo que ella descansa, entonces está permitido substituir y aplicar el uno por el otro y dar lugar felizmente a que las cosas puedan nacer sin nacer, cambiar sin cambiar, y puedan ser anteriores y posteriores sin ser antes ni después.¹⁶⁶

Si *no* se olvida la diferencia esencial de ambos conceptos, entonces, en el caso del concepto de causa, por el cual se pone necesariamente el concepto de *una acción*, tenemos que asentarnos inevitablemente en el tiempo; pues una acción que no suceda en el tiempo es un absurdo. Incluso el idealismo, con todos sus refinamientos, no puede servir aquí de ninguna ayuda, y sólo puede producir un leve respiro.¹⁶⁷

147

Tras estas explicaciones, no parecerá por más tiempo extraño si afirmo que la existencia efectiva de unas cosas sucesivas, de unas cosas finitas individuales, que se producen y se destruyen recíprocamente en serie, el mundo existente, de *ninguna manera* es comprensible, esto es, explicable, de modo *natural*. Pues si quiero pensar esta serie como real-

mente infinita, entonces se levanta ante mí el concepto monstruoso de un *tiempo eterno*, obstáculo que no puede remover ninguna figura matemática. Si quiero otorgar a la serie un comienzo, me falta todo aquello de lo que podría derivarse tal comienzo. Si debe ser la voluntad de una inteligencia, entonces digo palabras sin sentido. Pues de la misma manera que no es más fácil explicar desde cualquiera de sus partes el surgimiento del concepto de una cosa todavía existente, esto es, el surgimiento de un ser orgánico previo a todo ser orgánico, que explicar el surgimiento del objeto mismo independientemente de cualquier concepto, así, la transformación de la inteligencia eterna existente en sí y por sí en una determinación de la voluntad de la misma *por la que ella comenzaría un tiempo*, es tan perfectamente incomprendible como un movimiento en la materia surgido por sí mismo.

Por consiguiente, llegamos a la misma incomprendibilidad por los dos caminos. Pero por mor de esta incomprendibilidad, la razón no tiene necesidad de caer en la desesperación, pues en cierto sentido esto viene impuesto por sus mismos conocimientos: la condición de *posibilidad de la existencia de un mundo sucesivo* cae fuera del ámbito de sus conceptos, a saber, fuera de la conexión de los seres condicionados, esto es, de la naturaleza. La razón, cuando investiga aquella condición, busca transformar lo sobrenatural o extranatural en lo natural, o lo *natural* en lo *sobrenatural*. En tanto que ella actúa fuera de su competencia, no puede aproximarse ni un paso a su meta, sino únicamente traer a la luz cada vez más condiciones de lo condicionado, leyes naturales y mecanismos.*¹⁶⁸

A pesar de ello, la razón no se deja desanimar y se mantiene en sus esperanzas, porque conoce realmente lo incondicionado *a su manera*, y progresa siempre en este conocimiento de una manera diversa. Su asunto en general consiste en establecer conexiones progresivas, y su asunto *especulativo* es la conexión según las leyes conocidas de la necesidad, esto es, de lo *idéntico*. Pues la razón no tiene concepto alguno de una necesidad diferente de este que la razón mis-

ma produce con ayuda de los análisis y síntesis necesarios en sus progresiones, mediante un mantener y un abandonar alternativo de notas, y presentado en proposiciones idénticas. La indeterminación esencial al lenguaje humano y a sus significados, y lo transformable de las figuras sensibles, permite a estas proposiciones ganar casi completamente la apariencia externa de que dicen algo más que el mero «algo es lo que es», algo más que un mero hecho percibido, observado, comparado, reconocido y vinculado con otros conceptos. Todo lo que la razón puede producir al analizar, conectar, juzgar, razonar y concebir, son meras cosas de la naturaleza, y a estas cosas pertenece la razón humana misma, como un ser limitado. Pero la naturaleza entera, el conjunto de todos los seres condicionados, no puede revelar al entendimiento del investigador más de lo que está contenido en ella; a saber: existencia diversa, cambios, juegos de formas, pero nunca un comienzo *efectivo*, nunca un principio *real* de una existencia *objetiva* cualquiera.

151

Pero ¿cómo llega la razón a emprender algo imposible, esto es, algo *irracional*? ¿Tiene la culpa la razón, o es sólo culpa del ser humano? ¿Está la razón en desacuerdo consigo misma o estamos nosotros en un malentendido respecto a la razón?

Para poder decidir esta pregunta que suena paradójica, tenemos que hacernos otra más paradójica todavía: ¿*tiene el hombre razón o la razón tiene al ser humano*?

152

Si se comprende por razón el alma del ser humano sólo en tanto que tiene conceptos evidentes, o es sólo entendimiento que juzga y concluye con estos conceptos, formando de nuevo otros conceptos e ideas, entonces la razón es una propiedad del hombre, que le proporciona continuamente herramientas de las que servirse. *Ella le pertenece.*

Pero si entiendo por razón el principio del conocimiento en general, entonces es el espíritu del que está constituido la naturaleza viva completa del ser humano; en este caso el hombre *existe* por ella y es sólo una forma que ella ha tomado.

Si considero el hombre total, sin dividirlo, encuentro que su conciencia está compuesta de dos representaciones ori-

ginarias: la de lo *incondicionado* y la de lo *condicionado*. Ambas están inseparablemente conectadas entre sí, de tal manera que la representación de lo condicionado supone
 153 la representación de lo incondicionado y sólo puede ser dada *con ella*.¹²⁴ De entrada, no necesitamos buscar lo incondicionado, sino que de su existencia misma tenemos una mayor certeza que de nuestra propia existencia *condicionada*.

Puesto que nuestra existencia condicionada reposa sobre una infinitud de *mediaciones*, se abre a nuestra investigación un campo inabarcable, que estamos obligados a trabajar para nuestra propia supervivencia física. Todas estas investigaciones tienen como objeto el descubrimiento de lo que *media* la existencia de las cosas. Aquellas cosas, de las que hemos comprendido su mediador, cuyo mecanismo hemos descubierto, podemos producirlas si aquel medio está en nuestras manos. Lo que podemos construir de esta manera, por lo menos en la representación, lo concebimos; lo que no podemos construir no lo concebimos.

Descubrir condiciones de lo incondicionado, *inventar* una posibilidad para lo absolutamente *necesario* y querer *construirlo*, y poder *concebirlo*, todo esto nos parece una empresa absurda. Y esto es precisamente lo que emprendemos cuando nos esforzamos en reducir la naturaleza a una existencia comprensible para nosotros, esto es, una existencia meramente natural y, con ello, iluminar el mecanismo del *principio* del mecanicismo. Pues si todo lo que debe existir y originarse de una manera comprensible para nosotros tiene que nacer y existir de una manera condicionada, entonces, y mientras vayamos concibiendo, siempre permaneceremos en una cadena de *condiciones condicionadas*. Donde cesa esta cadena, dejamos de concebir y entonces se suprime la conexión que llamamos *naturaleza*. El concepto de *posibilidad de la existencia de la naturaleza* sería, por consi-
 154

124. Éste será el principio especulativo de la nueva lógica de Fichte, lo que resulta especialmente notable en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*, Valencia, Natán, 1987.

guiente, el concepto de un *comienzo absoluto o del origen de la naturaleza*, sería el concepto de lo *incondicionado mismo* en tanto que condición incondicionada de la naturaleza, en modo alguno conectado con ella de manera natural, y que es para nosotros *inconectable*. Si debe ser posible un concepto de esto incondicionado y desconectado, y por tanto de lo extranatural, entonces tiene que dejar de ser incondicionado, tiene que recibir condiciones, y lo *absolutamente necesario* tiene que empezar por ser *posible*, para que así se deje *construir*.

155

Como consecuencia de todo lo precedente, lo incondicionado reside fuera de la naturaleza y de toda conexión *natural* con la misma; pero, al mismo tiempo, la naturaleza, que es el conjunto de lo condicionado, está fundada en lo incondicionado y consiguientemente conectada con él. Por eso lo incondicionado es llamado *sobrenatural* y no puede llamarse de otra manera. A partir de esto sobrenatural, lo natural, el universo, no puede producirse ni ser producido sino de una manera igualmente *sobrenatural*.

Y además: puesto que todo lo que reside fuera de la conexión de lo condicionado, de lo *naturalmente mediado*, también queda fuera de la esfera de conocimiento evidente, y no puede comprenderse por conceptos, entonces lo sobrenatural no puede ser aceptado sino de la manera en que nos es dado, a saber: como hecho.¹²⁵ ¡ÉL ES!

Esto sobrenatural, el *ser de todo ser*, todas las lenguas lo llaman DIOS.

156

El *Dios* del *universo* no puede ser meramente el arquitecto del universo; es su *creador*, y su fuerza *incondicionada* ha efectuado las cosas *incluso según la sustancia*. Si no hubiera efectuado las cosas según la sustancia, tendría que haber dos creadores y tendrían que entrar en contacto entre sí no se sabe cómo. Un absurdo que en nuestros días no necesita ninguna refutación —no porque sea demasiado grande, sino porque no requiere ninguna refutación para la forma de pensar

125. La palabra alemana aquí es *Tatsache*, para la que Fichte propondrá inmediatamente su condición: *Taten Handlung*.

vigente en nuestra época—. Nuestra oposición a que las cosas surjan *incluso según la sustancia* depende de que no podemos concebir ningún emerger que no suceda de una manera natural, esto es, de una manera condicionada y mecánica.

157 ¡Cómo desearía tornar estas proposiciones, y sus consecuencias, tan evidentes como lo son para mí! Entonces no sólo se captaría la irracionalidad de la exigencia de la *demonstración* de la existencia de Dios, sino que, precisamente desde esta comprensión, concebiríamos con claridad por qué una primera causa, investida con nuestro entendimiento y nuestra voluntad —ambos implantados sobre la coexistencia, esto es, sobre la dependencia y la finitud—, tiene que aparecer como un ser impensable y completamente absurdo. Cuanto más perfectamente se reconozca lo segundo desde lo primero, tanto más evidente se mostrará lo impensable de la consecuencia: *porque Dios no puede ser hombre ni nada corporal, tampoco puede corresponderle individualidad e inteligencia.*

158 Pero poseemos, además de nuestra finitud y esclavitud natural, un *análogo* de lo sobrenatural, esto es, de un ser *que actúa* en nosotros de forma *no mecánica* —o, al menos, así lo parece a través de la conciencia de nuestra espontaneidad en el ejercicio de nuestra voluntad—. Y puesto que no estamos en situación de representarnos realmente un *comienzo* posible de un cambio cualquiera, excepción hecha del que se realiza por una autodeterminación o decisión interna, entonces el mero instinto de la razón movió ya a todos los pueblos salvajes a considerar todo cambio que vieron surgir como una *acción* y a referirla a un ser vivo y espontáneo. Se equivocan porque establecen esta referencia de manera *inmediata*; pero se equivocan menos de lo que lo hacemos nosotros, y de una manera infinitamente menos culpable, cuando queremos disolverlo todo en mecanismo y elevamos al principio del mecanicismo la extravagante exigencia de que demuestre con claridad el principio mismo de todo mecanicismo, si se ha de conceder la existencia, ya que la representación evidente de una cosa no sobrepasa nunca la representación de su mecanismo. Según esto, algo no mecánico

pertenece ya a la posibilidad de una *representación en general* y, así, ningún hombre está en situación de representarse el principio de la vida, la fuente interna del entendimiento y la voluntad, como resultado de conexiones mecánicas, esto es, como algo meramente *mediado*. Aún menos puede pensarse la *causalidad en general* como algo meramente *mediado* o sostenido sobre el mecanicismo. Y puesto que no tenemos la menor idea de la causalidad, a excepción de la *inmediata* a través de la conciencia de nuestra propia causalidad, no veo cómo se puede evitar que admitamos en general, como el verdadero ser supremo, una inteligencia y, en verdad, una inteligencia suprema real, que no debe pensarse bajo la imagen del mecanicismo (véanse apéndices IV y V), sino como un ser completamente *independiente*, supramundano y personal, como el primer y único principio, como el verdadero ser originario.

159

Resumiendo: una representación posible para nosotros es sólo aquella que puede producirse según las leyes de nuestro entendimiento. Las leyes del entendimiento se refieren subjetiva y objetivamente a las leyes de la naturaleza, de tal manera que no estamos en situación de formar ningún *concepto* sino de lo meramente natural, y lo que no puede ser efectivo mediante la naturaleza, tampoco es posible en la representación, esto es, tampoco es pensable. Por consiguiente, es contradictorio que la naturaleza haya producido una naturaleza, o que la naturaleza haya surgido *según el curso de la naturaleza*; todo esto tiene que parecernos a nosotros, que sólo podemos pensar y concebir aquello que se ajusta al principio de razón suficiente, esto es, a la *mediación*, tan contradictorio como lo sería el que la naturaleza se produjese contra su curso, esto es, *inmediatamente*. La interposición de una inteligencia, tan pronto como se somete ella también al principio de razón suficiente, es decir, a la *necesidad natural*, no cambia nada las cosas que he mostrado anteriormente. Por el contrario, la contradicción desaparece tan pronto como se descubre que a lo sobrenatural se le *había puesto como fundamento* algo natural, siendo así que éste debía ser comprendido bajo aquello.

160

Esto es aún más notable si recordamos que teníamos que reconocer al mismo tiempo la primera causa de los cambios como la causa de la sustancia misma. Ahora bien, es absolutamente imposible que nos hagamos una representación cualquiera de lo último, esto es, de cómo una cosa llega a la existencia incluso según la sustancia, o de cómo ésta sólo *posea* una tal existencia; y dado que esto es imposible, la representación de una *f fuente primera e inmediata* de los cambios tiene que ser igualmente imposible. Si comprendiéramos lo uno, deberíamos comprender inmediatamente lo

161 otro. Puesto que no tenemos ni representación ni experiencia de un comienzo efectivo real, y como precisamente contradice a la esencia de la experiencia, de la representación y del concepto que se nos dé mediante ellos o en ellos el conocimiento de un comienzo efectivo o, incluso, de una *existencia* real –de la posibilidad interna de una sustancia–, entonces la pregunta de si el mundo ha comenzado o no, es, desde nuestra perspectiva, sumamente absurda y estúpida, una pregunta que ni se comprende a sí misma ni merece ninguna contestación. Pues que el mundo no ha comenzado, lo que nosotros llamamos *comenzar*, es suficientemente claro, porque de otra manera tendría que haber comenzado y no comenzado al mismo tiempo. Lo mismo vale para el otro caso, en el que el mundo ha *comenzado* desde la eternidad, y por tanto habría comenzado y *no* comenzado. No son éstas, por consiguiente, dos afirmaciones *contrapuestas* que se supriman recíprocamente; su contradicción reside en algo concreto, y sólo hay una contradicción común a ambas que se supera completamente mediante la comprensión de su fuente.

162 Si esta contradicción es suprimida –o es sólo ocultada en el caso de que se la quiera mantener como real e indisoluble–, entonces, respecto de lo sobrenatural, de cuya existencia estamos ciertos, tenemos únicamente que decidir si queremos aceptar que es un ser activo y ciego o una inteligencia; y aquí me parece que la elección no puede ser difícil.

APÉNDICE VIII

163

Página 167: «Como los impulsos, así el sentido y viceversa; El hombre no puede llegar a ser sabio, virtuoso o piadoso razonando, tiene que ser movido y moverse a ello».

Este pasaje ha producido muchas sonrisas. Puesto que no me he referido al mismo en esta nueva edición, debía por lo menos hacerlo en la conclusión. Este pasaje no necesita defensa alguna. En más de un lugar de este libro me he preocupado de dar suficiente explicación del mismo. Si le dedico un apéndice es para insertar un excelente pasaje de Garve en el que pensé mucho cuando escribí aquellas palabras. Nunca olvidaré el momento en el que lo leí por primera vez. La sensación con la que aquí lo incluyo, y el hecho de concluir mi obra con él, en cierto sentido lo hace mío, siendo ésta la recompensa de mi trabajo.

164

Garve, sobre el segundo libro de *Los deberes* de Cicerón:

«Vemos que nuestro temperamento, esto es, la disposición del alma que surge de la mezcla de nuestros humores, del cuerpo, de la situación de nuestros nervios, es a veces favorable y a veces perjudicial para la virtud. Todo trabajo sobre nosotros mismos para hacernos mejores —puesto que el cuerpo es nuestro objeto más próximo, el que siempre actúa sobre nosotros y sin el que nosotros no podríamos actuar— conduce a que superemos nuestro temperamento allí donde es defectuoso o a frenarlo del todo y someterlo a nuestra alma. Hay una guerra que tiene como meta la conquista y el dominio tranquilo. En tanto que el espíritu, su apreciación de lo que es bueno, su inclinación a hacer el bien, sea suficientemente fuerte para contraponerse a las pasiones que surgen del cuerpo y de la sensibilidad, pero no lo suficiente fuerte para darle al cuerpo mismo una determinación distinta y para suprimir así las causas de aquellas pasiones, entonces la fatiga del combate se renovará incesantemente.

165

Y puesto que la oposición que supera una fuerza es la única medida de su grandeza, buscaremos todas nuestras virtudes fundamentalmente en este conflicto, y según esto las valoraremos en los demás; y aquella perfección del alma que se manifiesta, en concordancia con el temperamento y la circunstancia, de un modo fácil y agradable, aprenderemos a reconocerla sólo con fatiga y sólo tras muchas reflexiones aprenderemos a apreciar las virtudes correspondientes. La facultad real, que debe ser la recompensa de la virtud, es en el primer caso más pequeña según la sensación; en el segundo, más incierta según el origen.

166 »Afortunadamente, los mejores observadores del mundo moral, y los que tenían en sí el noble germen de la virtud, se dieron cuenta de que esta planta, cuando crece, puede no sólo secar las malas hierbas que la agobian, y crecer por encima de ellas, sino también mejorar el suelo mismo. Nuestro temperamento, nuestras inclinaciones e impulsos sensibles, nuestro cuerpo mismo, se puede transformar hasta cierto punto por el trabajo continuado de nuestro espíritu.

»¡Oh!, bendita sea incluso la debilidad de un cuerpo enfermo, que me ha enseñado más a menudo, si bien no con más evidencia que a otros, que el espíritu tiene algún poder sobre el cuerpo. Incluso sé por experiencia propia que el esfuerzo de la capacidad espiritual puede sostener a un cuerpo débil y hasta cierto punto reanimarlo; que, por el contrario, si el alma queda en reposo, completamente inerte, la sangre que bulle comienza a fluir más dulcemente, los espíritus vitales, antes en tumulto, se aplacan, y el dolor mismo, cuando no es demasiado fuerte, cede a la paciencia constante de un alma que se le opone. Todo esto tiene en verdad su propósito, y si el alma, tras una larga oposición, finalmente cede, entonces tanto más fuertemente cae sobre ella la pesada carga. Pero hombres mejores podrán más que yo. ¿Qué corazón no palpita alegre cuando conoce la expresión de Sócrates de que *él ha conocido la dicha de verificar que cada día era mejor*? Hombres de esta clase —y creo que existen— sabrán que el cuerpo y sus propiedades, incluso las co-

sas externas que actúan a través de él, se conforman en cierta medida según el modelo del alma; sabrán —sean cuales sean las causas que, en la maquinaria humana, impulsen a uno a la ira y al deseo a otro, más allá del grado de bien y de mal que hubiese percibido en los objetos el espíritu confiado en sí mismo—, sabrán, decía, que el influjo de estas causas puede llegar a ser cada vez más débil hasta concordar con aquellos juicios del entendimiento, que el curso y la secreción de los humores mismos siente la preponderancia universal del ser espiritual pensante».

Notas del autor

*1. Nacido en Düsseldorf, el 17 de abril de 1748; hijo de un suboficial; murió en Múnich el 2 de mayo de 1813, ciudad en la que ocupó los cargos de consejero privado en activo y director general de finanzas. Véase el escrito «in memoriam» de Friedrich Roth aparecido en la *Hallische Allgemeine Literaturzeitung*, 188 (1813), y la *Ienaische Allgemeine Literaturzeitung*, 93 (1817).

*2. Véase Brucker, *Historia crítica de la filosofía*, v, pp. 12-62; vi, pp. 809-816. Que Bruno fuera realmente quemado me parece, con Brucker, indudable. Los trabajos sobre la historia de la filosofía de Tiedemann, Buhle, Tennemann y Fülleborn todavía no se habían iniciado cuando escribí esto. (Nota de la 3.ª edición.)

*3. Cuento con lectores para los que la *precisión* es un comentario, no con aquellos que gustosamente sólo desean ser convencidos de que entienden lo que no entienden. Todo el arte de la exposición consiste, según Swift, *en colocar la palabra adecuada en el lugar adecuado*. Y, en realidad, a quien no comprende por su parquedad un discurso así dispuesto, toda la prolijidad no le servirá salvo para convertirlo en un charlatán.

*4. La mayor parte de estos fragmentos se insertan ahora [en la edición de las *Obras completas*] de nuevo, por las razones dadas en el Prólogo de este tomo.

*5. *Ética*, iv, prop. LXXII.^a

*6. En mi justificación frente a Mendelssohn le di el nombre de Emilia y también, en el presente escrito, continuaré sirviéndome de ese mismo nombre en lugar del verdadero (Elisa Reimarus, hija del autor de los *Fragmentos de Wolfenbüttel*. Murió en el año 1805).^b

a. Las citas en español las tomo de la edición de Vidal Peña, Madrid, Editora Nacional, 1975.

b. Efectivamente, como dice Jacobi, Elisa Reimarus era hija de Hermann Samuel Reimarus, el famoso autor de la *Apología para los adoradores racionales de Dios*, el más refinado ataque a toda revelación, sea cristiana o judía. Jacobi citará en *David Hume su Doctrina de la razón o instrucción para usar*

*7. En enero del mismo año (1783) aparecieron en el *Deutsches Museum* [1783, I, pp. 97-105] bajo el título de *Pensamientos de diversas personas a propósito de un notable escrito*, objeciones a mi ensayo *Algo que Lessing ha dicho*, Berlín, (i.). Decker, 1782 [actualmente incluido en el vol. II de la *Werke* de Jacobi, pp. 325-410]. La mayor parte de esos *Pensamientos diversos* pertenecen a Mendelssohn y desde las palabras: «también nuestro autor pasa muy deprisa sobre todo esto», hasta el final, pertenecen únicamente a él. A estos *Pensamientos* contrapuse en el número de febrero del *Museum* unos *Recuerdos* que acababan de aparecer cuando mi amiga llegó a Berlín. Quiero añadir aquí las propias palabras de Emilia, para que se aprecie hasta qué punto *ha sido intachable* desde el primer momento la conducta de esta mujer, tan destacada en espíritu y alma.

«Berlín, 25 de marzo de 1783.

«... todavía no he podido saludar de su parte al anciano Fritz porque está en Potsdam y todavía no he llegado allí [...] Pero a Mendelssohn, a mi querido Mendelssohn, le vi ayer. Es tal y como me lo imaginaba; cautiva y atrae por la bondad de su corazón y la claridad brillante de su espíritu. Hablamos mucho sobre Lessing y usted. Un busto de Lessing, de no poco parecido, fue con lo primero que me topé al entrar. Mi hermano me ha escrito que las *Cartas sobre Walch* deben aparecer próximamente; posteriormente la *Historia de los Evangelios*, a la que nuestro difunto amigo concedía cierto valor. Mendelssohn no ha podido conseguir hasta el momento su correspondencia con Lessing, pero mi hermano ha prometido enviarle próximamente un paquete de escritos entre los que debe estar también esta correspondencia. Mendelssohn promete mantener su palabra a propósito de las notas *Sobre el carácter de Lessing*. Que el cielo le conceda salud y tranquilidad, y así leeremos sobre nuestro amigo algo digno del hombre que fue.

»Mendelssohn, querido Jacobi, está realmente bien dispuesto hacia usted y contento con sus *Recuerdos* en relación con los

correctamente la razón en el conocimiento de la verdad, basándose en los principios o reglas naturales de la identidad y la contradicción, de 1758. Amigo de Lessing entre 1767 y 1768, éste mantuvo la relación con sus hijos, Elisa y Alberto, que le proporcionaron los manuscritos para editar de forma anónima los *Fragmentos* a los que Jacobi hace referencia, que lo son de la *Apología*. Para más información, véase Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de Agustín Andreu Rodrigo, Madrid, Ed. Nacional, 1982, pp. 435-436.

Pensamientos de diversas personas. ** y yo hemos contribuido lo nuestro a que, en la medida de lo posible, usted sea todavía mejor conocido por él, pues con seguridad ganarían ambos conociéndose mutuamente tal y como son. ¡Si usted pudiese estar aquí...! Debo terminar urgentemente; ya sabe lo que es emprender un viaje.»

*8. Aquí está el fragmento de mi carta a Emilia, íntegra y sin modificar siquiera una sílaba:

«*Pempelfort, 21 de julio de 1783.*

»... Me ha contrariado el no haber contestado a su carta de Berlín. La recibí más tarde de lo debido, porque pasó por Schwaln en vez de por Wesel, y temía que no pudiese recibir mi respuesta si no salía a vuelta de correo. Pero a vuelta de correo no podía escribirle porque quería comunicarle algo importante: las últimas convicciones de nuestro amigo Lessing con el fin de que, si lo cree conveniente, se lo comunique a Mendelssohn. Probablemente usted sabe, y si no se lo confío bajo la rosa de nuestra amistad, que Lessing fue en sus últimos días un decidido spinozista. Es posible que Lessing haya manifestado estas opiniones a muchos más; sería necesario por ello que Mendelssohn silenciase totalmente ciertos temas en el monumento que quiere erigir en su honor, o al menos que los tratase con la máxima prudencia. Quizás Lessing se ha manifestado con su estimado Mendelssohn tan claramente como conmigo; quizás no, porque no había hablado con él desde hacía tiempo y escribía a disgusto cartas. A usted, mi querida amiga, le toca decidir si quiere o no comunicarle este asunto a Mendelssohn. Pero en esta ocasión no puedo escribir en detalle sobre todo ello».

*9. También quiero informar de este escrito.

«*Wolfenbüttel, 13 de junio de 1780*

»No quiero demorar ni por un instante el anunciarle, como respuesta a su amable carta de primeros del corriente (pero que he recibido el día 12), que puede encontrarme con toda seguridad en Wolfenbüttel todo el mes de junio, hasta la mitad de julio, y que le espero con gran interés en mi casa, donde me agradecería pudiese descansar algunos días. Nuestras conversaciones se encontrarán por sí mismas. Pero también es bueno que me dé una indicación a partir de la cual podríamos tomar el mejor camino.

»Todavía no estoy en condiciones de determinar si me es posible hacer un viaje ulterior con usted. Ése sería mi deseo, naturalmente. Pero lo que deseo, lo deseo con el sentimiento previo de

una alegría tal que la mayoría de las veces la dicha cree estar dispensada de la molestia de cumplir el deseo, etc., etc...»

*10. Espero que no necesite justificación el que, con esta certeza, lo dejase de lado en mi carta a Emilia del 21 de julio, puesto que Mendelssohn ya estaba mejor informado que yo mismo.

*11. A Emilia le escribía:

«4 de noviembre de 1783.

«... adjunto esto de lo que, para mi propio disgusto, soy deudor. No tendrá inconveniente en que mi carta haya sido dirigida directamente a Mendelssohn, y éste no se tomará a mal que no le haya escrito totalmente con mi propia mano. Dejo a su cargo el que me disculpe ante él.

«Comuníqueme cuando pueda, con el correo del lunes, que ha recibido y enviado el paquete, así como su opinión sobre el contenido. Téngame informado, hasta donde pueda saber, de lo que ha dicho Mendelssohn de ello. No espero de él el mejor reconocimiento por mi esfuerzo, porque mi manera de ver las cosas es un poco diferente de la suya... Estoy de una vez por todas resignado a soportar lo que puede resultar de la apariencia de mi ser y a mostrar siempre mi ser tal y como es. Para esto se requiere valor y renuncia, pero también se tiene la tranquilidad interior que no se podrá alcanzar de otra manera.»

*12. Véase Apéndice III.

*13. Véase *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo. Un diálogo*, en la segunda parte de esta edición.

*14. Las palabras exactas de mi carta, que de nuevo tengo ahora y de la que no conservaba copia, fueron éstas: «Siento una nostalgia inexpresable de aquellos días; también porque quiero exorcizar en usted los espíritus de algunos visionarios y tratar asuntos a los que no me contestan adecuadamente».

*15. «Cubre, ¡oh Zeus!, tu cielo / con nebuloso velo / y ejerce como el joven / que cardos coge, / en las cimas del roble y del monte, / mas déjame a mí mi tierra / sí, déjame estar, / y mi cabaña, que tú no edificaste / y mi hogar / cuya lumbre / ¡tú me envidias! / ¡Nada más pobre bajo el sol conozco / que vosotros, oh dioses! / Apenas alimentáis, / con impuestos de ofrendas / y el humo de preces, / vuestra majestad, / y pasaríais hambre, / si no hubiera niños y mendigos / locos llenos de esperanza. / Cuando un niño era / y no sabía de dónde ni a dónde, / alcé mis turbados ojos, / al sol, como si allí arriba hubiera / una oreja, para oír mis quejas, / un corazón como el mío, / para apiadarse del oprimido. /

¿Quién me ayudó / contra la soberbia de los titanes? / ¿Quién me salvó de la muerte / y de la esclavitud? / ¿No lo has cumplido todo tú mismo / sagrado corazón ardiente? / ¿Y ardías joven y bueno, / engañado, dando gracias / al que duerme allí arriba? / ¿Yo honrarte a ti? ¿Por qué? / ¿Has suavizado los dolores / del cargado? / ¿Has detenido las lágrimas / del angustiado? / ¿No me ha forjado como hombre / el tiempo omnipotente / y el destino eterno / mis señores y los tuyos? / ¿Imaginaste en tu delirio / que iba a odiar la vida / y huir al desierto / porque no todos / mis sueños florecieron? / ¿Aquí me siento y hombres formo / a mi propia imagen; / un género que sea igual a mí, / para sufrir, para llorar, / para gozar y alegrarse / y que no te respeten, / como yo!»^a

*16. Prosigo aquí mi exposición y resumen lo que puedo sin describir las consideraciones marginales, para no ser demasiado prolijo. Lo que sigue a continuación ocurrió cuando Lessing indicó como lo más oscuro de Spinoza algo que también Leibniz valoraba así, al no entenderlo totalmente (*Teodicea*, 173). Hago esta acotación, que deberá sobreentenderse en sucesivas ocasiones, pues no la repetiré en lo sucesivo, aunque me tome semejante libertad. (Nota de la 1.^a edición.)

*17. Véase Apéndice VII.

*18. Véase Apéndice IV.

*19. Véase el tratado sobre *La inseparabilidad de los conceptos de libertad y providencia respecto del concepto de razón*, en el tomo II de esta edición, p. 311.

*20. Véase Apéndice V.

*21. Aunque también sólo mediante este cuerpo, que no puede ser un individuo absoluto (pues un individuo absoluto es tan

a. Puede verse otra traducción en Goethe, *Obras completas*, I trad. de R. Cansinos-Assens, Madrid, Aguilar, pp. 916 ss. No creo oportuno reproducir esta versión, ya clásica, en primer lugar porque es muy poco literal y apenas si puede usarse como punto de partida de una exégesis; pero, sobre todo, porque no creo que Cansinos, sin duda uno de los mejores escritores de este siglo, entienda el espíritu del poema: duro, directo, despiadado, incluso injurioso y animado con un punto de desesperación. Cansinos lo convierte en un poema barroco, elegante, lejos de lo que es: un manotazo airado contra un Dios que ya no puede ser respetado, o un llanto de soledad. Para la exégesis de Kerenny, Gadamer, etc., véase Valerio Verra, *F.H. Jacobi dall' illuminismo all' idealismo*, Turín, Edizioni di Filosofia, 1963, pp. 98 ss. Para una historia de la *Prometeus-Streit*, véase E. Braemer, *Goethes Prometeus und die Grundpositionen des Sturm und Drang*, Weimar, Arion, 1959.

imposible como un absoluto individual. «Determinatio est negatio.» *Opera posthuma*, p. 558), sino que la naturaleza y la idea de infinito debe contener propiedades y modalidades generales e inmutables. Con esta distinción se tiene una de las llaves maestras del sistema de Spinoza y sin ella sólo se encuentra en él confusión y contradicción. (Nota de la 1.ª edición.)

*22. Véase Lessing, *Contribuciones*, I, p. 216.

*23. El lector encontrará la solución a este enigma en el Apéndice v1.

*24. Véanse los *Escritos filosóficos* de Mendelssohn, el tercer diálogo, hacia el final.

25. «Y ésta es esa famosa libertad humana que todos se jactan de tener, y que tan sólo consiste en que los hombres son conscientes de su apetito e ignorantes de las causas por las que son determinados», dice Spinoza en la misma carta 63.

*26. La misma denominación se encuentra también en el *De intellectus Emendatione* de Spinoza. El pasaje merece transcribirse. «Por el contrario hemos mostrado que la idea verdadera es simple o compuesta de ideas simples y manifiesta cómo y por qué algo se hace o fue hecho, y que sus efectos objetivos en el alma [*anima*] proceden conforme a la razón de la formalidad del mismo objeto. Lo cual coincide con lo que dijeron los antiguos; a saber, que la verdadera ciencia procede de la causa a los efectos, excepto en que ellos nunca concibieron, que yo sepa, como hacemos nosotros aquí, que el alma [*anima*] actúa según leyes ciertas y cual un autómatas espiritual», *Opera posthuma*, p. 384.^b No desconozco la derivación del término «autómatas» ni lo que Bilfinger recuerda a propósito de ello.

*27. Véase Apéndice v1.

*28. En su carta a Albert Burgh, y añade: «Si, en cambio, me pregunta usted cómo sé yo eso, le contestaré que del mismo

a. En realidad, es la actual carta 58. Todos y cada uno de los giros mediante los que los deterministas creían escapar al fatalismo en modo alguno están ausentes en Spinoza. Pero le parecen tan débiles filosóficamente que prefería incluso el *arbitrium indifferentiae* o la *voluntas aequilibrata*. Se pueden ver, entre otros pasajes, la 1.ª parte de la *Ética*, el 2.º escolio de la proposición 33 al final (*opus cit.*, p. 92) y sobre todo el prefacio a la 4.ª parte (*ibidem*, 263-268).

b. Nota de la 1.ª edición. Véase Spinoza, *De la reforma del entendimiento*, ed. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1988, p.112.

modo que sabe usted que los tres ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos; y que con esto basta no lo negará nadie que tenga el cerebro sano y no sueñe con espíritus inmundos, que nos inspiran ideas falsas similares a las verdaderas, ya que lo verdadero es índice de sí mismo y de lo falso».ª Spinoza establecía una gran diferencia entre estar cierto y no dudar.

* 29. Véase Apéndice VII.

* 30. Revisando esta página, encuentro en un magistral artículo de Goethe en el *Deutscher Merkur*, febrero 1789, p. 127, un pasaje que inserto aquí para ratificar lo que he dicho con anterioridad. «Me parece que deberíamos reparar en que las cosas, a cuyo conocimiento querriamos acceder, se diferencian unas de otras más de lo que se parecen. Diferenciar es más difícil y penoso que encontrar semejanzas, y sólo cuando se han diferenciado bien los objetos se comparan por sí mismos. Si se comienza por encontrar las cosas iguales o semejantes, por amor a las propias hipótesis o a la propia forma de representarme las cosas, se omiten las determinaciones por las que las cosas se diferencian unas de otras.»

* 31. Véase Apéndice VII.

* 32. También según el sistema de Leibniz. La entelequia deviene espíritu por el cuerpo (o la idea del cuerpo). (Nota de la 1.ª edición.) La exactitud de esta proposición, formulada un poco duramente, ha sido demostrada en mi carta a Mendelssohn del 21 de abril de 1785 y se encuentra en el *Diálogo sobre idealismo y realismo* de una forma todavía más detallada. Hansch^b cuenta que Leibniz le había dicho en una ocasión, bebiendo café, que en la taza que ahora se tomaba, podría haber mónadas que podrían vivir un día como almas humanas dotadas de razón (Hansch,

a. Nota de la 1.ª edición. Véase Spinoza, *Correspondencia*, ed. de Atilano Domínguez, Madrid, Alianza, 1989, p. 397.

b. Michael Gottlieb Hansch (1683-1749), discípulo, corresponsal y amigo de Leibniz, filósofo y matemático. Debe destacarse que fue uno de los editores de la obra que posteriormente se conoció con el nombre de *Monadologia* y que él publicó con el título de *G.G. Leibnitius Principia philosophiae*, Frankfurt y Leipzig, 1728, reproduciendo el texto que aparece en el *Acta eruditorum* de febrero de 1721. Por su parte, Bartholomeus des Bosses (1688-1738) es corresponsal de Leibniz, profesor de teología y matemáticas y traductor de la *Teodicea* al latín. Las cartas de Leibniz a Des Bosses se pueden ver en *Opera* de J.E. Erdmann, pp. 434-443, 461-463, 666-668, 679-683, 685-690, 713-714, 726-731, 738-741.

Leibn. Princ. Ph. demonstr., 16. Sch. 3). Leibniz mismo escribía a Des Bosses (*Opera*, 11, 1, p. 283): «Entelechia nova creari potest, etsi nulla nova pars massae creetur, quia etsi jam massa habeat unitates, tamen novas semper capit, pluribus aliis dominantes: ut si fingas Deum ex massa quoad totum non organica, v.g. ex rudi saxo, facere corpus organicum, eique suam animam praeficere». Y en otra carta justamente también a Des Bosses (*ibidem*, p. 269): «Finge animal se habere ut guttam olei, et animam ut punctum aliquod in gutta. Si jam divellatur gutta in partes, cum quaevis pars rursus in guttam globosam abeat, punctum illud existet in aliqua guttarum novarum. Eodem modo anima permanebit in ea parte, in qua anima manet, et quae ipsi animae maxime convenit. Et uti natura liquidi in alio fluido affectat rotunditatem, ita natura materiae a sapientissimo auctore constructae, semper affectat ordinem, seu organizationem. Hinc neque animae, neque animalia destrui possunt; etsi possint diminui, atque obvolvi, ut vita eorum nonon apareat». Ni la narración de Hansch, ni los fragmentos de Leibniz mismo están tomadas aquí a título de demostraciones, pues ya he aportado una demostración completa en los lugares citados: deben solamente recordarnos lo que he dicho allí sirviéndome de pasajes decisivos. Sobre el texto de esta nota, Herder, en su *Dios*, ha emitido su opinión de una manera que debe ser aludida aquí con un par de palabras.

«Considerare usted —dice Teofonte (p. 175 de la 1.^a ed.)— las inmensas consecuencias de una imagen engañosa: Dios, el alma del todo, es un efecto, sólo un efecto del mundo; todas las otras almas según todos los sistemas posibles sólo son, en tanto almas, efectos. De forma verosímil sólo los efectos de la composición, sin algo que componga», etcétera.

¿Dios, alma del todo, solamente un efecto del mundo? ¿Las almas de forma verosímil sólo efectos de la composición sin algo que componga? ¿Dónde ha leído Herder esto? Me remito a mi carta a Mendelssohn del 21 de abril de 1785 en la que el asunto está suficientemente detallado. También Mendelssohn creía haber leído que *Lessing hacía de las entelequias de Leibniz meros efectos del cuerpo*. Le mostré su error y añadí: «Esto último —a saber: que la entelequia de Leibniz fuera mero efecto del cuerpo; como debía haber dicho yo en la nota que Mendelssohn incluía en el texto— yo no pude decirlo ni en sueños, ni en un acceso de fiebre; con más razón no puedo haberlo escrito encontrándome bien y despierto». Un célebre sabio, a quien había enviado una

copia de mi artículo, me aconsejó eliminar estas últimas líneas en las que podría encontrarse algo ofensivo para Mendelssohn. Así lo hice en el momento de la publicación. Herder estaba enterado de este buen consejo y probablemente había leído en más de una ocasión la carta a Mendelssohn del 21 de abril. ¿Cómo fue posible, estando así las cosas, que pudiese imputarnos de nuevo, a Lessing y a mí, una opinión tan disparatada contra la que me había definido tan enérgicamente? Deseo saber cómo Herder podría pensar un alma, no como sustancia, ni como fuerza pensante *en general*, sino meramente como el *alma de un cierto y determinado cuerpo*, como la *mera representación exclusiva del mismo*, si no es como un efecto de una cierta, determinada y exclusiva forma, cuya representación constituye en esta medida su esencia. Ciertamente este pensamiento de Lessing es extremadamente abstracto; pero debería ser comprendido exactamente si debe tener significación y uso en el contexto donde se encuentra.

Herder encuentra arriesgada la imagen de un alma del mundo, lo que en cierto modo podría ser extraño, pues su mejora del spinozismo tiende a eso, a transformar el Dios de ese sistema en un alma del mundo. Pero sólo parece temer que esta imagen o palabra induzcan a soñar en una divinidad personal. Véase Herder, *Dios*, pp. 174-177.

*33. En el sentido en que se dice que digiero o segrego buenos o malos jugos, etcétera, etcétera.

*34. Véase el extracto de Bruno en el Apéndice 1.

*35. Lessing me había acompañado a Brunschweig y se dio cuenta de que, por la noche, no nos habíamos despedido. Me escribió una tarjeta que ya no me llegaría; él mismo me la entregó en propia mano a mi vuelta. En relación al hilo argumental de mi relato no carece de importancia, y tampoco de valor documental; por eso encuentra aquí su lugar aunque para lo demás carezca de significación.

«Querido Jacobi,

»*Wolfenbüttel, 11 de julio de 1780.*

»No he podido despedirme de usted verbalmente. No quiero hacerlo por escrito. O, lo que es igual, con lo que me ahorro la infantil antítesis, tampoco tengo por qué hacerlo.

»Con el pensamiento estaré a menudo con usted.

»¿Y cómo podría ser de otra manera sino con el pensamiento?

»Tenga usted buen viaje y regrese sano y contento. Haré todo lo posible para seguir rápidamente el viaje con usted.

» Mis mejores recuerdos a su hermana.

» Vuestro Lessing.»

*36. Véase Apéndice II y también Apéndice I.

*37. Durante mi primera estancia en Wolfenbüttel había tenido que escribirle y pedírsele para satisfacer el gran deseo que Lessing tenía de leer este escrito.

*38. Aquí está la totalidad de la carta; quizás una de las últimas que Lessing escribió.

» *Wolfenbüttel, 4 de diciembre de 1780.*

» Querido Jacobi:

» Langer, de quien recibo en este instante una carta desde Amsterdam, puede haberos dicho que me dejó a punto de partir para Hamburgo. He estado allí mientras tenía esperanzas de recuperar de nuevo la salud y el estado de ánimo perdidos. Yo mismo no sé cuánto tiempo fue. Sin duda debí perder antes esa esperanza. Pero ¿quién pierde la esperanza si no se ve obligado a ello? Finalmente, hace poco, he vuelto de nuevo. Mi cuerpo, salvo los ojos, marcha un poco mejor; pero mi espíritu cada vez es más incapaz. Incapaz para todo lo que precisa del menor esfuerzo.

» ¿Hace tiempo que no os escribía? Podría usted leer tan directamente en mi alma como yo confío leer en la suya. Comprendo muy bien cuánto le dasagrada escribirme una vez que ya ha escrito a X (aquí omito un pasaje que hace referencia a mi situación política de entonces). Desearía leer de usted algo mejor que una autojustificación. Ante mí, un hombre como usted nunca es culpable, incluso si lo es a los ojos de todo un mundo con el que no se debería haber mezclado.

» Despójese, querido Jacobi, de su espíritu de consejero en Nagel, siéntese tranquilamente y acabe su *Woldemar*.

» A propósito de *Woldemar* recuerdo que me había comprometido a comunicarle mis pensamientos sobre el sistema del amor de Hemsterhuis. No se imagina hasta qué punto mis pensamientos coinciden con este sistema que, según mi opinión, no explica nada y sólo me parece ser, por hablar como los analistas, la substitución de una fórmula por otra, de tal forma que me extravió y llego a un callejón sin salida. Pero ¿estoy ahora en condición de escribir lo que quiero? Ni siquiera lo que debo. Pues antes tengo que hacer otra cosa: debo preguntaros si F. ha entrado totalmente en el clero del ducado de Jiliers y Berg. Creo que usted es quien me ha enviado la proclama o como quiera que se llame esa repugnante cosa. ¡Dios, qué infamia! ¡Merecen ser so-

metidos otra vez por el papado y convertirse en esclavos de una cruel Inquisición! Indíqueme lo que sabe sobre este proceso nada luterano.

»Mis recuerdos a todos los suyos, especialmente a los que conozco. Nuestro afecto siempre hace una distinción entre las personas a las que se ha visto y a las que no se ha visto. Usted lo sabe, "no es un invento mío". Estas palabras están en relación con un fragmento de *Sobre los deseos* de Hemsterhuis.

»Dígale a su hermano que debe volver aquí inmediatamente, que D. no está en su casa y que todas las posadas de aquí, salvo la mía, están cerradas a causa de la peste.»

*39. Véase Apéndice VII.

*40. Ruego al lector que no se detenga en este comentario, tan escueto que lo hace extraordinariamente oscuro. En la tercera carta el asunto aparecerá con claridad. (Nota de la 1.^a edición.)

*41. *Educación del género humano*, 73, al final. Véase Tennemann, *Historia de la filosofía*, IX, p. 133, sobre las opiniones de Nicolás de Cusa; en especial el significado del pasaje de su escrito *De docta ignorantia*, I, 9: «De la unidad surge la igualdad de la verdad; la verdadera conexión en la unidad es una repetición de la unidad, y así la procesión de una a otra es la repetición de ambas o, hablando de otro modo, la unión de la unidad y la igualdad de la unidad misma».^a

*42. En la medida en que estos *Principios de la filosofía de Descartes* contienen proposiciones que no son incompatibles con el sistema expuesto en el *Tratado teológico-político* y en la *Ética*; sólo en este sentido pueden ser contrapuestos. Véase el prefacio a los *Principios de la filosofía de Descartes*, [ed. de Atilano Domínguez, Madrid, Alizanza, 1988. pp. 127-135], las cartas de Spinoza a Heinrich Oldenburg, en *Opera posthuma*, p. 422 y a W. Blijenbergh, *ibidem*, p. 518. (Nota de la 1.^a edición.)

*43. En la primera edición sólo di un extracto de esta carta. Pero como después fue necesario reproducirla textualmente, es lógico que aquí aparezca también así.

*44. Antes de enviarla, Emilia había informado a su hermano, J. A. H. Reimarus, de mi carta a Mendelssohn. Aquél opinaba que

a. El texto latino, que reproduzco aquí dice: «Ab unitate gignitur veritatis aequalitas; connexio vero ab unitate est una unitatis repetio, ita processio ab utroque est repetitionis illius muitatis, sive mavis dicere, unitatis et aequalitatis unitatis ipsius unio».

no debía hacerse público el spinozismo de Lessing y por ello había escrito a Mendelssohn. Su carta fue añadida a la mía.

*45. «Esto está en relación con la carta de mi hermano», escribió Emilia al margen.

*46. Esto no es del todo exacto, porque, a comienzos de abril de 1784, Emilia me comunicó que su hermano había querido volver a leer mi exposición con toda tranquilidad, y había pedido a Mendelssohn que le enviase o el original o una copia. Mendelssohn había enviado el original y todavía no se lo habían devuelto, porque Reimarus había querido quedarse con una copia. Pero nada se perdió con ello porque Mendelssohn estaba enfermo. El original partió de vuelta, sin demora, a Berlín. «¿Que dice usted (continúa Emilia) de la vida de Spinoza de Diez?» ¿No es auténtica? ¿Se ha escandalizado con ella tanto como nosotros? ¿Qué insolente absurdo, el de la conclusión! Querido Jacobi, ¿qué va a ser del pensamiento, de la verdad, si se ponen en circulación más paradojas (sin rodeos: absurdos) de esa calaña? Pues ¿qué aprovechan los que no piensan sin esas paradojas, esos errores brillantes, expuestos por cualquier gran hombre? Debo confesarle que el engendro de Diez ha llevado a mi hermano a desear que Mendelssohn encubriese ante el mundo el spinozismo de Lessing, tanto como lo permite el carácter sagrado de la verdad. ¿Acaso no sería decisivo un ejemplo como el de Lessing? Tiemblo ante las consecuencias. ¡Cuán grande, cuán pequeño es el hombre en su pensamiento!»

*47. Éste es el pasaje fundamental:

*5 de julio de 1784.

«...recientemente (Emilia no había podido escribirme) ha llegado una carta de Mendelssohn en la que señala el acuse de recibo de vuestro manuscrito, al tiempo que comunica que si este verano tuviese salud y tiempo libre, dejaría quizás a un lado el escrito sobre el carácter de Lessing para emprender una marcha contra los spinozistas o "Todos-Unos", como él prefiere llamarlos. Rápidamente consultó con Reimarus este particular, así como la clase de ataque: si sería mejor "tomar un adversario determinado con el que se partiría desde cierto punto, o si sería mejor que los golpes fueran en todas direcciones para detener así al contrario". Lo primero, dijo, "iría más a tono con sus preferencias"; pero las necesidades de la época quizás hagan necesario lo

a. Hace referencia a la obra de Heinrich Friedrich von Diez, *B. von Spinoza nach Leben und Lehren*, Dessau, Leipzig, 1783.

“segundo”. Hace unos días, y por escrito, mi hermano le ha comunicado su pensamiento sobre todo esto y ahora debemos esperar a que Mendelssohn se ponga rápidamente manos a la obra. Pero usted, querido Jacobi, debe alegrarse de que su exposición haya propiciado un trabajo tan útil, aunque destinado a otro fin, y con el tiempo así será, pues ciertamente es muy necesario que sean disipados los ciegos errores de nuestro tiempo por la irresistible luz de la razón pura, hecha presente por una mano tan firme. Usted debe pensar, por otra parte, si no reclamo íntimamente la aparición del tanto tiempo esperado escrito sobre el carácter de nuestro Lessing, etcétera».

*48. *Teodicea*, 173.

*49. Esto es una errata de la copia o de la impresión. En la 1.^a edición, como en el manuscrito, aparece *realidad efectiva*.

*50. Las siguientes líneas, hasta el final del párrafo, no se encuentran en la 1.^a edición. Entonces podía dejarlas de lado, pues las «Observaciones» no habían aparecido aún y podía creer con toda confianza que no aparecerían jamás. (Las «Observaciones» aparecieron por primera vez en 1786 en el escrito *A los amigos de Lessing*.)

*51. Insertaba en la 1.^a edición de este texto el original en francés porque era éste el que había enviado a Mendelssohn. La traducción alemana se hizo con ocasión de la publicación de esta obra. Mantengo aquí el original porque una traducción alemana de un texto original en francés no puede ser transformada en un texto alemán original sin que, cuanto menos, le sea arrebatado el valor documental, que debe conservarse aquí.^a

*52. *Aristée ou de la Divinité*, París, 1799. Del mismo autor, Hemsterhuis, son las obras citadas a continuación: *Lettre sur l'homme et ses rapports*, París, 1772, y *Sophyle ou de la philosophie*, París, 1778 (*Oeuvres philosophiques* de M.F. Hemsterhuis, París, 1792).

*53. *Aristée*, pp. 81-82 de la 1.^a edición.

*54. *Ibidem*, p. 64.

*55. *Ibidem*, p. 112.

*56. *Ibidem*, pp. 74, 115.

*57. *Ibidem*, p. 81.

a. La traducción se realiza de forma fundamental sobre el texto francés, si bien, para verter los conceptos de forma coherente a lo largo de todo el libro, se ha tenido sistemáticamente en cuenta la versión alemana.

*58. *Ibidem*, p. 123.

*59. *Ibidem*, p. 52.

*60. *Carta sobre el hombre*, p. 51.

*61. *Ibidem*, p. 60.

*62. *Sophyle*, p. 68.

*63. *Aristée*, p. 168.

*64. *Ibidem*, pp. 167-170.

*65. *Opuscula philosophica*, Amstelod, 1690. El editor era probablemente F. M. von Helmont.

*66. Véase la carta de Emilia del 5 de julio de 1784.

*67. En la primera edición falta toda la introducción del apéndice hasta este punto. Lo eliminé porque sonaba algo duro y porque no creía que pudiera recoger en mis escritos las «Consideraciones» de Mendelssohn que lo habrían explicado y justificado. En estas «Consideraciones» creía tener realmente una especie de látigo. Mendelssohn juzgó de otra manera y las dejó imprimir. Al mismo tiempo publicó mi introducción referente a estas «Consideraciones». Después fue situada varias veces en un lugar de honor, para que no tuviera fin el horror por el crimen cometido por mí. Ahora están donde deben y se pueden responsabilizar de sí mismas.

*68. «Si quis omnes materiae motus, qui hucusque fuerunt, determinare volet eos scilicet, eorumque durationem ad certum numeram et tempus redigendo; is certe nihil aliud conabitur, quam substantiam coropoream, quam non nisi existentem concipere possumus, suis affectionibus (el movimiento y el reposo son los modos de la extensión infinita igualmente externos y esenciales y son los apriori de todas las formas finitas particulares) privare, et, quam habet naturam, ut no habeat, afficere», *Opera posthuma*, XXIX, p. 469.

*69. «Ninguna cosa singular, o sea, ninguna cosa que es finita y tiene una existencia determinada, puede existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra causa, que es también finita y tiene una existencia determinada; y, a su vez, dicha causa no puede tampoco existir, ni ser determinada a obrar, si no es determinada a existir y obrar por otra, que también es finita y tiene una existencia determinada, y así al infinito.

Demostración: Todo cuanto está determinado a existir y obrar, es determinado por Dios. Pero lo que es finito, y tiene una existencia determinada, no ha podido ser producido por la naturale-

za, considerada en absoluto, de algún atributo de Dios, pues todo lo que se sigue de la naturaleza, tomada en absoluto, de algún atributo de Dios, es infinito y eterno. Ha debido seguirse, entonces, a partir de Dios, o sea, de algún atributo suyo, en cuanto se le considera afectado por algún modo, ya que nada hay fuera de sustancia y modos y los modos no son otra cosa que afecciones de los atributos de Dios. Ahora bien: tampoco ha podido seguirse a partir de Dios, o de algún atributo suyo, en cuanto afectado por alguna modificación que sea eterna e infinita. Por consiguiente, ha debido seguirse de Dios, o bien ser determinado a existir y obrar por Dios, o por algún atributo suyo, en cuanto modificado por una modificación que sea finita y tenga una existencia determinada. Que era la primero, o sea, este modo, a su vez (*por la misma razón de que nos hemos servido ahora mismo en la primera parte de esta demostración*) ha debido también ser determinado por otra, que es también finita y tiene una existencia determinada, y a su vez, esta última (*por la misma razón*) por otra, y así siempre (*por la misma razón*) hasta el infinito. Q.E.D.

Escolio: Como ciertas cosas han debido ser producidas por Dios inmediatamente, a saber: las que se siguen necesariamente de su naturaleza considerada en absoluto, y, por la mediación de estas primeras, otras, que, sin embargo, no pueden ser ni concebirse sin Dios, se sigue de aquí: primero, que Dios es causa absolutamente "próxima" de las cosas inmediatamente producidas por él; y no en "su género", como dicen. Se sigue: segundo, que Dios no puede con propiedad ser llamado causa "remota" de las cosas singulares, a no ser, quizás, con objeto de que distingamos esas cosas de las que Él produce inmediatamente, o mejor dicho, de las que se siguen de su naturaleza, considerada en absoluto. Pues por "remota" entendemos una causa tal que no está, de ninguna manera, ligada con su efecto. Pero todo lo que es, es en Dios, y depende de Dios, de tal modo que sin Él no puede ser ni concebirse», *Ética*, I, prop. XXVIII.

*70. Los siguientes pasajes de Kant pueden ser útiles para hacer más claro este concepto. A ninguna persona se le ocurrirá decir que la filosofía kantiana sea acusada de spinozismo por esto.

«Sólo se puede hablar de un espacio y, cuando se habla de muchos espacios, se entienden sólo como partes de un único y mismo espacio. Estas partes no pueden existir previamente a este espacio único y omnicomprendido como partes constitutivas suyas (por las que sería posible su composición), sino sólo pensadas en

él. Él es esencialmente único y la diversidad en él, y por consiguiente también el concepto universal del espacio, se funda sólo en sus limitaciones», *KrV*, A 25/B39.

«La infinitud del tiempo no significa sino que toda cantidad determinada de tiempo sólo es posible mediante la limitación de un único tiempo fundamental. De ahí que la representación originaria del tiempo tiene que ser dada como ilimitada. Pero así como las partes mismas, y cualquier cantidad de un objeto, sólo pueden ser representadas como determinadas por la limitación, así la representación total no puede ser dada por conceptos (pues aquí siempre preceden las representaciones parciales), sino que una intuición inmediata tiene que residir ya como fundamento», *KrV*, A32/B47.

A estas palabras quiero añadir las siguientes proposiciones de Spinoza: «Que el entendimiento percibe algunas cosas o forma ciertas ideas absolutamente, y algunas a partir de otras. Así, la idea de cantidad, la forma absolutamente, sin atender a otros pensamientos; en cambio, las ideas de movimiento no las forma sino atendiendo a la idea de cantidad.

III. Las ideas que forma absolutamente expresan la infinitud; en cambio, las determinadas, las formas a partir de otras. Y así, la idea de cantidad, si la percibe por su causa, determina la cantidad, como cuando percibe que del movimiento de un plano surge un cuerpo, del movimiento de la línea surge el plano y, en fin, del movimiento del punto surge la línea; sin duda que estas percepciones no sirven para entender la cantidad, sino tan sólo para dominarla. Lo cual resulta claro del hecho de que concebimos que esas ideas surgen del movimiento, siendo así que el movimiento no es percibido sin que sea percibida la cantidad, y de que incluso el movimiento realizado para trazar la línea podemos prolongarlo al infinito, lo cual no podríamos hacer en absoluto, si no tuviéramos la idea de una cantidad infinita.

IV. Que forma las ideas positivas antes que las negativas.

V. Que percibe las cosas no tanto bajo la idea de duración, cuanto bajo cierta especie de eternidad y en número infinito; *mejor dicho, para percibir las cosas, no atiende ni al número ni a la duración*; en cambio, cuando imagina las cosas, las percibe en un número fijo y con determinada duración y cantidad», *Tratado de la reforma del entendimiento, opus cit.*, pp. 121-122.

Cedo a la tentación de citar un pasaje de los *Pensamientos metafísicos* de Spinoza, que contribuirá en gran medida a la expli-

cación de lo que precede, especialmente de las dos últimas proposiciones, y echará luz sobre la materia completa.

«Finalmente, como estamos acostumbrados a formar también, de todas las cosas que entendemos, algunas imágenes en nuestra fantasía, resulta que imaginamos no-entes de forma positiva, como si fueran entes. Pues dado que el alma humana, considerada en sí sola, es una cosa pensante, no tiene mayor poder para afirmar que para negar. Como, por otra parte, imaginar no es más que sentir los vestigios que deja en el cerebro el movimiento de los espíritus, suscitado en los sentidos por los objetos, esa sensación no puede ser más que una afirmación confusa. De ahí que imaginemos como entes todos los modos de los que se sirve el alma para negar, tales como la ceguera, la extremidad o en fin, el término, las tinieblas [...] De lo anterior resulta claro que esos modos de pensar no son ideas de cosas, ni pueden ser considerados como tales, ni tienen tampoco ningún objeto (*ideatum*) que, o existe necesariamente, o puede existir. El motivo, sin embargo, de que esos modos de pensar sean tenidos por ideas, es que proceden y surgen de las ideas de los seres reales de forma tan inmediata que, si no se presta la máxima atención, son facilísimamente confundido con ellas. De ahí que incluso les hayamos impuesto nombres, como si significasen seres que existen fuera de nuestra mente [...] Pues una cosa es investigar la naturaleza de las cosas y otra, los modos como nosotros las percibimos. Si confundimos una cuestión con otra, no podremos entender ni los modos de percibir ni la naturaleza real», *Pensamientos metafísicos* [op. cit., pp. 231-233].

Me referiré en seguida a la propia demostración de Spinoza sobre esto: que su sustancia infinita no está compuesta de partes sino que es indivisible y una en el más estricto sentido.

Quiero alargar todavía un poco más esta larga nota con un pasaje explicativo de Leibniz, terminando como he comenzado:

«Malebranche dice que Dios es el *ser en general* y con esto se entiende un ser abstracto y *conceptual*, como es el género en la lógica, y falta poco para que se acuse a Malebranche de ateísmo; pero yo creo que este padre ha entendido no un ser *abstracto e indeterminado*, sino el *ser absoluto*, que difiere de los seres particulares limitados como el *espacio absoluto y sin límites difiere de un círculo o de un cuadrado*», *Recueil de D.M.I.*, p. 544.

*71. «Dicen que este término significa algo real fuera del entendimiento; sin embargo no saben explicar qué añade al ser, lo

cual muestra suficientemente que confunden los entes de razón con el ser real. Con ello consiguen volver confuso lo que entienden claramente. Nosotros decimos en cambio que la *unidad* ni se distingue en modo alguno del ser ni le añade nada, sino que sólo es un modo de pensar, con el que separamos una cosa de las demás, que son semejantes a ella o que concuerdan de alguna forma con ella [...]

A la unidad se opone la multitud, la cual tampoco añade nada a las cosas ni es más que un modo de pensar. Y como esto es algo que entendemos clara y distintamente, no veo qué más deba decir acerca de una cosa clara. Tan sólo señalaré que Dios, en cuanto lo separamos de los demás seres, se puede denominar *uno*; pero en cuanto concebimos que no puede haber varios de la misma naturaleza, se puede llamar *único*. No obstante, si quisiésemos examinar la cuestión con más rigor, quizás pudiéramos mostrar que sólo impropriamente decimos que Dios es uno y único. Pero este asunto no tiene mayor importancia o, mejor dicho, no tiene ninguna para quienes se interesan por las cosas y no por los nombres», *Pensamientos metafísicos*, VI [*opus cit.*, p. 244] [...] «Por otra parte, en lo que toca a la demostración por la que, en el *Apéndice de Descartes*, establezco que sólo muy impropriamente se puede decir que Dios es uno y único, respondo que una cosa sólo se puede llamar una o única respecto a la existencia, y no respecto a la esencia. Pues nosotros sólo concebimos las cosas bajo la idea de número después de haberlas reducido a un género común. Por ejemplo, el que tiene en su mano un sestercio y un escudo imperial, no pensará en el número dos, a menos que quiera designar a el sestercio y el escudo con un solo y mismo nombre, el de billetes o monedas. Ya que entonces puede afirmar que tiene dos billetes o monedas, porque designa con el nombre de billete o de moneda no sólo el sestercio, sino también el escudo imperial. De donde resulta claramente que ninguna cosa se dice una o única, sino después de que ha sido concebida otra cosa que, como se ha dicho, conviene con ella. En cambio, como la existencia de Dios es su esencia, y de su esencia no podemos formar una idea universal, es cierto que aquella que llama a Dios uno y único no posee ninguna idea verdadera de Dios o que habla impropriamente de él», carta 50 a Jarig Jelles, *Correspondencia* [*opus cit.*, p. 309].

*72. Carta 50 a Jarig Jelles, *Correspondencia* [*opus cit.*, p. 308]. La cita no es literal. El texto dice: «Por tanto esta de-

terminación no pertenece a la cosa según su ser, sino que, por el contrario, es su no-ser. De ahí que, como la figura no es sino una determinación y la determinación es una negación, no podrá ser, según se ha dicho, otra cosa que una negación.»]

*73. *De intell. Emend, Opera posthuma*, p. 381. [*Tratado de la Reforma del Entendimiento, opus cit.*, p. 108. La cita no es completa. Dice así: «ese origen, en efecto, es el ser único e infinito, es decir, todo el ser, fuera del cual no hay ser alguno.»]

*74. *Ética*, I, escol. prop. X.

*75. *Ética*, II, prop. VII: «El orden y la conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las cosas. *Escolio*. Antes de seguir adelante, debemos traer a la memoria aquí lo que más arriba hemos mostrado, a saber: que todo cuanto puede ser percibido por el entendimiento infinito como constitutivo de la esencia de una substancia pertenece sólo a una única substancia, y, consiguientemente, que la substancia pensante y la substancia extensa son una sola y misma substancia, aprehendida ya desde un atributo ya desde otro. Así, también, un modo de la extensión y la idea de dicho modo son una sola y misma cosa, pero expresada de dos maneras. Esto parecen haberlo visto ciertos hebreos como a través de la niebla: me refiero a quienes afirman que Dios, el entendimiento de Dios, y las cosas por él entendidas, son todo uno y lo mismo.»

*76. *Ética*, II, lema I: «Los cuerpos se distinguen entre sí en razón del movimiento y el reposo, de la rapidez y la lentitud, y no en razón de la sustancia.»

*77. *Opera posthuma*, ep. LXVI, p. 593.

*78. *Ética*, I, prop. XXI, XXII, XXIII. El reposo y el movimiento son opuestos el uno al otro, y ninguna de estas determinaciones puede haber producido la otra. Dios debe ser la causa inmediata de eso, como es la causa inmediata de la extensión y de sí mismo. *Opera posthuma*, ep. LXX, p. 596; *Opera posthuma*, ep. LXXIII, p. 598.

*79. *Ética*, I, prop. XXX, corolario 2: «Se sigue que la voluntad y el entendimiento se relacionan con la naturaleza de Dios como lo hacen el movimiento y el reposo» [Se trata de la proposición XXXII, naturalmente].

*80. *Ética*, I, escolio prop. XXIX: «Por naturaleza naturante debemos entender lo que es en sí y se concibe por sí, o sea, los atributos de la substancia que expresan una esencia eterna e infinita, esto es, *Dios en cuanto considerado como causa libre*. Por

naturaleza naturada, en cambio, entiendo todo aquello que se sigue de la necesidad de la naturaleza de Dios, o sea, de cada uno de los atributos de Dios, esto es, todos los modos de los atributos de Dios, en cuanto considerados como cosas que son en Dios, y que sin Dios no pueden ser ni concebirse».

*81. *Ética*, I, prop. XXXI: «El entedimiento en acto, sea finito o infinito, así como la voluntad, el deseo, el amor, etcétera, deben ser referidos a la naturaleza naturada, y no a la naturante.

Demostración: En efecto, no entendernos por entendimiento el pensamiento en términos absolutos, sino sólo un cierto modo del pensar, que difiere de otros modos como el deseo, el amor, etcétera, y que, por tanto, debe ser concebido por medio del pensamiento tomado en términos absolutos, es decir, debe concebirse por medio de un atributo de Dios que exprese la eterna e infinita esencia del pensamiento, de tal modo que sin él, no pueda ser ni ser concebido, y por ello debe ser referido a la naturaleza naturada, como también los demás modos del pensar, y no a la naturante. Q.E.D.

Escolio: La razón por la que hablo aquí de entendimiento en acto no es la de que yo conceda que hay un entendimiento en potencia, sino que, deseando evitar toda confusión, no he querido hablar más que de lo percibido por nosotros con mayor claridad, a saber, de la intelección misma como un hecho, que es lo que más claramente percibimos. Pues no podemos entender nada que no conduzca a un más perfecto conocimiento del hecho de entender».

*82. *Ética*, II, prop. XI y XIII. Lo que Spinoza demuestra del entendimiento finito tiene que valer, según su doctrina, de todo otro intelecto finito. Sobre esto, véase el escolio, por muchos respectos importante, de la citada proposición XIII de la parte II de la *Ética*.

Evidentemente, la naturaleza diferente de los objetos y de los conceptos no puede llevar consigo ningún cambio esencial respecto del entendimiento mismo; y de los atributos infinitos adscritos por Spinoza a la sustancia infinita, ninguno le pertenece a la naturaleza pensante excepto el pensar infinito mismo y sus modos. Ellos tienen que relacionarse consiguientemente con la naturaleza pensante como se relaciona con ella la extensión corporal, esto es, tienen que considerarse por sí mismos sólo como *mera ideata*, y sus cosas particulares pueden ser sólo los objetos de los conceptos —y si se habla de conceptos inmediatos, sólo los cuerpos de los mismos. No me

ocuparé de aquellos otros atributos de los que no sabemos sino que debe existir algo parecido a ellos, y me limitaré al único objeto del alma humana, el cuerpo. Este asunto puede llevarnos a muy importantes consideraciones, en lugar de las cuales quiero poner una mera observación: que la doctrina de Spinoza de los atributos infinitos de Dios, vinculada con el *facto* de que nosotros no conocemos absolutamente nada fuera de nuestro cuerpo y lo que se puede derivar del concepto inmediato del mismo (Véase *ep. LXVI* con los pasajes en ella citados), es el pasaje más adecuado para encontrar el verdadero sentido de su sistema.

+ Mi opinión es ésta: el Dios de Spinoza no tiene ningún otro atributo salvo los de extensión y el pensar infinitos. Cuando Spinoza le adscribe de una manera abstracta atributos infinitos en cantidad, lo hace porque lo demuestra y define a priori, siéndole imposible aquí demostrar la existencia de ciertos atributos concretos o la inexistencia de otros; y él tenía que hacer ambas cosas de no haber aceptado los atributos en cantidad infinita. Pero en los conceptos humanos se encuentran sólo dos atributos del ser infinito: extensión y pensar. El pensar, considerado en sí, pertenece a la extensión en la misma escasa medida en que la extensión, en tanto que extensión considerada en sí, pertenece al pensar. Ambos están reunidos única y exclusivamente porque son atributos de un mismo y único ser indivisible. También es imposible que un atributo cualquiera sea más universal que otro en la sustancia, esto es, más omnipresente en ella.

Si extensión y pensar se unen sólo por esta razón y son necesariamente una sola cosa en cualquier ente, entonces tiene que valer esto mismo de todos los demás atributos de la sustancia, y su suma total tiene que estar contenida en el concepto de cualquier cosa particular. Spinoza mismo ha llevado a cabo esta correcta conclusión y se puede desarrollar sólo de la manera presentada aquí (véase *Ética*, II, prop. XLV, XLV, XLI y XLVII). Pero había un hombre agudo en Londres (desgraciadamente un desconocido para nosotros) que ya en los tiempos de Spinoza se opuso a ella. Preguntó a nuestro sabio (carta 40, de Ehrenfried Walther von Tschirnhaus, de 12 de agosto de 1675) si la reunificación de su *a priori* y *a posteriori* no hacía necesaria la afirmación de que había precisamente tantos mundos como atributos diversos de Dios. Spinoza buscó una escapatoria y le envió el *escolio* de la prop. VII de la II parte, donde él había dado la prueba de que no puede existir sino un mundo (carta 46). Aquel excelente

pensador se atuvo al escolio y probó a partir del mismo que en el concepto de un ser particular cualquiera tienen que estar contenidos los conceptos de todos los atributos diferentes. Spinoza contestó como la primera vez y tan brevemente como le fue posible. [Se trata de la carta 72, *opus cit.*, pp. 407-408; carta 70-71, *ibidem*, p. 409; 80, *ibidem*, p. 410; y 73, *ibidem*, p. 412.]

Estoy convencido de que Spinoza, que sufrió grandes persecuciones, a las que resultaba expuesto siempre de nuevo, no se quería manifestar sobre este punto. Así me explico su respuesta a otro anónimo en París que exigía saber cómo se explicaba la existencia de una cosa particular de una manera diferente a la de Descartes, que dejaba que Dios pusiera en movimiento al ser extenso (ep. 81). Spinoza contestó lo siguiente (ep. 82): el ser extenso era para él algo completamente diferente del de Descartes; quizás en el futuro hablaría con más claridad de todo esto, pues no tenía totalmente claros todos los aspectos de este punto. Si Spinoza no creía tener claro este asunto, entonces no tenía claro nada. Véase Apéndices VI y VII. [Esta no es la carta de un anónimo de París, sino la carta 82, de 23 de julio de 1676 de Tschirnhaus, *opus cit.*, pp. 410-411; Spinoza responde en la carta 83, *ibidem*, p. 412.]

*83. La expresión «le sentiment de l'être» que la lengua francesa me puso a mano en la carta a Hemsterhuis, era la más pura y la mejor, pues la palabra «conciencia» parece implicar ya representación y reflexión, que allí no tiene lugar. La siguiente cita de Kant puede explicar este asunto algo mejor:

«No pueden darse en nosotros conocimientos, como tampoco vinculación ni unidad entre los mismos, sin una unidad de conciencia que preceda a todos los datos de las intuiciones. Sólo en relación con tal unidad son posibles las representaciones de los objetos. Esa conciencia pura, originaria e inmutable, la llamaré la *apercepción trascendental*. El que merezca este nombre se desprende claramente del hecho de que hasta la más pura unidad objetiva, es decir, la de los conceptos a priori (espacio y tiempo) sólo es posible gracias a la relación que con esa unidad de conciencia sostienen las intuiciones. La unidad numérica de esa *apercepción* sirve, pues, de base a priori a todos los conceptos, al igual que lo diverso del espacio y del tiempo lo hace respecto de las intuiciones de la sensibilidad», *KrV*, A 107.

*84. «El objeto de la idea que constituye el alma humana es un cuerpo, o sea, cierto modo de la extensión existente en acto,

y no otra cosa», *Ética*, II, prop. XIII. Sobre la diferencia entre concepto directo e indirecto, o sea mediato e inmediato, véase el escolio de la proposición XVII de la parte II de la *Ética*.

*85. «Las imágenes de las cosas son las afecciones mismas del cuerpo humano, o sea, las maneras que el cuerpo humano tiene de ser afectado por las causas exteriores y de estar dispuesto para hacer esto o aquello», *Ética*, III, escolio prop. XXXII. Véase también a este respecto el anteriormente citado escolio de la proposición XVII y el corolario 2 de la proposición XVII.

*86. «El alma humana no conoce el cuerpo humano mismo, ni sabe que éste existe, sino por las ideas de las afecciones de que es afectado el cuerpo», *Ética*, II, prop. XIX.

«El alma no se conoce a sí misma sino en cuanto percibe las ideas de las afecciones del cuerpo», *Ética*, II, prop. XXIII [Jacobi cita por error la prop. XXXIII].

*87. *Ética*, II, prop. XXI, y su escolio.

*88. *Ibidem*, escolio de la prop. XXI.

*89. En ningún punto es Spinoza más explícito y prolijo que en este. Véase a modo de ejemplo en *Ética*, II el escolio a la proposición XIII y la proposición XIV; en la Parte III, véase el notable escolio de la proposición II y la proposición XI, junto a su escolio; en la demostración de la proposición XXVIII se pueden leer las siguientes palabras: «Ahora bien, el esfuerzo o potencia del alma al pensar es igual, y simultáneo por naturaleza, al esfuerzo y potencia del cuerpo al obrar». Véase además las siguientes palabras de la «Definición general de los afectos»: «Y puesto que la esencia del alma consiste en afirmar la existencia actual de su cuerpo, y puesto que nosotros entendemos por perfección la esencia misma de una cosa, se sigue, por consiguiente, que el alma pasa a una mayor o menos perfección cuando le acontece que afirma de su cuerpo o de alguna de sus partes algo que implica una mayor o menos realidad que antes. Así pues, cuando he dicho más arriba que la potencia de pensar del alma aumentaba o disminuía, no he querido decir sino que el alma había formado de su cuerpo, o de alguna de sus partes, una idea que expresaba una realidad mayor o menor de la que con anterioridad había afirmado de su cuerpo. Pues la importancia de las ideas, y la potencia actual de pensar, se valoran a tenor de la importancia del objeto».

*90. En el ya citado escolio de la *Ética*, III, prop. II, se dice: «Todo ello muestra claramente que tanto la decisión como el

apetito del alma y la determinación del cuerpo son cosas simultáneas por naturaleza, o mejor dicho, son una sola y misma cosa, a la que llamamos decisión cuando la consideramos bajo el atributo del pensamiento, y determinación cuando la consideramos bajo el atributo de la extensión y la deducimos de las leyes del movimiento y del reposo, y esto se verá aún más claro por lo que vamos a decir».

*91. «El alma no concibe nada desde la perspectiva de la eternidad sino en cuanto que concibe la esencia de su cuerpo desde esa perspectiva», *Ética*, V, prop. XXXII, demostración.

*92. *Ética*, I, prop. XXVII.

*93. Tengo que recordar, porque tiene una infinita importancia en el sistema de Spinoza, que fuera del pensar absoluto, que es lo primero en el concepto y existe sin representación, cualquier otro pensar se tiene que referir al concepto inmediato de una cosa particular realmente existente y a sus atributos y sólo se puede dar en el mismo [concepto], de tal manera que es absolutamente imposible que existan cualquier tipo de conceptos antes de que existan realmente cosas singulares. Pero las cosas singulares han sido desde toda la eternidad y Dios no ha sido nunca antes de las cosas de manera diferente a como existe siempre previamente a ellas, y a como existirá antes que ellas en toda la eternidad, a saber, únicamente según la naturaleza o la esencia.

*94. *Ética*, II, prop. VII [Jacobi se confunde, pues cita el primer texto de la proposición VII, aunque luego pasa a citar la demostración de la prop. VII]: «Las ideas de las cosas singulares —o sea, de los modos— no existentes deben estar comprendidas en la idea infinita de Dios, tal como la esencias formales de las cosas singulares, o sea, de los modos, están contenidas en los atributos de Dios.

»*Demostración* [de la prop. VII]: Es evidente por el axioma 4 de la Parte I. Pues la idea de cualquier cosa causada depende del conocimiento de la causa cuyo efecto es.

»*Corolario*: De aquí se sigue que, mientras las cosas singulares existen sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, su ser objetivo, o sea, sus ideas, existen sólo en la medida en que existe la idea infinita de Dios, y cuando se dice que las cosas singulares existen no sólo en la medida en que están comprendidas en los atributos de Dios, sino cuenta habida de su duración, entonces sus ideas implican también esa existencia, atendiendo a la cual se dicen que duran.

»*Escolio*: Si en orden a una más amplia explicación de este punto, alguien deseara un ejemplo, ninguno podrá darle que explique adecuadamente la cuestión de que hablo aquí, toda vez que que es única; procuraré, con todo, ilustrar este asunto lo mejor que pueda. Como se sabe, el círculo posee una naturaleza tal que son iguales entre sí los rectángulos formados por los segmentos de cada par de líneas rectas que se cortan entre sí dentro de dicho círculo; por lo cual se contienen en el círculo infinitos rectángulos iguales entre sí; pero ninguno de ellos puede decirse que exista sino en cuanto que existe el círculo, ni tampoco puede decirse que exista la idea de ninguno de esos rectángulos sino en cuanto que está comprendida en la idea del círculo. Concíbase ahora que, de esos infinitos rectángulos, sólo dos existen, a saber, D y E. Ciertamente sus ideas existen ahora no ya sólo en cuanto comprendidas en la idea del círculo, sino también en cuanto que implican la existencia de esos rectángulos, y por ello se distinguen de las demás ideas de los otros rectángulos».

*95. *Ética*, II, prop. IX: «La idea de una cosa singular existente en acto tiene como causa a Dios, no en cuanto es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por la idea de otra cosa singular existente en acto, de la que Dios es también causa en cuanto afectado por una tercera, y así hasta el infinito.

»*Demostración*: La idea de una cosa singular existente en acto es un modo singular de pensar y distinguirse de los demás; y así, tiene como causa a Dios en cuanto es sólo cosa pensante. Pero no en cuanto es cosa pensante en términos absolutos, sino en cuanto se la considera afectada por otro modo de pensar, y de éste es Dios también causa en cuanto afectado por otro, y así hasta el infinito. Ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo que el orden y conexión de las causas; por consiguiente, de la idea de una cosa singular es causa otra idea, o sea, Dios en cuanto se lo considera afectado por otra idea, y también de ésta en cuanto es afectado por otra, y así hasta el infinito. Q.E.D.

»*Corolario*: Hay en Dios conocimiento de todo cuanto ocurre en el objeto singular de una idea cualquiera sólo en cuanto Dios tiene la idea de ese objeto.

»*Demostración*: Hay en Dios una idea de todo cuanto ocurre en el objeto de una idea cualquiera, no en cuanto que es infinito, sino en cuanto se lo considera afectado por otra idea de una cosa singular, ahora bien, el orden y conexión de las ideas es el mismo orden y conexión de las cosas, por consiguiente, habrá en Dios

conocimiento de lo que ocurre en un objeto singular sólo en cuanto tiene la idea de ese objeto. Q. E. D.

*96. «Si una parte de materia se aniquilase, toda la extensión se desvanecería al mismo tiempo», *Opera posthuma*, p. 404.

Sobre este punto importante, véase, en *Ética*, I las proposiciones XII y XIII, pero especialmente el escolio de la proposición XV. Además, la notable carta *De infinito* a L. Mayer [carta 12, *opus cit.*, p. 129] y aquella no menos notable a Oldenburg *De toto et parte* (*ibidem*, p. 439) [Supongo que se refiere a la carta 2, *opus cit.*, pp. 80-83, que trata del infinito]. También la carta 59, 60 y 61 a un anónimo (*Opera posthuma*, pp. 519-527).

*97. *Ética*, II, proposiciones III y IV. Compárese con las proposiciones XLV, XLVI de esta Parte III y con las XXX y XXXI de la Parte I.

*98. *Ética*, II, proposiciones XLV, XLVI, XLVII, con sus escolios; compárese con las proposiciones III y IV de esta misma Parte y con las XXX y XXXI de la Parte I.

Quizás sea necesario recordar la demostración repetida por Spinoza de que la esencia de una cosa no contiene en sí ningún número y que varias cosas, en lo que tienen de común entre sí, no pueden ser consideradas como muchas cosas, sino como partes de una sola.

Justo sobre este fundamento construye Spinoza su teoría genial y verdaderamente sublime de las verdaderas representaciones, del concepto común y perfecto, de la certeza y, en general, del entendimiento humano.

*99. Véase el *Diálogo sobre idealismo y realismo* en el segundo volumen de estas *Obras completas*, pp. 219 ss. y pp. 238 ss.

*100. Por la simple autoridad de la razón con la que ella pone el principio.

*101. Véase el segundo volumen de estas *Obras*, pp. 141 ss.

*102. Cf. [Thomas Wizenmann, *Resultados [de la filosofía de Jacobi y de Mendelssohn, investigados críticamente por un voluntario]*, Leipzig, 1786, pp. 173-177. [Wizemann medió en la polémica entre Mendelssohn y Jacobi, situándose a favor de Jacobi, cerca del cual pasó los últimos días de su vida, prematuramente desaparecida. Dado que Kant, en su *Qué significa orientarse en el pensamiento* hacía referencia a este libro anteriormente citado, Wizenmann le contestó en un trabajo póstumo titulado «Al Señor Profesor Kant, por el autor de los Resultados de la filosofía de Jacobi y Mendelssohn, Pempelfort 1786» y que salió

editado en *Deutsches Museum*, 1787, pp. 116-156. Pempelfort era la casa de Jacobi, donde murió.]

*103. «Como Dios está en todo, así, por el contrario, todo está en Dios. Lo divino lo mueve todo en nosotros. No es la razón misma el principio de la razón, sino algo más elevado. Pero ¿qué hay que supere el conocimiento excepto Dios? La virtud es el órgano del alma. Por eso los antiguos daban el nombre de felices a aquellos que, sin ser determinados por su razón y su voluntad, procedían rectamente; porque éstos tenían en sí un principio más alto que el intelecto y la voluntad», Aristóteles, *Ética a Eudemo*, VII, 14.

*104. J. Hamman, *Golgotha und Schleibimini*, p. 63.

*105. Léase: «convertido sólo en entendimiento».

*106. Estoy lejos de declarar ateo todo spinozismo. Precisamente por esto no me parece superfluo demostrar que la doctrina de Spinoza, bien entendida, no permite ninguna especie de religión. Unas ciertas espumas del spinozismo son bastantes compatibles con todo género de superstición y fanatismo y permite construir las más bellas pompas de aire. El ateo decidido no se debe ocultar tras estas espumas. Y los demás no tienen que engañarse a sí mismos con esto (Nota de la 1.^a ed). Véase Apéndice IV.

En la nueva edición de la *Historia Natural* de Plinio el viejo, que el venerable Lamoignon de Malesherbes preparó en 1750, en París, y que los esfuerzos reunidos de varios sabios franceses y extranjeros han concluido en 1782 —que integra una traducción al francés y notas críticas y eruditas etc., etc.— se encuentra respecto del conocido pasaje del principio del libro 11: «Mundum et hoc quodcumque nomine alio caelum appellare libuir cujus circumflexu teguntur cuncta numen esse credi par est», la siguiente nota: «Esto prueba que Plinio no era un ateo, como pretende el padre Hardouin, sino un teísta que, no concibiendo nada más allá de Dios, ha creído que Dios y la materia considerada como infinita no eran sino una y la misma cosa. Llamemos a Plinio, por tanto, no ateo, sino “cosmoteísta”, es decir, éste que cree que el universo es Dios».

Si hubiera aprendido de esta doctrina y, si en lugar de la palabra siempre chocante de ateísmo, hubiera utilizado la expresión más educada de *cosmoteísmo*, inventada por nuestro agudo vecino, mi primera proposición —pues sobre todo ella ha levantado esta cólera tan grande que siempre se enciende de nuevo a causa

de esta estúpida palabra— no habría sido atacada. Se me habría reconocido con gusto el haber transplantado, en nuestra patria alemana, el eufemismo de la nota francesa y el haber introducido la afirmación ulterior de que sólo es ateo el que cree en el ateísmo. Kant mismo había tomado ya una precaución similar proponiendo instaurar entre el teísmo y el ateísmo claros y terminantes, una posición neutra de una tercera opinión indeterminada llamada *deísmo* (en lugar de *teísmo*). Ruego al lector que relea lo que se encuentra anotado de modo especial en el volumen II de esta mis *Obras*, p. 476, nota, sobre esta propuesta de Kant, mencionada por mí. Como entonces, creo ahora que el filósofo auténtico, como ya el serio Catón (Salustio, *Catilina*, LV) debe estar atento a que los «verdaderos nombres de las cosas» no se nos pierdan bajo eufemismos ilusorios. Donde esto tiene lugar, se corrompe todo discurso y pronto no quedará en uso una palabra verdadera, una palabra comprensible y comprendida.

Siguiendo el ejemplo de Kant, también nuestro excelente Tiedemann ha llamado al spinozismo *cosmoteísmo*, en la medida en que no quiere llamarle claramente ateísmo. Pretende incluso que «el spinozismo no destruye de hecho toda religión, sino que con la unidad de la sustancia de Spinoza puede subsistir perfectamente la providencia, el gobierno del mundo y el culto de Dios». Y observa a continuación: «Aunque en verdad, este culto de Dios queda bastante lejos de la religión del deísta».

Pero sobre este punto entra en contradicción consigo mismo cuando dice de Plotino (*Historia de la filosofía especulativa*, III, p. 527): «Plotino no se da cuenta de que su teoría debe caer finalmente en un fatalismo ciego, porque un orden del mundo, cuyo primer fundamento es la necesidad absoluta y sin elección, lleva a una necesidad ciega; así, su sistema, aparentemente lleno de piedad, no es en verdad diferente de la necesidad de la naturaleza concebida por Estratón o por cualquier otro determinista. ¿Por qué adorar o venerar a un Dios que debía hacer necesariamente lo que hace? ¿Por qué adorar a un soberano del mundo cuya esencia le determina a actuar sin elección ni reflexión?» Este juicio sobre Plotino, ¿no alcanza a Spinoza aún en mayor medida?

Perfectamente de acuerdo con Tiedemann, Tennemann se alza contra la tesis de que el spinozismo sea un ateísmo, cuando afirma del modo más coherente y lógico que «Spinoza enseña que todas las cosas finitas derivan *necesariamente* de la esencia divina, pero no según ideas y fines; que no hay en parte alguna causalidad

libre que actúe según fines, sino sólo una causalidad natural; por esto la ética se transforma para él en física y todo su sistema, en la medida en que tenga solidez y consistencia interna, determina con rigurosa lógica, un fatalismo universal, cuyas obras posteriores tienen como fin principal aclarar», *Fundamentos de historia de la filosofía*, x, pp. 289-292; pp. 478-480 de la obra mayor.

Ahora bien, si como yo mismo he confesado repetidamente, no niego la existencia de Dios únicamente porque me siento obligado por mi sentimiento moral y por mi conciencia más profunda y más íntima a negar la existencia de un mecanismo natural único y universal, entonces no puedo conceder que aquél cuyo ser supremo es el fatum mismo, *vivo* aunque ciego, ya por eso enseñe y crea en un Dios. El *fatum* anula necesariamente a Dios, y Dios al *fatum*. Me mantengo pues en mi juicio: el spinozismo es ateísmo.

*107. Véase Tiedemann, *Historia de la filosofía especulativa*, III, 6; II, 6. Además, Buhle, *Manual de historia de la filosofía*, IV, 13; Tennemann, *Historia de la filosofía*, IX, 2, especialmente la p. 133; X, 2, «Sobre el sistema metafísico de Spinoza», p. 462 ss.

En el tiempo de la primera y la segunda edición de las *Cartas sobre la Doctrina de Spinoza* no había aparecido todavía ninguna de las obras citadas (el volumen III de la *Historia de la filosofía especulativa* de Tennemann apareció en 1793, el VI en 1797, la parte IV del *Manual* de Buhle en el año 1799, el volumen IX de la *Historia de la Filosofía* de Tennemann en el año 1814, el X en el año 1817). Actualmente basta con referirse a estas obras para apoyar la proposición en cuestión y hace superflua una exposición más amplia de la misma. Debo recordar aquí de manera particular, el notable tratado, desgraciadamente inacabado, de ese profundo pensador que es Krauss, *Sobre el panteísmo*. Aquí se encuentra en efecto la expresión más vigorosa de la tesis que dio lugar hace ya treinta y cinco años a la exposición de la mencionada segunda proposición, a saber, «de la osadía y la novedad con que en aquellos días, más intensamente que nunca, la *hiperfísica del panteísmo* influyó sobre la curiosidad extravagante de los contemporáneos y transfiguró la quimera de Spinoza en una divinidad corpórea. El corpóreo Proteo, que debe encerrar en su interior no sé qué arcanos maravillosos que no es preciso ir a buscar en su elemento cambiante y variado, y si alguna vez se deja sorprender en el sueño, apenas si se puede aferrar y obligar-

le a hablar torna vanos nuestros esfuerzos mediante transformaciones infinitas y se burla de nuestro deseo de investigarlo».

Krauss juzga que «el panteísmo ha nacido tanto al borde del Ganges como al borde del Rhin, en la época de Jenófanes y en la época de Spinoza, entre los brahmanes y los lamas, los cabalistas y los místicos, los teólogos y los filósofos. Con pocas palabras, ha surgido en todos los sitios, en todas las épocas y en toda clase de mentes, por lo que se confirma como un producto natural genuino del espíritu humano; puede suponerse su origen tanto en los hechos más universales como en las leyes del pensamiento más simple». Al principio de su tratado, Krauss se propone descubrirlo para así dominarlo. Véase Ch. J. Krauss, *Escritos filosóficos póstumos con prólogo y estudio* de J. F. Herbart. Y más concretamente Apéndices IV y V.

*108. Véase Kant, *Crítica de la razón práctica*, pp. 169-183 y los pasajes de la *Crítica de la razón pura* a los que envía. La prueba administrada por Kant es general y, aunque en la *Crítica de la razón práctica* venga introducida para sostener principios kantianos particulares, no procede de ellos. Lo mismo se puede decir de las *Aclaraciones* de Rehberg en el *Deutscher Merkur*, 9 (1788), a la que envió sólo en relación con mi proposición. Me refiero a estos autores sólo porque contradicen mi proposición. Pues quien no esté convencido de las diversas demostraciones llevadas a cabo en mi obra, menos aún lo estará de las de Kant y Rehberg.

*109. Véase el Apéndice VII.

*110. El difunto Hamann, de Königsberg.

*111. Tengo por cumplida esta promesa en *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo*, en la presente edición, y sobre todo en los escritos reunidos en el tomo III y en la introducción del tomo II de las *Obras completas*.

*112. Pascal, *Pensées*, XXI.

*113. Incluso la matemática debe suponer la línea recta limitada y prolongada a voluntad y el círculo de alguna extensión, antes de proceder a sus demostraciones. La línea, el punto y el plano se abstraen de los cuerpos (véase Simson, *Euclides*, nota primera). Y además de esto se supone también la representación del movimiento, sin la que no se puede pensar la construcción del círculo o de una figura en general (véase II, pp. 178-179, III, pp. 12-13). Va de suyo que no se necesita ninguna experiencia para la formación de proposiciones simplemente idénticas, por-

que la identidad en sentido puro es un concepto enteramente subjetivo. A un objeto externo al entendimiento no puede convenirle el predicado objetivo «lo mismo», sino que este objeto es sustancialmente *sólo lo que es*. Pero que las proposiciones idénticas deban llevar consigo la universalidad y la necesidad, es tan claro como su independencia de la experiencia. En este campo, la espléndida miseria de nuestra facultad de conocer se demuestra óptimamente por medio de la *abstracción* y el *lenguaje* y ella ha producido muchos errores y malentendidos, cuya posibilidad se comprende perfectamente profundizando en las *funciones del lenguaje* en relación con nuestros razonamientos. Sobre este punto me he extendido en el Apéndice VII, aquí, en esta obra. Pero este argumento reclama un tratamiento especial y a fondo.

* 114. Véase Apéndice VIII.

* 115. Herodoto, *Historia*, VII, 129.

* 116. Plutarque, *Dits notables des Lacédémoniens*, trad. Amyot, París, 1574.

* 117. *Pláticas* de Epicteto, III, 16. [Traduzco, como siempre, del alemán. Una traducción literal, muy diferente, se encontrará en la edición de las *Pláticas* de Pablo Jordán de Urríes y Azora, p. 92. Alma Mater, Barcelona, MCMLXV.]

* 118. Puesto que muchos pasajes de este extracto pueden originar en el lector la sospecha de que he imputado a mi autor, si no directamente conceptos, sí al menos un desarrollo, una exposición o una expresión de los mismos que no son las suyas propias; y puesto que precisamente el pasaje que sigue podría producir dichas sospechas, quiero aquí introducir el texto que sirve de fuente a esta segunda mitad. El lector que conozca el idioma italiano obtendrá con ello un ejemplo del estilo de Bruno: en italiano.

Dicsono. Mi par udir cosa molto nova: volete forse que non solo la forma del'universo ma tutte quante le forma di cose naturali siano anima?

Theophilo. Si.

Dicsono. Sono dumque tutte le cose animate?

Theophilo. Si.

Dicsono. Hor chí viacordara questo?

Theophilo. Hor chí potrà riprovarlo con raggione?

Dicsono. E' comune senso che non tutte le cose vivono.

Theophilo. Il senso più comune non è il più vero.

Dicsono. Credo facilmente che questo si può difendere. Ma

non bastarà a far una cosa vera per che la si possa difendere: atteso che bisogna che si possa ancho provare.

Theophilo. Questo non è difficile. Non son de philosophi che dicono il mondo essere animato?

Dicsono. Son certo molti, et quelli principalissimi.

Theophilo. Hor perche gli medesimi non diranzo le parti tutte del monde essere animate?

Dicsono. Lo dicono certo, ma de le parti principali et quelle che sonvere parti del mondo: atteso che non in minor raggione voglono l'anima essere tutta in tutto il mondo, et tutta in qualsivogla parte di quello: che l'anima de gl'animali à noi pensibili, e tuta per tutto.

Theophilo. Hor quali pensate voi che non siano parti del mondo vere?

Dicsono. Quelle che non son primi corpi, le quali, secondo il vostro dire, costituiscono l'animale intiero, la luna, il sole, et altri corpi; oltre questi principali animali son quei che non sono primere parti del' universo, de quali altre dicono haver l'anima vegetativa, altre la sensitiva, altre la intellettiva.

Theophilo. Hor se l'anima per questo che é nel tutto, é ancho ne le parti; per che non volete che sia ne le parti de le parti?

Dicsono. Voglo, ma ne le parti de le parti de le cose animate.

Theophilo. Hor quali son queste cose che non sono animate, o non son parte di cose animate?

Dicsono. Vi par che ne habbiamo poche avanti gl' occhi? Tutte le cose che non hanno vita.

Theophilo. Et quali son le cose che non hanno vita, al meno principio vitale?

Dicsono. Per conchiuderla, volete voi che non sia cosa che non habbia anima, et che non habbia principio vitale?

Theophilo. Questo é quel ch'ilo voglo al fine.

Polihimnio. Dumque un corpo morto hà anima? Dumque i miei calipodii, le mia pianella, le mie botte, gli miei sproni, et il

a. Este uso de Kant contra Herder por parte de Jacobi es claramente politico y demuestra que efectivamente era un hombre muy informado de las relaciones entre los intelectuales alemanes. En aquellos tiempos, Kant habia atacado muy duramente en una reseña la obra principal de Herder, *Las ideas para la filosofia de una historia de la humanidad*.

mio annulo, et chiroteche, serano animate; la mia toga et il mio pallio, sono animati?

Gervasio. Sì, messersi, mastro Polihimnio, per che non? credo bene que la tua toga et il tuo mantello é bene animato, quando contiene un' animal como tu sei dentro, le botte et gli sproni sono animati quando contegnono gli piedi, il cappello é animato quando contiene il capo, il quale non é senza anima, et la stalla é ancho animata quando contiene il cavallo, la mula, ó ver la signoria vostra. Non la intendete cossi, Theophilo? Non vi par ch'io l'ho compresa meglio che il dominus magister?

Polihimnio. Ciuim pecus? come che non si trovano de gl' afini etiam, atque etiam sottili? hai ardir tu apirocalo, abecedario, di volerti equiparara ad un archididascalo, et moderator di ludo Minervale per mio?

Gervasio. Pax vobis domine magister, servus servorum es scabellum pedum tuorum.

Polihimnio. Male dicat te deus in secula seculorum.

Dicsono. Senza colera: lasciatene determinare queste cose a noi.

Polihimnio. Presequatur ergo sua ta dogmata Theophilus.

Theophilo. Cossi faró. Dico dumque, che la tavole como tavola non é animata, ne la veste, ne il cuoio come cuoio, ne il vetro como vetro, ma como cose naturali et composte hanno in se la materia et la forma: sia pur cosa quanto piccola, et minima si voglia, ha in se parte di sustanza spirituale, la quale, se trova il soggetto disposto, si stende ad esser pianta, ad esser animale et riceve membri di qualsivoglia corpo, che comunmente sedice animato: perche spirto si rova in tutte le cose, et non é minimo corpusculo che non contengna cotal portione inse, che non inamini.

Polihimnio. Ergo quidquid est, animal est.

Theophilo. Non tutte le cose che hanno anima si chiamano animate.

Dicsono. Dumque al meno tutte le cose han vità?

Theophilo. Concedo che tutte le cose hanno in se anima, hanno vità secondo la sustanza, et no secondo l'atto, et operatione conoscibile da peripatetici tutti, et quelli, che la vità et anima definiscano secondo certe raggioni troppe grosse.

Dicsono. Voi me scuoprite qualche modo verisimile con il quale si protebe mantener, l'opinion d'Anaxagora che voleva ogni cosa essere in ogni cosa, perche essendo il spirto ó anima ó forma universale in tutte le cose; da tutto si può produr tutto.

Theophilo. Non dico verisimile ma vero, perche quel spirito si trova in tutte le cose le quali se non sono animali, sono animate, se no sono secondo l'atto sensibili d'animalità et vità: son però secondo il principio et certo atto primo d'animalità et vità et non dico divantaggio», *De la causa, principio et uno*, pp. 46-40 [sic]. [En la edición española, pp. 86-89.]

*119. En el universo no se distingue el cuerpo del punto, porque posibilidad y realidad efectiva, potencia y acto son uno y lo mismo en el infinito; pero el punto es la potencia de la línea, la línea la potencia de la superficie y la superficie la potencia del cuerpo. Es precisamente esta forma de pensar la que se encuentra en Spinoza. Pero también se entendería mal a Bruno como a Spinoza si le atribuyéramos la absurda opinión de que las líneas podrían conformarse con puntos, las superficies con las líneas y los cuerpos con las superficies. Toda figuración es, para ellos, mera determinación externa mediante el movimiento.

*120. De la 1.ª edición del año 1787, a la que se refieren las siguientes indicaciones. La segunda edición de este diálogo, «abreviada y ampliada», apareció sólo trece años más tarde y no he encontrado en ella nada que me forzara a retractarme de algo de lo dicho en los Apéndices IV y V, o que moviera a presentar nuevos fundamentos de ello. Con gusto me vuelvo a remitir al tratado de Kraus sobre el panteísmo y, de manera preferente, al excelente escrito de Herbart sobre el sistema de Spinoza recientemente aparecido con el título de *Diálogos sobre el mal*. Dice el autor, en la p. 19: «En Spinoza echo de menos, tanto el bien en lo más elevado, como el mal en lo más profundo». Añado a esta importante sentencia un «sí y amén desde lo más profundo de mi corazón y de mi espíritu».

*121. «Un ser que es capaz de actuar según la representación de las leyes, es una inteligencia, un ser racional, y la causalidad de tal ser, según esta representación de la ley, es una voluntad de la misma. Un ser que fuese la causa (y consiguientemente el creador) de la naturaleza a través del entendimiento y de la voluntad, sería la más alta inteligencia y, por consiguiente, Dios», *KpV*, A 225-226, *KrV*, A 631-659.

*122. Primera edición, pp. 168, 169 y 170 nota.

*123. *Concepto* se toma aquí en la significación más amplia, como Apercepción trascendental o conciencia pura. Un gozo que quedará fuera del concepto no sería sino un gozo sin gozar.

Tengo que señalar aquí que Lessing, en la siguiente conversación, me refirió acerca de este punto al diálogo póstumo de Hume (*Sobre la religión natural*, II). No me atreví a mencionarlo en mi primera carta a Mendelssohn porque Lessing no mencionó la segunda parte y yo no había leído estos diálogos. Me pareció entonces que sería citar a ciegas, y al mismo tiempo me avergonzaba de mi propia negligencia, al no haber leído la mencionada obra. Éste era también el caso del «Él» en mi *David Hume. Sobre la creencia*. Yo quería leer sólo el original inglés y me puse como obligación hacerme con él.

* 124. En la página 94 del diálogo de Herder, *Dios*, se reconoce que «Spinoza habla duramente contra los designios divinos en la creación, le niega a Dios *en concreto el entendimiento y la voluntad* y que todo lo que existe *mera y únicamente* se deriva de su poder infinito, al que no sólo coloca por encima del entendimiento y la voluntad, sino que además lo separa de ambas cosas». Pero en la página 95 promete la prueba de que «*en parte Spinoza no se ha comprendido a sí mismo completamente* en estas proposiciones, porque eran consecuencias de malas explicaciones cartesianas aceptadas en su sistema; en parte, se le ha entendido aún peor al expresarse oscuramente sobre este punto». ¿Oscuramente? ¿Son oscuras las manifestaciones de Spinoza sobre este punto?

* 125. «Con la proposición de que toda realidad tiene que ser dada o en un ser necesario como una determinación, o mediante este ser como fundamento, permanece aún sin decidir si hay que considerar las propiedades del entendimiento y la voluntad en el ser supremo como determinaciones inherentes o meramente como consecuencias en las cosas a través de aquél. Si fuera este último el caso, entonces, y a pesar de todas las prerrogativas de este ser, que saltan a la vista a partir de su suficiencia, unidad e independencia de su esencia en tanto que fundamento supremo, a pesar de esto, digo, su naturaleza sería inferior a la que se tiene que pensar cuando se piensa en Dios. Pues sin conocimiento y decisión propios, éste sería necesariamente ciego respecto de todas las demás cosas, y también respecto de los otros espíritus, y no se distinguiría del *destino eterno* de los antiguos sino en estar descrito conceptualmente», Kant, *Único fundamento posible de prueba de la existencia de Dios*, 1763, pp. 43-44.

* 126. «Si planteáramos el problema de que los planos inclinados con diverso grado respecto del horizonte, estuvieran provis-

tos de tal longitud que permitieran que cuerpos deslizados sobre ellos los recorriesen al mismo tiempo, entonces, cualquiera que comprenda las leyes mecánicas, podría considerar que aquí concurren disposiciones diversas. Pero esta ordenación se encuentra por sí misma en el círculo con infinita variedad de posiciones, y siempre en cualquier caso con gran exactitud. Pues todas las cuerdas que cortan verticalmente el diámetro pueden partir de puntos superiores o inferiores a él, según la inclinación que se quiera. Pero todas tienen en común que la libre caída a través de ellas sucede en el mismo tiempo. Me acuerdo que un alumno inteligente, al que se le propuso delante de mí esta tesis con su prueba, una vez que la comprendió, se quedó tan impresionado como si se hubiera tratado de un milagro de la naturaleza. Y de hecho se sorprendió con razón de una tal reunión de diversidad según una regla tan peculiar y fructífera, en una cosa tan aparentemente simple y mezquina como es un círculo. Tampoco es ningún milagro de la naturaleza que en la belleza y el orden que domina en ella haya más motivos de sorpresa; esto tendría que ser así siempre que no comprendiésemos con claridad la causa de la misma, ya que la admiración es hija de la ignorancia», Kant, *Único fundamento posible de prueba de la existencia de Dios*, p. 52. Cf. Herder, *Dios*, pp. 119-120.

*127. Creo que en el diálogo *Sobre idealismo y realismo* he establecido por extenso y fuera de toda duda que esto es verdad bajo esta condición, y ahora lo haré en el Apéndice VI.

*128. *Nuevos ensayos*, p. 29. Una noticia muy interesante de los cambios ocurridos en el pensamiento de Leibniz se encontrará en la carta a Remond. Quiero insertar el siguiente pasaje: «Recuerdo que paseaba solo por un bosquecillo cerca de Leipzig llamado Rosenthal, cuando tenía quince años, para deliberar si debía mantener las formas sustanciales. Al fin, el mecanismo prevaleció, llevándome a aplicarme a las matemáticas. En verdad, profundicé en ellas después de conversar con Huyghens, en París. Pero cuando buscaba las últimas razones del mecanicismo y de las leyes del movimiento, quedé sorprendido al ver que era imposible encontrarlas en la matemática y que era necesario regresar a la metafísica. Esto me llevó a las *entelequias*, y de lo material a lo formal, haciéndome comprender por fin, después de muchas correcciones y avances de mis nociones, que las mónadas o las sustancias simples son las únicas sustancias verdaderas, y que las cosas materiales no son sino fenómenos, pero bien fun-

dados y ligados. Platón, los académicos posteriores e incluso los escépticos han entrevisto algo de esto, pero estos señores posteriores a Platón no lo han usado tan adecuadamente como él», *Recueil del Maiz*, II, p. 135; *Opera omnia*, v, p. 8.

*129. *Opera*, II, I, p. 327. Esta carta es de diciembre de 1714. En el tratado *De ipsa natura sive de vi insita, actionibusque creaturarum*, que apareció en el año 1698 en *Actis eruditorum*, se lee este pasaje paralelo: «Alibi a me explicatum est, etsi nondum fortasse satis perspectum omnibus, ipsam rerum substantiam in agendi patiendique vi consistere: unde consequens est, ne res quidem durabiles produci posse, si nulla ipsis vis aliquamdiu permanens divina virtute imprimi potest. Ita sequeretur nullam substantiam creatam, nullam animam eandem numero manere, nihilque adeo a Deo conservari, ac proinde res omnes esse tantum evanidas quasdam sive fluxas unius divinae substantia permanentis modificationes, et phasmata, ut sic dicam; et, quod eodem redit, ipsam naturam, vel substantiam rerum omnium Deum esse; qualem pessimae notae doctrinam nuper scriptor quidem subtilis, at profanus, orbi invexit vel renovavit. Sane si res corporales nil nisi materiale continerent, verissime dicerentur in fluxu consistere, neque habere substantiale quicquam, quemadmodum et Platonicus olim recte agnovere», *Opera*, II, 2, pp. 52 y 53.

*130. Véase el discurso para esta ocasión de Thomasius y las VII proposiciones que Leibniz añadió a su disertación (*Opera*, II, 2, p. 400). Dutens dice en el índice: «Disertación mantenida por G.C. Leibniz el 30 de mayo de 1663», obra primera que conocemos del autor, que resultó de nuestras exactísimas inquisiciones. A las aquí debatidas, se añadieron siete proposiciones que ofrecemos y que fueron publicadas por Ludovico en su *Leibnitianae Philosophiae Historia*, I, 21.

*131. «Mihi adhuc juveni, et corporis naturam cum Democrito, et hujus ea in re sectatoribus Gassendo et Cartesio, in sola massa innerte tunc constituenti, excedit libellus *Hypotheseos physicae* titulo, quo theoriam motus pariter a Systemate abstractam, et systemati concretam exposui [...] Ibi statui, supposita tali corporis noticia, omne incurrens suum conatum dare excipienti, seu directe obstanti, qua tali [...] Sed postea omnia altius scrutatus, vidi in quo consisteret systematica rerum explicatio, animadvertique hypothesin illam priorem notionis corporeae non esse completam; cum aliis argumentis, tum etiam hoc ipso comprobari, quod in corpore praeter magnitudinem et impenetrabilitatem

poni debeat aliquid, unde virium consideratio oriatur; cujus leges metaphysicas extensionis legibus addendo, nascantur eae ipsae regulae motus, quas systematicas appellaram: nempe ut omnis mutatio fiat per gradus, et omnis actio fit cum reactione, et nova vis non prodeat sine detrimento prioris, adeoque semper abripiens retardetur ab abrepto, nec plus mi nuova (?) potentiae in effectu quam in causa contineatur. Quae lex cum non derivetur ex notione molis, necesse est consequi eam ex alia re, quae corporibus insit, nempe ex ipsa vi, quae scilicet eandem semper quantitatem sui tuetur, licet a diversis corporibus exerceatur. Hinc igitur, praeter pure mathematica, et imaginationis subjecta, collegi quaedam in metaphysica, solaque mente perceptibilia, esse admittenda, es massae materiali principium quoddam superius, et ut sic dicam formale, addendum; quandoquidem omnes veritates rerum corporicarum ex solis axiomatibus logisticis et geometricis, nempe de magno et parvo, toto et parte, figura et situ, colligi non possint, sed alia de causa et effectu, actioneque et passione accedere debeant, quibus ordinis rerum rationes salventur. Id principium formale, an ἐντελέχεια, an vim appellemus, non refert, modo meminimus per solam virium notionem intelligiliter explicari», (*Opera omnia*, III, pp. 320 y 321.

*132. *Opera omnia*, II, I, p. 18. Véase también (*ibidem*, pp. 234, 236) dos cartas correspondientes del *Journal des Savants*, 1691-1693.

*133. *Opera omnia*, II, 2, p. 49.

*134. *Opera omnia*, II, I, p. 46.

*135. *Teodicea*, 261. Lo mismo se repite en la carta a Remond. «Lo que ha paralizado más a Descartes ha sido su ignorancia de las leyes verdaderas de la mecánica o del movimiento, que habrían podido llevarle más allá. Huygens fue consciente de esto, aunque de manera imperfecta, ya que no apreciaba la metafísica, como muchas otras personas de talento que le han seguido en el cultivo de estos temas. He señalado en mi libro que si Descartes hubiese descubierto que la naturaleza conserva no sólo la misma fuerza, sino también la misma dirección total en las leyes del movimiento, no habría creído que el alma pudiera cambiar su dirección más fácilmente que la fuerza del cuerpo. Entonces *habría desembocado directamente* en el sistema de la *armonía preestablecida*, que es una *consecuencia necesaria* de la conservación de la fuerza y de la dirección en su conjunto», *Recueil de diverses pièces*, II, p. 137.

*136. *Teodicea*, 393.

*137. *Opera omnia*, II, I, pp. 100, 203; 2, p. 58.

*138. «Continúo diciendo que la filosofía cartesiana es como la antecámara de la verdad y que es difícil penetrar en ella antes de dialogar con ella; pero si nos quedamos ahí, también nos vemos privados del verdadero conocimiento de las cosas», *Opera omnia*, II, I, p. 250. Dos años antes escribía Leibniz a un amigo: «Se acerca el día en el que hay que decir que el cartesianismo, en lo que tiene de bueno, no es sino la antecámara de la verdadera filosofía. Un hombre cultivado que frecuentaba la corte, y que incluso se mezclaba en las discusiones sobre la ciencia, llevó la figura hasta la alegoría, quizás demasiado lejos, pues me preguntó si no creía que se podía decir sobre esta base que los antiguos nos habían hecho subir por la escalera y que la escuela de los modernos nos había llevado hasta la antecámara. Por su parte, él me deseaba el honor de introducirnos en el gabinete de la naturaleza. Esta serie de paralelismos nos hizo reír a todos y le dije: «Vea usted cómo ha alegrado a toda la concurrencia con su comparación; pero ha olvidado que entre la antecámara y el gabinete siempre hay una sala de audiencia y que ya será bastante que obtengamos audiencia, sin pretender penetrar en el interior»», *Opera omnia*, II, I, p. 263. Véase también *Recueil de diverses pièces*, II, pp. 136 y 139.

*139. Entre otros, en las recensiones de Dom Lamy, *Opera omnia*, I, p. 97. En lo que concierne a la semejanza entre ambos sistemas, Leibniz escribe así a su amigo Remond: «No encuentro los sentimientos de Malebranche muy alejados de los míos. El paso de las causas ocasionales a la armonía preestablecida no me parece muy difícil», *Recueil de diverses pièces*, II, p. 147. En su segunda contestación a Bayle dice: «Hay personas muy penetrantes, que han aceptado mi hipótesis y se han tomado la molestia de recomendarla a otros. Hay algunos muy hábiles que me han comunicado llevarla a efecto e incluso otros han dicho que ellos entendían así la hipótesis de las causas ocasionales y no la distinguían de la mía, lo que no me desagrada. Pero sin embargo me agrada mucho más comprobar que se pone a examen como es preciso», *ibidem*, p. 447.

Pero el pasaje más notable, en muchos aspectos, es la defensa que hace Leibniz de Malebranche frente a Du Tertre (*Recueil de diverses pièces*, II, pp. 539-550; *Opera omnia*, II, I, pp. 213-218) sobre todo si se compara esta carta con el *Examen des principes*

de R.P. Malebranche. Se ha resaltado mucho sin fundamento que Leibniz escribiera en el envío de este *Examen* a Remond: «De esta especie de diálogo breve se puede decir que son discursos *exotéricos* y en modo alguno *acromáticos*», *Recueil de diverses pièces*, II, p. 185. Pero nunca, que yo sepa, se ha prometido una comparación entre este examen y la carta sobre el libro de Du Tertre, que es del mismo año y precisamente enviada al mismo Remond. Incluso Des Maizeaux, que quería ser tan agudo, tenía delante de sí esta carta.

*140. El dualismo era entonces un artículo teológico de fe. Malebranche dice expresamente que debe aceptar un mundo material porque consta en la Biblia que Dios ha creado cielos y tierra y que el Verbo se hizo carne. También fue necesario que Leibniz se disculpara por no distinguir suficientemente entre espíritu y cuerpo, según las manifestaciones de su sistema, y de haber enseñado en el fondo una necesidad universal, lo que le movió a ordenar aún más cautamente su exposición. Es conocido cuántos violentos ataques tuvo que padecer nuestro Wolff a causa de las mónadas, aunque sin embargo nunca aceptara completa y expresamente esta doctrina de Leibniz. Véase *Pensamientos racionales*, II, 215.

*141. Para este punto refiero a lo que ya expuse acerca de los escritos leibnizianos en mi *Diálogo sobre idealismo y realismo* y en particular sobre el esquema presentado por nuestro sabio a Des Bosses (*Opera omnia*, II, I, p. 314). La mónada finita por sí misma no es una sustancia según la doctrina leibniziana, sino que para una sustancia finita se requiere de manera absoluta la reunificación con un cuerpo. La mónada finita sólo podría existir y actuar por sí en el caso de que finitud y acción pura no estuvieran en contradicción. Quien comprenda correctamente la reunificación del principio activo con el pasivo y del pasivo con el activo, necesaria en Leibniz, se podrá orientar a través de todas las *acomodaciones* de Leibniz y nunca se perderá entre ellas.

*142. «Porro ex extensione, ut eam Cartesius concipit, molem scilicet quiescentem, corporum existentiam demonstrare non tantum difficile, ut ais, sed omnino impossibile est. Materiae enim quiescens, quantum in se est, in sua quiete perseverabit, nec ad motum concitabitur, nisi a causa potentiori externa; et hac de causa non dubitavi *olim* affirmare, rerum naturalium principia Cartesiana inutilia esse, ne dicam *absurda*», *Opera posthuma*, p. 596. Véase Apéndice v, al final.

*143. «Quod petis, an ex solo extensionis conceptu rerum varietas a priori possit demonstrarie, credò me jam satis clare ostendisse, id impossibile esse; ideoque materiam a Cartesio male definiri per extensionem; sed eam necessario debere explicari per attributum, quod aeternam, et infinitam essentiam exprimat», *Opera posthuma*, p. 598. A éste se debe referir lo que se dice al final de la carta 62, *ibidem*, p. 593, junto con los pasajes recomendados.

*144. Toda la *Ética*. En la demostración de la proposición IV de la parte IV se pueden encontrar indicaciones para consultas particulares.

*145. *Cogitat. Metaph.*, II, 6.

*146. Definición de affectum con la explicación (*Opera posthuma*, p. 146). Definición general del afecto, con la explicación (*ibidem*, pp. 159 y 160). La demostración de la proposición XXIX de la parte I de la *Ética*, junto al escolio.

*147. Véase mi carta a Mendelssohn del 19 de abril de 1785, donde se presenta en la nota la demostración de la proposición XXXIX.

*148. *Ética*, I, prop. XXXIII, con demostración y escolio; prop. XXXVI, apéndice.

*149. Véase Mendelssohn, *Phil[osophische] Schr[iften]*, I, p. 207. Antes, en la página 204, Filopon dice: «¿No le ha parecido a usted que Leibniz no es coherente respecto de esta opinión? Por ejemplo en la *Monadología* se explica de una manera completamente diferente que en el *Diario de sabios*, donde la dio a conocer por primera vez al mundo». Y Neophilo contesta: «Leibniz ha expresado su opinión sólo bajo diversas figuras, según lo exigieran sus intereses. En la *Monadología* la muestra como una consecuencia de la doctrina de las mónadas. Sólo que nuestro sabio no quería que el destino de la armonía dependiera exclusivamente del destino de las mónadas. Por eso intentó hacerla valer también fuera de su sistema; esto es lo que emprendió en el *Diario de sabios*».

Aquí hay diversos errores:

1. Leibniz no puso a ninguno de sus escritos el título de *Monadología*. Él escribió en Viena, en el año 1714 y para el príncipe Eugenio de Saboya, los *Principies de la nature et de la gratia*. Éstos se imprimieron dos años después de su muerte en el *Europe savante*. El año siguiente, 1720, en las *Acta eruditorum*, suplemento VII (Duten indica falsamente el suplemento

VIII), bajo el título *Principia philosophiae, auctore G.G. Leibnitio*. Leibniz dio el manuscrito del original francés a un amigo suyo, pero nunca pensó que recibiría el nombre de *Monadología* más que cualquier otro de sus ensayos sobre esta materia. Escribió a Remond lo siguiente: «Le envió a usted un pequeño tratado sobre mi filosofía escrito para el príncipe Eugenio de Saboya. Espero que este escrito, asociado con lo que he publicado en las revistas de Leipzig, París y Holanda, pueda contribuir a una mejor comprensión de mis pensamientos. He intentado verterlo al lenguaje de la escuela en la revista de Leipzig; en las otras revistas me resulta más cómodo hacerlo según el modelo de los cartesianos; y en el presente ensayo he querido expresarme de tal manera que fuera comprendido por aquellos que están poco acostumbrados al modelo de exposición de unos y de otros», *Recueil de diverses pièces*, II, pp. 144-145; *Opera omnia*, V, I, pp. 12-15.

II. En el *Diario de sabios*, donde Leibniz presentó por primera vez su sistema, él no podía partir de las mónadas. El título de este ensayo es: *De la nature et de la communication des substances, aussi bien que de l'union qu'il y a entre l'âme et le corps*. Y realmente comenzó el ensayo con el concepto de sustancia entendido como una esencia simple, con una fuerza viva independiente, que tiene que ser pensado en analogía con la sensación y el apetito y como una alma. Todo lo demás se desprende de este concepto y de lo que *le es necesario*. «Mi armonía, dice Leibniz en su primera explicación, no es una hipótesis arbitraria. Ella se sigue desde mi doctrina de las unidades.» Y así yo no veo ninguna contradicción respecto a la cosa entre los *Principes de la nature et de la grace* y los *Principia philosophiae*; sino sólo, y según el propio testimonio del autor, una diferente acomodación y revestimiento. Si la palabra *mónada* no se encuentra en el ensayo de París, tampoco se encuentra en él la expresión *armonía preestablecida*. Leibniz la utilizó por primera vez en el *Eclaircissement*, con el que contestó a las objeciones de Foucher. Y, en verdad, tan de pasada, que le pasó desapercibido a Bayle, pues sólo habló de él en su *Diccionario* cuando el padre Lamy la usó en su refutación del sistema leibniziano. Por consiguiente: esta denominación no llegó a ser una denominación propiamente dicha hasta muchos años después de que Leibniz hiciera conocer su sistema.

Leibniz no ha partido en ningún sitio de la armonía preestablecida como mera hipótesis; ésta es considerada desde el su-

puesto de dos sustancias *toto genere* diferentes. Desde este punto de vista, defiende su sistema contra otros sistemas para los que aquel presupuesto era fundamental, y cuyos seguidores querían entonces encontrar en el suyo una cierta cantidad de cosas absurdas.

III. Bayle no se puede contar entre esta clase de adversarios, de la misma manera que Leibniz mismo tampoco lo contó. Las objeciones de Bayle apuntan más profundamente y se refieren a lo más propio del sistema, a su fuente, y abarcan la conexión del todo. Leibniz se esforzó también por refutar objeciones desde los fundamentos más íntimos de su sistema, y nunca dio una visión sobre las profundidades del sistema, y una comprensión de la forma del mismo, como precisamente en la segunda respuesta a Bayle. Recomiendo entre otros el bello y profundo parangón de los puntos y la determinación externa e interna de su línea (*Recueil de diverses pièces*, II, p. 428; *Opera omnia*, II, I, p. 83); la explicación de la doble forma aparente de su sistema (*Recueil de diverses pièces*, pp. 431-432; *Opera omnia*, P.c, p. 84); la excelente crítica de la comparación entre el alma y un átomo epicúreo (*Recueil de diverses pièces*, pp. 435-438; *Opera omnia*, P.c, pp. 85-87).

*150. *Cosmologia generalis*, 294; con la recomendación especial de las últimas páginas. Después, *Pensamientos racionales*, II, 215, pp. 215-219; sobre todo pp. 370 y 381.

*151. *Sobre naturaleza y Dios en Spinoza*, de Karl Heinrich Heydenreich, pp. 100-101.

*152. Primera edición, pp. 98-99. De la presente, pp. 151-152.

*153. En la nota número 22. La proposición XIII de la *Ética*, II, a la que pertenece este escolio, es citada en el mismo ensayo dos veces. Notas 15 y 17.

*154. Des Maizeaux, *Recueil de diverses pièces*, II, p. 145.

*155. *Ibidem*, p. 417; *Opera omnia*, II, I, p. 79.

*156. Véase la demostración de la quinta proposición, en la primera parte de la *Ética*, donde se inicia la prueba de que sólo hay una sustancia.

*157. Véase Cremer, *De la teología escolástica*, continuación de Bossuet, parte VII, sobre todo las pp. 216-220.

*158. «La razón es la capacidad por la que el hombre se distingue de todas las demás cosas, e incluso de sí mismo en tanto que está afectado por los objetos», Kant, *Metafísica de las costumbres*, p. 107.

* 159. Véase Apéndice VI.

* 160. «Dos cosas hay que buscar. Una que constituye la materia con la que cualquier cosa se efectúa; otra es la fuerza que efectúa cualquier cosa» («Duo quaerenda sunt. Unum, qua materia fit, ex qua quaeque res efficiatur; altera, quae vis fit, quae quidque efficiat»), Cicerón, *De finibus*, I, 6.

* 161. El profesor Sigwart ha hecho recientemente algunas observaciones a este pasaje en su muy valioso ensayo *Sobre la conexión entre el spinozismo y la filosofía cartesiana*, pp. 127-150.

La primera observación la he utilizado ya, y en lugar de las palabras «lo que Spinoza propiamente quería establecer» he puesto «lo que tenía que establecer». Qué tenía y por qué: sobre este asunto recomiendo el diálogo de Herbart anteriormente citado, pp. 62-66.

Los demás puntos señalados por Sigwart están tratados exhaustivamente, según creo, en mis escritos tempranos y tardíos, de tal manera que bastará referirme a los siguientes pasajes concretos de mis escritos en lugar de hacer ulteriores consideraciones:

1. *Diálogos sobre idealismo y realismo*, II de estas *Obras*, pp. 191-206.

2. *Sobre las cosas divinas*, pp. 168-174 de la 1.ª edición, vol. III, pp. 402-408 de estas *Obras*.

3. Al Apéndice C de este libro perteneciente al pasaje 2 de la 1.ª edición, pp. 212-216; vol. III, pp. 450-454 de las presentes *Obras*.

Sólo una observación: «Todo explicar se refiere a un devenir de las cosas, y en tanto Spinoza negó esto, tenía que negar una explicación de las cosas finitas»; esta tesis me parece que requiere la siguiente contraobservación.

Replico: Spinoza niega un *devenir* devenido de las cosas particulares, pero en ningún caso un devenir no devenido, sin comienzo ni fin, un verdadero y efectivo surgir y perecer de las mismas, aunque en un flujo eterno cerrado en sí mismo. Las cosas particulares, enseña expresamente Spinoza, no se originan inmediatamente de las infinitas, sino que cualquier cosa individual presupone otra cosa individual hasta el infinito. Las cosas particulares surgen de Dios sólo de una manera eterna e infinita, no de una manera transitoria, pasajera y finita; *pues ellas surgen meramente unas de otras en tanto que recíprocamente se producen y se destruyen*, permaneciendo no menos inmutables en su existencia

eterna (*Ética*, I, prop. XVIII. Compárese mi presentación del edificio doctrinal de Spinoza en la carta a Mendelssohn del 21 de abril de 1785, § xxxv, xxxvi, el Apéndice VI, pp. 366-367 de la primera edición, pp. 101-102 de la presente). Por lo tanto, Spinoza afirma incontrovertiblemente la existencia real de una temporalidad eterna, carente de comienzo, pero también un surgir y un perecer real y verdadero de las cosas particulares finitas reales y verdaderas, en una secuencia necesaria. La objeción de que es absurdo aceptar que un *tiempo eterno pueda llegar al día de hoy*, la refuta fácilmente mostrando que ante la razón, el tiempo, por sí mismo y de manera necesaria, desaparece de lo temporal, con lo que esto mismo queda transfigurado en una eternidad inmutable, en una divinidad encarnada. Esta desaparición de todo lo temporal delante de la razón se encuentra en mi primera carta a Mendelssohn (véanse pp. 16 y 17 de la primera edición, pp. 26 y 27 de la segunda, pp. 57-58 de la presente tercera). Pero, en verdad, su sistema no queda garantizado con esto, como creo haber presentado suficientemente en los tres lugares ya citados. Ahora es cuando se puede hacer correctamente la doble pregunta a Spinoza: si enseña que hay en la naturaleza sólo un ser, pero no un devenir, o a la inversa, si hay en ella sólo un devenir, pero no un ser. Obtenemos de él un claro «no» para esta segunda pregunta. Pero a la primera contesta con un «sí, pero no», conflictivo en parte a causa de este «pero», que impide reunir los dos términos en un vínculo verdaderamente amigable. Esto ha sido puesto en claro recientemente y con gran agudeza por parte de Tennemann, en el vol. X de sus escritos filosóficos, pp. 476-481. Ruego al lector que compare esta explicación de Tennemann con otra de Tiedemann igualmente notable, en el tercer volumen de su *Espíritu de la filosofía especulativa*, pp. 428-431. Y con una referencia acabo mi nota, compuesta en su mayor parte sólo de referencias.

* 162. *Opera posthuma*, XXIX.

* 163. Véase Cramer, *De la teología escolástica*, VII. Continuadores de Boussuet, pp. 404, 405, 416-419.

* 164. Véase la carta de Leibniz a Bourguet, *Opera omnia*, II, I, pp. 331-338. Según las agudas expresiones de Leibniz, se dice que «Dios se encuentra en una expansión y contracción continuas: ésta es la creación y la consistencia del mundo» (p. 64 de la primera parte de este volumen). Una indicación de esto la ofrecí ya en mi *Justificación*, donde no hice mención de los dos tratados de Lessing en sus *Contribuciones: Las objeciones de Wissowatius y*

Leibniz sobre las penas eternas. Ambos son extremadamente importantes en muchos aspectos. En el segundo aparecen las cartas de Leibniz a Bourguet. Véanse los apartados IV-VII, y después el XVI, donde Lessing se declara a favor de un concepto de eternidad que excluya una secuencia. La pregunta es si el mundo comienza o si no ha comenzado, y si no ha comenzado qué hipótesis es la más racional: la de una perfección del todo siempre creciente —y por lo tanto cada vez más próxima— o una perfección siempre la misma, y por tanto real. Leibniz llama a la primera hipótesis del triángulo; a la segunda, hipótesis del rectángulo. «Leibniz (dice Lessing en la p. 224) me parece mucho más inclinado hacia la perfección siempre igual, y así parece haber llevado a su amigo (Bourguet) muy cerca de una demostración formal de la misma, teniendo quizás sus razones para preferir tomarla de él antes que presentársela como ya acabada.» Esto es completamente cierto. Aquí envío a los lectores mismos y dejo a cualquier lector que sepa leer cosas de este género, que se pregunte en conciencia si puede reprochar a Lessing el no haber sabido hacer compatible lo que Leibniz afirma en estos pasajes con la creencia en una causa personal distinta del mundo. «Si el rectángulo (dice Leibniz, p. 338) tiene lugar en el orden de las cosas, es preciso confesar que las producciones de la sabiduría divina serían coeternas con ella y que cada sustancia sería eterna a *parte ante* como creo que lo son todas a *parte post*.» Y ahora citaré el pasaje al que Lessing se refiere en especial, aunque pensara que sólo lo traducía libremente: «Una relación de un estado del universo no recibe jamás ninguna *adición* sin que al mismo tiempo haya una *sustracción* o *disminución* para pasar a un estado distinto. El cambio de las coordenadas en el rectángulo es siempre tal que la posterior conserva siempre las trazas de la anterior, sin que todo esto signifique un aumento de perfección, ya que si bien permanece alguna cosa del estado anterior, también desaparece alguna cosa del mismo» (p. 334).

Que Lessing no se atreviera a afirmar que Leibniz había sido un spinozista en el sentido que él mismo había reconocido, se demuestra en la continuación del diálogo: él tenía a la vista sólo una semejanza esencial interna, la identidad del sistema. Su expansión y contracción debía significar un *medium terminum* y él le otorgó efectivamente esta *imagen* profunda y correcta. Difícilmente puede ser simbolizada de forma adecuada la existencia *posible* o la creación eterna de un mundo compuesto de cosas

particulares, y este *consistir* mismo a través de producciones y destrucciones incesantes, salvo por una extensión contraída, por una respiración, por así decirlo, de la naturaleza. Esto es el Dios de Spinoza, que produce incesantemente lo infinito a partir de lo infinito.

* 165. Véase la nota de la p. 231 de este escrito.

* 166. La *causa sui* extrae de aquí su existencia. De la proposición apodíctica «todo tiene que tener una causa» difícilmente se infiere que «no todo puede tener una causa». Por esto se inventó la *causa sui* a la que necesariamente le pertenece el *effectus sui*.

* 167. Véase el pasaje del *Diálogo sobre idealismo y realismo* repetidamente citado en este Apéndice VII, y el escrito *Sobre las cosas divinas*.

* 168. Comprendemos una cosa cuando podemos derivarla desde su causa próxima o considerarla según sus vinculaciones inmediatas en la serie. Pero lo que podemos derivar o comprender de esta forma nos presenta una conexión mecánica. Así, por ejemplo, comprendemos un círculo cuando sabemos presentar con evidencia el mecanismo de su construcción o su física; las fórmulas silogísticas, cuando hemos comprendido realmente las leyes a las que está sometido el entendimiento humano en sus juicios y conclusiones; o comprendemos el principio de razón suficiente cuando iluminamos su física, su mecanismo, esto es, el devenir, la construcción de *un concepto en general*. La construcción de un *concepto en general* es el *a priori* de toda construcción; y la visión de su construcción nos permite comprender rápidamente y de la manera más cierta que es imposible comprender lo que no estamos en situación de construir. Por esto no tenemos en realidad ningún concepto de las cualidades como tales, sino sólo intuiciones o sentimientos. Incluso de nuestra propia existencia sólo tenemos un sentimiento y ningún concepto. Conceptos propiamente dichos sólo los tenemos de la figura, número, situación, movimiento y de las formas del pensar. Cuando decimos que hemos investigado una cualidad, no decimos sino que la hemos reducido a figura, número, situación y movimiento, que la hemos diluido en esos elementos, por tanto, que objetivamente hemos anulado la cualidad. Fácilmente se puede argüir de todo esto cuál tiene que ser en todo caso el resultado de los esfuerzos del entendimiento para producir un concepto de la *posibilidad* de la existencia de nuestro mundo.

David Hume.
Sobre la creencia
o idealismo y realismo.

Νε, καὶ μῖμνας ἀπιστεῖν
ἀρθρα πάντα τῶν φρένων

La naturaleza confunde a los pirrónicos y la razón confunde a los dogmáticos. Ningún dogmatismo puede vencer nuestra impotencia para probar algo que padecemos. Ningún pirronismo puede vencer la idea de verdad que tenemos.

Pascal

Prólogo y al mismo tiempo introducción
a la edición completa
de los escritos filosóficos del autor

Εὐ δ' ἡ παροιμία δοκεῖ ἔχειν
τί, δις καὶ τρις τὸ γε
καλῶς ἔχον ἔπανα πολεῖν τῷ ὄγῳ δεῖν

Platón, *Filebo*

El siguiente diálogo se relaciona con la obra *Sobre la doctrina de Spinoza*. Apareció en la primavera de 1787, año y medio después de la primera edición de las *Cartas a Mendelssohn* y dos años antes que su segunda edición, ampliada con importantes apéndices.¹

La afirmación establecida por el autor en la obra *Sobre la doctrina de Spinoza*, a saber: que *todo conocimiento humano procede de la revelación y de la creencia*, suscitó un escándalo generalizado en el mundo filosófico alemán.² En

1. Se trata de la primera obra que traducimos aquí. Debemos recordar que la primera edición se publicó en 1785, y la segunda en 1789. *David Hume* se sitúa justo entre ambas ediciones, y vio la luz el mismo año de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* de Kant, sobre cuya refutación del idealismo Jacobi siempre pretendió haber influido de forma decisiva, dado que este diálogo se publicó unos meses antes de la segunda edición de la *Crítica* y teniendo en cuenta que Kant introducía en notas sobre las galeradas un tratamiento del problema del realismo a partir del escándalo de que sólo pudiéramos creer en las cosas externas, en cierto modo el tema de la obra de Jacobi. De una influencia real no tenemos testimonio alguno. Kant llegó a este planteamiento a partir de los planteamientos de Hume, que también son la base del texto de Jacobi.

2. Las acusaciones llovieron sobre Jacobi, desde luego, con motivo de la publicación de su obra anterior sobre Spinoza, aquí editada. Entre éstas no faltaron las acusaciones de cripto-jesuita, como se ve en el mismo texto. Estas acusaciones iban muy desencaminadas, habida cuenta del catolicismo de Jacobi.

modo alguno podía ser verdad que existiera un saber de primera mano que condicionara todo el saber de segunda mano (*la ciencia*); un saber *sin pruebas* que precediera necesariamente al saber *a partir de pruebas*, que lo fundara, lo dominara completamente y lo mantuviera.

De hecho, escribí el siguiente diálogo para justificar aquella afirmación, tan combatida, y para presentar en toda su falsa y mentirosa incoherencia aquellas acusaciones dirigidas contra mí con motivo de la misma, en el sentido de que era un enemigo de la razón, un predicador de la fe ciega que despreciaba la ciencia y la filosofía; en suma, que era un fanático y un papista.

En el momento de su aparición, el autor mantenía convicciones discrepantes tanto frente al sistema leibniz-wolffiano, aún dominante (con cuyos defensores sobre todo había tenido trato), como frente a la *nueva* doctrina de Kant, que entonces salía con fuerza a la luz. Y así como este diálogo influyó entonces en el modo de pensar de los contemporáneos, haciéndose valer como una publicación significativa en el campo filosófico, así ahora puede mantenerse y defenderse sin alteraciones, *en razón de la verdad que hay en él y de su significatividad histórica*, a pesar de las circunstancias, cambiantes en verdad, pero en el fondo siempre parecidas.

Precisamente por esta significatividad histórica, que en modo alguno quisiera destruir, me he prohibido emprender en la presente nueva edición de este escrito aquellas mejoras que le alejarían de su tiempo y que lo falsearían como documento histórico.*¹

Y ¿por qué debía querer ocultar que hace treinta años pude haberme equivocado? ¿Como si ahora estuviese libre de todos los errores y creyera haber captado la verdad en este momento, de tal manera que ya no tuviera nada más que añadir ni retirar, ni por mí mismo, ni por otros! Sólo los tontos se alaban delante de la gente diciendo que son ricos, que tienen lo suficiente o que están satisfechos; incluso pueden intentar convencer al ingenuo —y a veces pueden hasta conseguirlo— de que ellos nunca faltan a la verdad, y que si parecen contradecirse a sí mismos tan a menudo es sólo por-

que es imposible que el espíritu superior se revele completamente al inferior y le haga plenamente partícipe de él. Nosotros preferimos preciarnos de haber sido cada vez más profundamente conscientes de la distancia que nos separa de ese conocimiento y de esa ciencia de lo verdadero capaz de satisfacer al espíritu, mediante nuestro esfuerzo serio y continuo tras la obtención de esta ciencia; pero también, y justo por ello, estamos más ciertos de la realidad efectiva de lo verdadero, de lo bello y de lo bueno en sí.

Quizás este escrito mismo, independiente de lo que significó e influyó en su tiempo, tenga en su forma originaria un valor permanente, que sólo podría reducirse mediante la introducción de cambios concretos, incluso aunque éstos fuesen valorados por mí o por otros como mejoras. Para todos sólo hay un camino hacia la filosofía: el de la autocomprensión; pero este único camino es distinto para cada espíritu rico y profundo. El autor que adquiere nuevas ideas, tras un largo y penetrante reflexionar, a menudo es el más instructivo para los espíritus semejantes a él, si se las ofrece de una manera generosa y confiada en los momentos de su primera plenitud. Todavía no se comprende a sí mismo *completamente* sometido a una regla, pero, precisamente por esto, los demás pueden aprender tanto más libremente de él y, así, *tras ello*, quizás pueda llegar a comprenderse a sí mismo mejor de lo que hubiera podido comprenderse exclusivamente *a partir* de sí mismo.

El fallo que el autor encuentra ahora en el diálogo *Sobre realismo e idealismo* es que esta obra juvenil no distingue entre *entendimiento* y *razón* con la agudeza y precisión con que lo hacen mis escritos posteriores. En la medida en que no sucedió esto, se mantuvo el doble sentido de la palabra «razón», que tenía que abandonar necesariamente si quería llegar a su meta, y no pudo dar ningún soporte filosófico correcto a su doctrina fundamental acerca de una capacidad de creer superior a la capacidad de la ciencia demostrativa.

A primera vista, parecía que una división clara y terminante entre entendimiento y razón no podía albergar dificultad alguna, pues de hecho la establecíamos sin temor a

7

8

equivocarnos cuando distinguíamos entre el animal y el hombre en general. Nunca habló nadie de una *razón* animal, pero todos nosotros conocemos y hablamos de un *entendimiento* animal. Reconocemos además muchos niveles en el mero entendimiento animal. ¿Acaso no elevamos al perro, al caballo y al elefante muy por encima de los toros y los cerdos? Pero, sea como sea, ninguno de estos niveles animales se aproximan a la razón, sino que todos, tanto los más perfectos como los más imperfectos, carecen de ella en la misma medida, esto es, de una manera completa y absoluta.

¿Por qué sólo puede haber *entendimiento* animal —que incluso a veces puede superar al humano—, pero en modo alguno *razón* animal? Una explicación fundada de esta pregunta tiene que traer consigo la solución del misterio.

- 9 El animal percibe sólo lo sensible; el hombre dotado de razón también lo suprasensible, y llama su razón a aquello con lo que capta lo suprasensible, de la misma manera que llama su *ojo* a aquello con lo que ve. El órgano para la percepción de lo suprasensible, falta al animal y, por esta carencia, es imposible el concepto de una razón meramente animal. El hombre posee este órgano, y sólo por él y con él es un ser racional. Si esto que llamamos razón fuera únicamente el producto de la capacidad de reflexión, apoyada sobre la experiencia de los sentidos, todo discurso sobre las cosas suprasensibles sería una futilidad. La razón, como tal, permanecería *infundada*, una fábula inventada. Pero si es verdadera reveladoramente, entonces resultará de ella un entendimiento *humano sabedor* de Dios, de la libertad, de la virtud, de lo verdadero, bello y bueno, más elevado que el entendimiento animal.

- 10 Nada hay en el *hombre* por encima del entendimiento y de la voluntad iluminados por la razón, ni siquiera la razón misma, pues la conciencia de la razón y su revelación sólo es *posible* en un *entendimiento*. Con esta conciencia, el alma viva deviene un ser *racional*, un ser *humano*.

No adscribimos a *Dios* razón en mayor medida que sensibilidad. Él, el Todopoderoso, no necesita ningún órgano. Él es propiamente el *ser en sí* y el *saber de sí* perfectamente

independiente, el entendimiento puro supremo, la voluntad todopoderosa pura.

Estas ideas, que para el autor llegaron a ser conocimientos perfectamente claros y determinados mucho después, tras repetidos combates con las mismas, eran representaciones dominadas por la niebla cuando editó el *Diálogo sobre realismo e idealismo*. Junto con todos los filósofos contemporáneos llamó razón a lo que no lo es: a la mera capacidad de los conceptos, juicios y raciocinios, dominante sobre la sensibilidad e incapaz de revelar algo absolutamente por sí misma. Pero lo que es la razón efectiva y verdaderamente: la capacidad de presuponer lo verdadero, lo bello y lo bueno en sí, con la completa confianza en la validez objetiva de este presupuesto, esto fue lo que el autor presentó entonces, bajo el nombre de la fuerza de la fe [*Glaubenskraft*], como una capacidad *por encima* de la razón, lo que dio ocasión a los agrios malentendidos y lo que tenía que sumir al autor en dificultades insuperables de exposición y presentación de su opinión verdadera. 11

A pesar de todos estos defectos, el escrito se abrió su camino. Algunas de las mejores mentes se convencieron, por ulteriores reflexiones propias, de que la nueva teoría, lejos de querer disminuir el valor de la razón, tenía como fin reestablecerla de la manera más completa.

Desde Aristóteles, había surgido en las escuelas filosóficas una tendencia creciente a subordinar los conocimientos inmediatos a los mediatos, lo originario de toda *capacidad fundamental de percepción* a la *capacidad de la reflexión* condicionada por la abstracción; el modelo a la copia, el ser a la palabra, la razón al entendimiento e, incluso, la tendencia a dejar que lo primero se hundiese y desapareciese en lo segundo. Nada podía considerarse verdadero si no podía demostrarse, si no podía *mostrarse dos veces*: de manera alterna en la intuición y en el concepto, en la cosa y en la imagen o palabra. *La cosa debía residir y ser conocida realmente sólo en la palabra*. Y puesto que tal mostrarse doble, con la *elevación del segundo momento sobre el primero*, resultaba adecuado al entendimiento, pero no a la razón, así fue como 12

se declaró incapaz a la razón de mantener el cetro en el reino de la verdadera ciencia. Se le otorgó al entendimiento, mas entonces —lo que es altamente notable— se le dejó a la razón el título regio y el adorno de la corona. Los defensores de la nueva dinastía, los meros *nominalistas-racionalistas*, inventaron el nombre despreciativo de filósofos del *sentimiento* o del *corazón* para los disidentes *realistas-racionalistas*, para los *leales* a la razón auténtica originaria.²

- 13 Así fue como el poder pasó poco a poco de los reyes merovingios a manos de los mayordomos de palacio. Éstos no gobernaron en nombre propio, sino en el ajeno, hasta que finalmente llevaron la usurpación tan lejos, que se atrevieron a presentar al Santo Padre, y en conciencia, la siguiente pregunta: ¿a quién corresponde propiamente la dignidad real, a los ineptos reyezuelos o a los que realmente gobiernan el Estado con eficacia? El papa Zacarías se decidió por esto último.

- 14 A propósito del pleito entre la razón y el entendimiento no se llegó en verdad a una decisión formal y explícita: la *palabra* razón nunca fue eliminada como nombre real en el lenguaje filosófico; se la mantuvo concediéndole expresamente el significado de una *capacidad distinta del entendimiento y superior a él*; pero este significado ya había desaparecido internamente, en tanto que se mostró a los espíritus que la razón estaría contra sí misma si insistía en confiarse únicamente a sí misma (entonces se dijo *ciegamente*), si quería convertirse en un saber sin pruebas (*infundado*, se dijo), y si quería elevarse con una autoridad incondicionada sobre el entendimiento.

Esta locura ha tomado muy diversas formas desde su comienzo con Aristóteles y, a través de todas las escuelas filosóficas siguientes, hasta Kant, que fue quien encadenó a Proteo y le hizo aparecer en su forma verdadera.³

- 15 Es incomprensible la acusación que desde hace poco se ha hecho repetidamente a este gran reformador, a saber: que lo ha invertido todo en la filosofía, tornando lo superior inferior, al intentar elevar por primera vez a la razón sobre el entendimiento, originando así una confusión parecida a la

de la torre de Babel. *De hecho*, lo contrario es lo ajustado a la verdad. Pero esta confusión ya existía antes y tenía como causa la posición de la sensibilidad como fundamento del entendimiento, tal y como rezaba la sentencia aristotélica de «Nada hay en el entendimiento que no esté ya antes en los sentidos». Pues, desde aquí, se convertía en supremo precisamente lo inferior, y se concedía un conocimiento para poder elevarse a las cosas suprasensibles meramente por abstracciones y por la reflexión. Entonces se llamó *razón* a esta capacidad de elevar sin más a suprasensibles los conocimientos sensibles y se afirmó que, por esta razón, en ella y a través de ella, se comprendería realmente lo verdadero en sí y se llevaría a cabo una *ciencia fiable acerca de ello*.

16

Kant apareció, investigó esta torre de Babel y demostró, incontrovertiblemente, que con esta razón en modo alguno se podía llegar a una *cumbre* que traspasaba las nubes de la sensibilidad, tocando lo que estaba más allá de los fenómenos. Sin metáforas: mostró que «lo que se presenta como conocimientos de lo suprasensible sólo serían ideas producidas a partir de negaciones, cuya validez objetiva tiene que permanecer eternamente indemostrable».

17

¿Pero entonces, qué? Si, según las explicaciones y demostraciones de Kant, no puede ganarse nunca un conocimiento verdadero y efectivo de lo *verdadero en sí* que fundamenta los fenómenos, ¿no tendría su doctrina, como la aristotélica, la extraña consecuencia de desembocar en un *puro* materialismo o, como alternativa, incluso eliminar la *sombra* de algo esencial y verdadero para el conocimiento?

Esto es lo que tenía que haberse producido, si no lo hubiera impedido una fuerza desconocida hasta el momento en la filosofía. Apareció el idealismo *trascendental* y lo organizó todo. La razón teóricamente sometida al entendimiento podía ahora, más allá del mismo, volver a elevarse prácticamente y ofrecer e imponer una *creencia* en lo que está por encima de los sentidos, del entendimiento, e incluso de la razón misma, [una creencia] superior a todo saber.

18 El defecto del antídoto kantiano para obviar el materialismo, necesariamente conectado con sus explicaciones y demostraciones, es precisamente el de tener demasiada fuerza. Purificó la sensibilidad hasta tal punto y de tal manera que, tras esa purificación, perdió enteramente la propiedad de ser una *capacidad de la percepción*. Sabemos así que no conocemos nada verdadero por los sentidos en general ni, consiguientemente, por el entendimiento; ya que éste (así lo quiere *la doctrina*) debe referirse *únicamente* a esta sensibilidad, y estaría vacío y sin objeto sin la materia que *sólo ella* le ofrece. Según lo dicho, el idealismo trascendental o el criticismo kantiano, por el que debía possibilitarse la verdadera ciencia, por el contrario, dejaba que se perdiera la ciencia en la ciencia, el entendimiento en el entendimiento, y todos y cada uno de los conocimientos en un *abismo* general, del que no habría salvación si no volviera a levantarse desde su tumba artificial la razón aparentemente muerta y, abriéndose paso con fuerza, elevándose sobre el mundo y todo lo que en él hay, brillando como antes, dijera con voz vencedora: «¡Mira, todo lo construyo de nuevo!».

19 El *Diálogo sobre idealismo y realismo*, que apareció un año antes de la *Crítica de la razón práctica* de Kant, sólo tuvo en cuenta la primera parte, meramente teórica, de su sistema. Y fue a esta parte a la que acusé de conducir al nihilismo y, en verdad, con tal fuerza omnidestructora que ninguna ayuda inventada hasta la fecha podría restaurar lo perdido para siempre.

Cualquier filosofía que —negando al hombre una capacidad de percepción *más elevada* que, y no necesitada de la intuición *sensible*— pretenda elevarse desde lo finito a lo infinito, de lo sensible a lo inteligible, exclusivamente mediante un reflexionar continuo sobre lo sensible intuible y *las leyes de la formación de este reflexionar mismo en el entendimiento*, una tal filosofía, incluida aquí *la del inmortal Leibniz*, tiene que perderse por arriba o por abajo en una clara y pura nada de conocimiento. Pero esta idea no había alcanzado todavía en el autor del *Diálogo sobre idealismo y realismo* la evidencia que, una vez obtenida, le

20

dio ánimos para fundar toda su filosofía sobre la más firme *creencia* procedente de forma inmediata de un consciente no-saber, *idéntica* en verdad a dicho no-saber, que habita ciertamente en cualquier hombre en tanto que presupone necesariamente por su razón algo verdadero, bueno y bello en sí, que no es meramente un No-Nada. Con este supuesto, y a través del mismo, el hombre llega a ser precisamente hombre.

Cuando *Leibniz* añadió a la tesis aristotélica «Nada hay en el entendimiento que no esté ya antes en los sentidos» la restricción «a no ser el entendimiento mismo», refutó en verdad, y de una manera feliz, al materialismo más grosero y al sensualismo desnudo; pero en modo alguno ofreció un medio efectivo para elevarse a lo suprasensible, a lo real verdadero, por encima del mundo sensible por él mismo diluido y reducido a la Nada.

¿Para qué nos sirve una elevación sobre la Nada meramente en el vacío, donde fingimos imágenes en lugar de fenómenos? Ésta no es una verdadera elevación, sino un volar en sueños que no levanta un palmo de tierra. Kant destruyó ese sueño y por eso superó a Leibniz y a todos los demás seguidores de Aristóteles. Disipó el sueño en tanto que (lo tenemos que repetir una vez más, dada su importancia) refutó de la manera más convincente al falso, al mero *nominal-racionalismo*, que tenía su mundo en la cabeza, confundiendo el sueño con la vigilia y la vigilia con el sueño, pues el *entendimiento, una mera capacidad de formar conceptos reflexionando sobre el mundo sensible y sobre sí mismo*, no podía sino agarrar fantasmas cuando sobrepasaba el campo de la sensibilidad, extendiéndose meramente en el vacío hasta el infinito en todas direcciones.⁴ 21

Pero enseñar esto significa tanto como afirmar: *No sólo todo lo suprasensible es invención, y su concepto vacío de contenido, sino que precisamente por esto, en último extremo, todo es sensible.*⁵ Tan pronto se acepte como válida, esta afirmación tiene que separar al hombre de todo conocimiento de lo verdadero puro, a no ser que se afirme que lo verdadero tiene que conocerse por una capacidad *superior* 22

que nos lo revela *en y sobre* los fenómenos, pero de una manera incomprensible a los sentidos y al entendimiento.

La filosofía kantiana se apoya también efectivamente sobre tal capacidad superior y no sólo, como podría parecer, meramente al final, esto es, para ganar, incrustándola con fuerza, «la piedra angular e imprescindible sin la que se derrumbaría todo el edificio filosófico, precipitándose en el abismo del escepticismo abierto por el mismo constructor»,⁶ sino también al *comienzo*, cuando aquella capacidad superior pone realmente el principio y la misma piedra clave del sistema en aquella absoluta presuposición de una *cosa en sí*, que no se revela a la capacidad del conocimiento ni *en* los fenómenos, ni a *través* de ellos, sino sólo con ellos y de una manera *completamente positiva y mística*, incomprensible al sentido y al entendimiento.

Ya en la primera parte de la crítica kantiana de la razón, en la teórica, se piensa en una *capacidad de conocimiento* «inherente al hombre, que le hace sentir una necesidad más elevada que la de deletrear los meros fenómenos según una unidad sintética, para poder llegar a leerlos como experiencia; de ahí que la razón humana (que es dicha capacidad de conocimiento), se decida de una manera natural por *los conocimientos* que van más allá de lo que pueda darnos cualquier objeto o cualquier experiencia, sin poder adecuarse nunca con ellos, *los cuales no tienen por este hecho menos realidad* ni son, en modo alguno, meras quimeras».⁷

¡Así es en verdad! Pero también es verdad que la doctrina kantiana está en contradicción consigo misma en este punto, pues *implicite* subordina el entendimiento a la razón, tanto como *explicite* subordina la razón al entendimiento, por lo que surge entonces una confusión que legítimamente merece el calificativo de «babilónica».⁸

Cómo fue posible que el profundo Kant errase de esta manera y entrara en contradicción consigo mismo sin descubrirlo, todo esto lo he mostrado en el escrito *Sobre las cosas divinas y su revelación* de una forma que no disminuye en absoluto la fama del gran hombre. Remito por consi-

guiente a este escrito,³ si bien quiero añadir la siguiente consideración sobre mi distinción propia y peculiar entre razón y entendimiento, *qualitative* divergente de la de Kant. No desde luego para convencer al lector que no quiera entenderla, sino para otros que sólo desean comprender correctamente algo y sienten, al mismo tiempo, la exigencia de iluminar desde sí mismos la tarea de concluir lo acertado respecto de estos objetos. 25

Kant observa de una manera completamente correcta, en la introducción a la lógica trascendental, que «no es preferible ninguna de las facultades de nuestra capacidad de representar [*Gemüt*] la sensibilidad o el entendimiento, porque los conceptos sin contenido son vacíos, pero las intuiciones sin conceptos son ciegas, por lo que es necesaria la reunificación de ambas capacidades si ha de haber *conocimiento humano*».⁹

Yo añado:

De la misma forma que no debe preferirse el entendimiento a la sensibilidad ni viceversa, tampoco debe preferirse la razón al entendimiento, ni viceversa.

Sin entendimiento no tendríamos nada en nuestros sentidos, no habría fuerza alguna que los reuniera en sí (por lo que es imprescindible incluso para el *animal* más humilde en orden a su existencia viva): el ser sensible *mismo* no existiría. Precisamente, sin entendimiento tampoco tendríamos nada para la razón, el ser *racional* mismo no existiría. 26

Ahora bien, el hombre se eleva sobre los seres meramente animales *única y exclusivamente por la propiedad de la razón*. Si apartamos la vista de lo que distingue *esencialmente* al género humano respecto del animal, de aquella propiedad que aparece como *absoluta y exclusiva* del hombre, entonces se puede justificar perfectamente la afirmación repetida de que la diferencia entre un orangután y un californiano o un patagón es mucho más pequeña que la que existe entre estos últimos y Platón, Leibniz o Newton.

3. Este escrito está editado en las *Werke*, III, pp. 245-460.

27 Queda más evidente lo que encierra esta afirmación cuando se plantea de la siguiente manera: la distinción entre los animales superiores, los elefantes o los castores, por ejemplo, y los más imperfectos, las ostras o los pólipos, comparando nivel de existencia con nivel de existencia, es aparentemente más grande que la existente entre los llamados hombres salvajes y los llamados animales superiores.

Si se aceptara esto como verdad, entonces el hombre se distinguiría del animal sólo según el *nivel* de existencia, mas no según la *forma* o *esencia*, si es que no tuviera ninguna ventaja real sobre el mismo, excepto únicamente la reflexión mayor sobre una y la misma materia de diversidad sensible, que también los animales superiores se representarían por sus órganos sensoriales. La superioridad del entendimiento humano respecto del animal sería, entonces, semejante a la superioridad de unos ojos dotados de microscopio o telescopio respecto de unos carentes de todo ello.¹⁰

28 La pregunta: ¿se distingue el hombre de los animales según la *especie* o sólo según el *grado*, esto es, según la mayor o menor presencia de *las mismas* fuerzas?, según mi convicción, es UNA con la pregunta: ¿aspira la razón humana únicamente a las intuiciones sensibles, refiere el *entendimiento* en verdad únicamente a ellas, o hay una capacidad más alta que revela al hombre de una manera positiva lo verdadero, lo bello y lo bueno en sí, y no meramente una facultad que simula meras imágenes (ideas) vacías y sin referencia objetiva?

La cuestión principal, que el hombre se distingue de los animales, y la razón del entendimiento, no según la *especie*, sino según el *grado*, no *cualitativamente*, sino *cuantitativamente*, ha sido en el fondo la opinión de todos los filósofos *no-platónicos*, desde Aristóteles a Kant, por mucho que sus doctrinas diverjan en los demás puntos y por mucho que puedan contraponerse *aparentemente* en los fundamentos.

29 Kant, en la última parte, la más interesante y notable de la *Crítica de la razón pura*, coloca en una balanza a los *racionalistas* aristotélicos y a los *sensualistas*, y encuentra que ambos son unilaterales e inconsecuentes. Conuerdo plenamente con el juicio allí emitido; junto a Kant concedo al sen-

sualismo puro y sin mixtificaciones de Epicuro superioridad como *sistema*, no sólo respecto del sensualismo confuso de Locke, sino también del platonismo mutilado de Leibniz, coincidente por esta mutilación con el spinozismo (véase *Sobre la doctrina de Spinoza*, Apéndice VI).¹¹

Únicamente me separo de la doctrina kantiana en lo que ella se separa de sí misma y se pone en contradicción consigo misma, a saber: en que presupone, y al mismo tiempo combate, la existencia de dos fuentes de conocimiento distintas y específicas en la capacidad de representar humana, tal y como antes se ha mostrado; pero Kant lo presupone en silencio e inconscientemente, mientras que lo combate expresa, manifiesta y continuamente.

La doctrina kantiana parte clara y expresamente, y se mantiene hasta el fin confirmándola en general, de esta afirmación: fuera de la intuición sensible (sea empírica o pura), no hay ninguna otra fuente de conocimiento, a partir de la cual el entendimiento pueda producir conceptos con validez objetiva que amplíen verdaderamente el conocimiento.

El entendimiento mismo, aunque llamado la segunda fuente de conocimiento, no es verdaderamente tal, en tanto que él no nos *da* objetos, sino que sólo los *piensa*. Pensar quiere decir juzgar. Pero juzgar presupone conceptos y los conceptos intuiciones. No se puede pensar sin saber que hay algo fuera del pensar, algo que tiene que ser también *verificado* e idóneo al pensar. Ya que hay intuiciones *a priori* que condicionan la experiencia efectiva misma, puede haber conceptos y juicios *a priori* previos a ella, esto es, independientes de la experiencia efectiva. Pero sin lo dado, sea en la intuición pura o en la empírica, no puede desarrollarse ni llegar a una existencia efectiva el entendimiento, el cual surge desde la capacidad fundamental de la capacidad de representar, la imaginación (según Kant, *Crítica de la razón pura*, A 677). El entendimiento *está entonces condicionado* por la sensibilidad y, con todo su pensar, es sólo y *exclusivamente un medio* para referirse a ella (*ibidem*, 33).

33 Pero produciendo conceptos *de conceptos* a partir de conceptos, hasta aproximarse poco a poco a las ideas, el entendimiento puede fácilmente caer en la ilusión de sobrevolar el campo de las intuiciones sensibles, sobre el mundo sensible e incluso sobre sí mismo, con las alas de estos *fantasmas puramente lógicos*, con la ilusión de que tiene no sólo la capacidad, sino el destino decisivo, de alcanzar con esas alas una ciencia superior e independiente de toda intuición, una ciencia de lo suprasensible.

Este error del entendimiento, dice Kant, se consume «por una ilusión que está fundada necesariamente en la propia capacidad humana de conocimiento, de tal manera que la más aguda crítica no puede destruirla, sino sólo impedir que nos engañe» (*ibidem*, 670).

Toda la parte *teórica* de la filosofía kantiana se dirige a este fin: a desenmascarar un racionalismo que, *sin saberlo*, se engaña a sí mismo, falsificando toda la ciencia.

Pero *desenmascarar* aquel autoengaño a partir de su fundamento era lo mismo que *destruirlo* de una vez y para siempre.

Se logró con ello que el respetado racionalismo *se convirtiera por lo menos en «un lugar vacío»*. Ésta es la gran hazaña de Kant, su mérito inmortal.

34 El buen sentido de nuestro sabio le puso en la pista de reconocer que este lugar vacío se debía transformar en un abismo, que había de enterrar todo conocimiento de lo verdadero en sí, a no ser que entrara un Dios en escena para impedirlo.¹²

Aquí se enfrenta la doctrina de Kant con la mía, justo cuando parecía que las dos tendrían que reunirse y reencontrarse ulteriormente en una y la misma doctrina, y obtener de ahora en adelante resultados parecidos. Esta reconciliación era imposible, de hecho, a causa de lo irreconciliable de los primeros supuestos sobre los que una y otra se fundan: la mía, sobre el presupuesto de que *existe* la *percepción* en el sentido estricto de la palabra⁴ y de que

4. Este sentido no es otro que el estrictamente derivado del análisis de la palabra alemana *Wahrnehmung*, literalmente, 'acogida de lo verdadero'.

tiene que aceptarse su veracidad y su realidad efectiva, aunque sea un milagro incomprensible; la kantiana, sobre el presupuesto absolutamente contrario y antiguo, ya establecido por las *escuelas*, de que la percepción en sentido propio *no existe*, de que el hombre sólo obtiene representaciones por sus *sentidos*, que *pueden* referirse perfectamente a los objetos existentes en sí e independientes de estas representaciones, pero que no nos proporcionan nada en absoluto de lo que les pertenece a estos mismos objetos existentes independientes de las representaciones; que su *entendimiento* sólo refleja representaciones, de la misma manera que lo que se llama *razón* sólo refleja al entendimiento; por consiguiente, que debe ser y continuar siendo eternamente imposible la captación de lo suprasensible o lo verdadero en sí.

35

Bajo el *supuesto* de que las representaciones de los sentidos externos no sólo *pueden* referirse a un *algo* existente e independiente de ellas, llamado cosa en sí, sino que se refieren indudablemente a él, esas *representaciones* serán llamadas *fenómenos*. Desde esta denominación (*sólo y únicamente desde ella*) se sigue la necesidad del presupuesto mismo, en tanto que sería claramente absurdo hablar de fenómenos sin aceptar que existe algo que aparece (*ibidem*, XXVI-XXVII). Pero ¿no es absurdo hablar de fenómenos y afirmar que, en ellos y por ellos, no se revela a la capacidad de conocimiento nada en absoluto de lo efectivamente verdadero y verdaderamente efectivo oculto tras de ellos?; ¿y no es absurdo ponerle el nombre de *fenómenos* a representaciones que sólo se presentan a sí mismas, a estos fantasmas integrales, aunque en ellos se nos ofrezca de hecho exclusivamente la propia y maravillosa capacidad de representar, productora de tales fantasmas?

36

Aunque, a decir verdad, y siguiendo a Kant, ni siquiera se puede exponer esta capacidad de representar misma, ya que nunca sabremos por qué tenemos que producir necesariamente en nosotros los fantasmas puros fundamentales de espacio y tiempo, ni de dónde partimos para producir lo que llamamos *conocimientos*, ni por qué estamos forzados y

atados precisamente a estos doce conceptos troncales y a ningún otro (*ibidem*, 145-146).

Así, el camino de la doctrina kantiana conduce necesariamente a un sistema de la subjetividad absoluta, por lo que gusta precisamente al entendimiento explicativo llamado filosofante, que en último extremo no explica nada, sino que sólo destruye; y así tiene contra él a la razón incondicionada y decidida, la propiamente reveladora y no explicativa, siempre inaccesible por este camino, a la creencia racional natural. El camino de la doctrina de Jacobi, en tanto que también conduce necesariamente a un sistema de la objetividad absoluta, molesta al entendimiento que se despliega exclusivamente de una manera conceptual (llamado también *razón filosofante*), y conserva sólo *para sí* la razón no explicativa, sino inmediatamente reveladora, la *creencia racional natural*.¹³

Si la doctrina kantiana se opusiese a la creencia natural como algo completamente ilusorio, se mantendría al menos en este sentido libre de contradicción, con lo que no habría nada que reprocharle. Pero ella parte incontrovertiblemente de la creencia natural en un mundo material existente, independiente de nuestras representaciones, que luego destruye mediante la doctrina de la absoluta idealidad de todo lo espacio-temporal, de tal manera que, como ya he explicado con anterioridad, sin partir de la creencia natural como fundamento firme y permanente no se entra en el sistema kantiano, pero con ella no se puede permanecer en él, precisando abandonarlo. Kant ni siquiera tuvo suficiente después con la creencia natural. «Es un escándalo para la filosofía, y para la razón humana en general —dice—, que la existencia de las cosas externas a nosotros, de las que obtenemos toda la materia para el conocimiento mismo y para nuestro sentido interno (al que debemos el Yo), tenga que aceptarse meramente como creencia, y que si a alguien se le ocurre dudar de ello, nadie pueda contraponerle una prueba convincente.»¹⁴ Para curar este mal de la filosofía, encontró una demostración que, ¡de manera maravillosamente suficiente!, refutó los anteriores idealismos de Descartes, Malebranche

y Berkeley, todavía imperfectos, con un *idealismo universal* completo y perfecto, el kantiano. Este idealismo universal, que disolvía en la misma medida el mundo espiritual y corporal, debía llamarse desde los *Prolegomena*,⁵ no *idealismo*, sino filosofía crítica.³⁹

Todo idealismo tiene como argumento fundamental que la materia de nuestras representaciones sólo puede ser una *sensación*, esto es, una modificación de nuestro Yo, pues es imposible introducir en el alma objetos externos en sí mismos existentes a través de los ojos, oídos y el tacto, como se introduce el mobiliario en una habitación, o trasladar sus propiedades a nuestra capacidad de representar por esa vía. Por consiguiente, somos meramente afectados por ellos —aceptando que a nuestras representaciones realmente correspondan objetos externos a nuestra representación—, pero sin alcanzar con tales afecciones, y mediante ellas, un conocimiento de lo que puedan ser los objetos en sí mismos.

El idealismo kantiano acepta que a las representaciones corresponden objetos y quiere ser, por ello, no-idealismo; pues, dice, el idealismo consiste en la afirmación de que sólo existe el ser pensante, y que las demás cosas que creemos percibir en la intuición sólo son representaciones en el ser pensante (imágenes), a las que, de hecho, no corresponde ningún objeto externo a éste (al ser pensante).⁴⁰ De igual modo, continúa Kant, no se puede afirmar todo esto de mi no-idealismo trascendental, sino precisamente lo contrario, que sin Tú el Yo es imposible.⁴¹ «En tanto demuestro que incluso la experiencia interna del “Yo soy” sólo es posible en el supuesto de la experiencia externa, *invierto* el juego que el idealismo se lleva y además *con una razón mayor*» (*Crítica de la razón pura*, A 274 ss. y 519).

¡Bien! Pero ¿qué se ha ganado con esta devolución de la jugada por la cual al «Cogito, ergo sum» cartesiano, sólo puede oponerse un «Cogito, ergo es» igualmente constitutivo?

5. Naturalmente, se refiere Jacobi aquí a los *Prolegómenos a toda metafísica futura*, obra escrita por Kant en 1783 para popularizar el argumento de la *Crítica de la razón pura*.

En realidad, nada más que lo que antes se mostró y ahora repetiré otra vez: en lugar del idealismo intermedio e inconsecuente, tenemos ahora un idealismo-universal que comprende los dos mundos de una manera perfecta y completamente consecuente.

- Lo que tiene que extrañarnos aquí, ante todo, es la afirmación misma de que sería un escándalo de la filosofía, y de la razón humana en general, no disponer de una prueba para la existencia de objetos correspondientes a nuestras intuiciones sensibles, externos a la capacidad de representar e independientes de ella, y que sin embargo no sea, ni deba considerarse un escándalo para la filosofía y para la razón humana en general —según el mismo criticismo— que tengamos que reconocernos incapaces de elevar a científicamente verdaderos, o de *demostrar* la realidad de los objetos de la razón, o la validez objetiva de las *ideas*, de la existencia de Dios, de la sustancialidad e inmortalidad del propio espíritu. Por tanto, no hay ningún escándalo ante la filosofía de la razón humana universal por aquella confesión manifiesta de incapacidad, a cuyo reconocimiento va indisolublemente asociada la convicción de que la filosofía es imposible como ciencia efectiva que se eleve por encima de la Nulidad del mundo sensible; por consiguiente, justo aquella ciencia por la cual, según la expresión frecuentemente repetida y propia del criticismo, tendrían que ser entregadas con gusto todas las demás ciencias, en tanto que todas ellas son un mero anticipo de esta que ha de venir «a producir los fundamentos de nuestras mayores esperanzas y expectativas respecto de los últimos fines, en los que se tienen que unificar finalmente todas las aspiraciones de la razón (*ibidem*, 491), una ciencia —para resumirlo todo en uno— a la que no se puede renunciar sin destruir la razón misma, convencida de no ser verdaderamente reveladora sino engañosa, sólo capaz de plantear eternamente en su camino juegos de manos vacíos, que la convertirían en una capacidad simiesca y embrollante para el entendimiento perplejo.

El criticismo se enfrenta a este escándalo, y no deja que salga a relucir nuestra extrañeza, en tanto que sustituye la falta

de pruebas para la validez objetiva de las ideas, que la parte teórica del sistema muestra a la luz más clara, por una creencia en la parte práctica que no es una *mera* creencia, sino una *creencia-racional* que debe elevarse con pleno derecho sobre todo saber del entendimiento, el cual (según el criticismo) se refiere sólo a experiencias de los sentidos. Pero esta elevación con pleno derecho de la creencia sobre el saber, y en verdad sobre cierto saber contradictorio consigo mismo, sería imposible si no hubiera sido ya previamente suprimido todo saber, *como saber verdadero objetivo*, mediante el idealismo trascendental. El verdadero estado de la cuestión es el siguiente: el criticismo enterró teóricamente a la metafísica por amor a la ciencia y después —dado que quiere sumergirlo todo en el abismo sin fondo de una subjetividad absoluta— entierra prácticamente de nuevo a la ciencia por amor a la metafísica.

44

Según su espíritu, la doctrina de la creencia, que Kant quería poner en lugar de la metafísica destruida por él, es tan verdadera como elevada. Hay ciertos impulsos en el hombre, y una ley en él, que le impulsan continuamente a *mostrarse más poderoso que la naturaleza que le rodea y le penetra*. Una chispa de lo Todopoderoso tiene que brillar en él como la vida de su vida; de otra manera, la mentira sería la raíz de su ser. En este último caso, si se autoconociese, tendría que hundirse en sí mismo desesperado. Pero la verdad está en él y también la libertad, y mana de su *querer el saber* más verdadero. Su conciencia le revela que lo Todopoderoso no es una naturaleza que se transforma según leyes de su eterna necesidad, sino que hay algo Todopoderoso sobre la Naturaleza, cuya imagen es el hombre.

45

Mirando a Dios, el hombre obtiene en sí un corazón puro y un espíritu cierto, y fuera de sí, lo bueno y lo bello: *la libertad creadora*, por consiguiente, no es un concepto inventado; su concepto es el de una *fuerza maravillosa y providente* de la que el hombre es consciente por sí mismo en su personalidad racional y que tiene que ser sobreabundante en

Dios, si la naturaleza procede de Él y no Él de la naturaleza, una imagen onírica de la fantasía, que el claro día de la ciencia destruye.

Omnipotencia sin providencia es destino ciego; libertad y providencia son inseparables la una de la otra. Pues, ¿qué sería libertad sin saber y querer? ¿Qué sería una voluntad que siguiera o meramente acompañara a los hechos?

46 Aunque un sentimiento invencible –testigo de la percepción mediante la razón– nos fuerza a atribuir al hombre libertad y previsión, sin embargo, en la reflexión posterior, fácilmente las separamos de él, e incluso las negamos en general. Ambas cosas, en efecto, son totalmente incomprensibles para el entendimiento y ambas le parecen imposibles. A partir de la experiencia sólo es comprensible un prever que no sea esencialmente diferente de la expectativa de casos parecidos que se encuentra entre los animales, pero que no es *una providencia en sentido propio*. Sólo es comprensible una libertad que tiene *sobre sí* la ley mundana de la conexión causal, una actividad mecánica reproductora que sigue a un organismo en general –*sea éste atomístico o dinámico*–, pero nunca una libertad que es en sí misma productora con *intención, que comienza originariamente obras y hechos* y que sería la única digna de ese nombre.

47 La aceptación de una libertad y providencia efectiva y verdadera no sólo en el ser supremo, sino en todo ser racional, junto con la afirmación de que estas dos propiedades se presuponen recíprocamente, esto es lo que distingue mi filosofía de todas las demás, desde la de Aristóteles hasta las surgidas en nuestros días.

Lo que en mis diversos escritos he expuesto para la justificación del reconocimiento filosófico del milagro de la providencia y la libertad, no ha merecido ni un examen ni un análisis formal por parte de ninguno de mis contemporáneos, que pensaban de otra manera, pues todos juzgaron en su corazón que lo que yo designaba como libertad no era otra cosa que el enojoso azar, la absoluta contingencia, y quien había hecho de este absurdo manifiesto el fundamento de su filosofía, no merecía ninguna atención, sino un desprecio

justificado. Pero estos mismos que así juzgaban no querían reconocer, ni menos confesar, que no les quedase por fundamentar sino una necesidad ciega, el absurdo de un mecanismo natural infinito.

Así estaban las cosas hace treinta años. Así están todavía. No se quiere admitir conmigo ni una eficacia [*Wirksamkeit*] milagrosa con providencia —lo que llamo libertad— como lo supremo y primario, como el comienzo absoluto, ni reconocer con Spinoza, y otros filósofos anteriores y posteriores a él, lo expresado y reconocido consecuentemente como fatalismo.*¹⁸ No admiten aquello porque el entendimiento, completamente apoyado sobre el principio de conexión causal, sólo puede ver un azar vacío en lo que es contrario a la necesidad; no admiten lo segundo porque la proposición «todo lo que sucede y sucedió, sucede y sucedió según la necesidad universal de la naturaleza», tiene en su contra la conciencia moral y todo sentimiento humano, ya que reduciría a la nada toda valoración e imputación de hechos y acciones, así como la personalidad misma.*¹⁹

Sé de qué extraños recursos se echa mano aquí y allá en este *aprieto*. Se deja que la razón sea *originariamente* ciega y en este estado se la llama *absoluta*; entonces se la identifica con la necesidad, de tal manera que ésta queda representada como *internamente* racional, descartando así un *destino* ciego y escandaloso, la necesidad *irracional*.

Se dice: «Como todo el mundo admite y todos los lenguajes testimonian, los conceptos de necesidad y racionalidad son sinónimos, siendo el primero sólo el reflejo, la representación producida en la reflexión del segundo; entonces los conceptos de lo libre y lo necesario no pueden ser contrapuestos, sino que se originan recíprocamente. Obviamente, los conceptos de libre, racional y necesario se conectan en el concepto de lo incondicionado, o de la esencia eterna de las cosas y de la eterna fuerza originaria en esta esencia; lo libre no está suspendido como *creador sobre la naturaleza*, como muchos han soñado infantilmente y aún se sueña por doquier, sino que reside como fundamento de ella, en tanto único *ser* verdadero».

No deseo preguntar: desde esto libre que, como ellos dicen, no está suspendido como el creador *sobre* la naturaleza, sino que es el que la fundamenta, el único ser verdadero e incondicionado, uno y lo mismo con la esencia eterna de las cosas y con la eterna fuerza originaria de esta sustancia, uno y lo mismo con la razón, pero sólo con la *absoluta* que, a su vez, es una y la misma con la necesidad, ambas ciegas, pero una conductora de la otra, y a ella precediendo un infalible tercero en la gran obra de la evolución de las cosas desde la nada; no deseo preguntar, repito, lo siguiente: ¿cómo desde esto libre puede surgir o evolucionar algo pensable, puesto que a él, a lo eternamente inmutable, contradice tan decididamente tanto el producir como el ser producido? Más bien sólo deseo observar esto: que, según esta doctrina, *el poder* es claramente el comenzar originario, un poder sobre el que no hay otro y que, por lo tanto, no puede ser *dirigido* ni *dominado* por el conocimiento, la sabiduría o el bien (incluso aceptando que todo ello estuviera incluido en su fundamento, en su *esencia completa*, como un *germen*). Pero un poder sobre el que no existe ningún otro, y sobre el que no pueden influir ni regir el conocimiento, la sabiduría o el bien, es un destino ciego, y en modo alguno se convertirá en un ser verdaderamente racional actuante con libertad sólo por el mero hecho de que se acompañe con el nombre sonoro de una *razón y una libertad absoluta*. En otras palabras: *el destino no se convertirá por ello en un Dios*.

Lo que hace a Dios *verdadero*, en contraposición al destino, es la *providencia*. Sólo donde *ella* es, existe la razón; donde la razón es, *ella* también existe. Ella misma es el espíritu y sólo a lo que es del *espíritu* corresponden los sentimientos de *amor, admiración y miedo* que nos informan de su existencia. Podemos juzgar que un objeto es bello o perfecto sin conocer previamente si llegó a existir con o sin providencia; pero no podríamos admirar al poder que lo dejó existir si lo hubiera producido de una manera inconsciente, sin intención ni previsión, según las leyes de una necesidad natural. Incluso la majestad y soberanía del cielo, que hace a los hombres doblar la rodilla como niños, no impresionaría

más el ánimo del conocedor de la mecánica que mueve los cuerpos, que los mantiene en movimiento o que incluso los conforma. Y no se asombraría del objeto, aunque fuese infinito, sino sólo del entendimiento humano que en un Copérnico, Gassendi,⁶ Kepler o Newton hubiese sido capaz de elevarse sobre el objeto, de poner fin al milagro mediante la creencia y robar el cielo a los dioses y desencantar el universo.²⁰

Pero incluso esta admiración, la única de la capacidad humana de conocimiento, desaparecería en el caso de que un futuro Hartley,⁷ un Darwin,⁸ un Condillac⁹ o un Bon-

6. Pierre Gassendi (1592-1655) ocupó un puesto reconocido en el siglo XVII francés y fue catedrático en Aix. Crítico, como era normal, del aristotelismo dominante, tuvo por principales rivales a los jesuitas hasta que se retiró a Digne. Allí publicó sus *Ejercicios paradójicos contra Aristóteles*, editado en 1624. De vuelta a París, entró en relación con los grandes espíritus del primer racionalismo, Descartes y Mersenne. Entregado a las ciencias naturales y a la astronomía, siguió la obra de Galileo con atención y reconocimiento. Es muy conocido por las *Objeciones* que presentó a las *Meditaciones metafísicas* de Descartes, y por las *Instancias*, contrarréplicas a las respuestas del gran filósofo. En 1645, Gassendi obtuvo del mismísimo cardenal Richelieu la cátedra de matemáticas del Colegio de Francia. Su mala salud le obligó a retirarse a Tolón. Por fin en 1648 aparecieron el *Comentario sobre la vida, costumbres y citas de Epicuro* y el *Manual sobre la filosofía de Epicuro*. Entre sus obras póstumas debe destacarse el *Syntagma philosophicum*.

7. Se refiere a David Hartley (1705-1757), médico inglés, estudiante en Bradford y Cambridge, y practicante en Londres y Bath. Su obra principal es *Observaciones acerca del hombre, su estructura, sus deberes y sus esperanzas* (1749). Fue un seguidor y continuador de Locke y defensor de la teoría psicológica de las asociaciones. Fue muy influyente en la investigación científica de finales del XVIII y principios del XIX.

8. Naturalmente, no se trata de Charles Robert (1809-1882), sino de su abuelo, el célebre médico Erasmus Darwin (1731-1802), también versado en ciencias, literatura y filosofía, que en su *Zoonomia or the Laws of Organic Life* (1794-1796) ya había anticipado algunas ideas sobre la teoría de la evolución, en la línea de Lamarck, que naturalmente la época no pudo seguir. Rechazando una plaza de médico de la corte del rey George III, se entregó a la investigación en ciencias naturales, a la poesía y a la reflexión sobre la problemática educativa, como era lo propio de su época ilustrada. Amigo de los grandes filósofos del XVIII, ya fueran británicos o continentales, sus obras fundamentales son *The Botanic Garden* (1794-1795) y *The Temple of Nature or the Origin of Society* (1803).

9. Étienne Bonnot de Condillac (1715-1780), estudiante en el colegio de los jesuitas de París, y cercano a todos los grandes filósofos contemporáneos, fue

net¹⁰ consiguiesen realmente ponernos delante de los ojos una mecánica del espíritu humano que fuese precisamente tan comprehensiva, comprensible e iluminadora como la mecánica newtoniana del cielo. Entonces no honraríamos verdadera y conscientemente ni el arte ni la ciencia elevada, ni ninguna de las virtudes, ni podríamos contemplarlas con reverencia, ni encontrarlas sublimes.²¹

55 Conmovernos estéticamente, e incluso producir un bienestar en nuestro ánimo que llegue al entusiasmo, podríamos lograrlo contemplando los hechos y hazañas de los héroes del género humano, la vida de un Sócrates y Epaminondas, la ciencia de un Platón o de un Leibniz, las exposiciones plásticas y poéticas de un Homero, de un Sófocles o de un
 Fidiás; igual que el aspecto sensible del cielo estrellado está en condiciones de conmover al aventajado discípulo de un Newton o un Laplace¹¹ y de mover alegremente su espíritu; pero no nos estaría permitido preguntarnos por el funda-

conocido sobre todo por su *Tratado de las sensaciones*, publicado en 1749. Muy discutida la originalidad de sus ideas, sobre todo en relación con los ensayos previos de Diderot y con las observaciones de Buffon, contestó a las críticas con su *Tratado de los animales*. Educador del infante Fernando y nieto de Luis XV, compuso para él muy diversas obras y encargó a su hermano, el famoso abate de Mably, una obra de política para el joven infante, dando así origen a la importantísima *Del estudio de la historia*. Sus intereses finales incluyeron una obra de economía política, *El comercio y el gobierno considerados el uno en relación con el otro* (1775).

10. Charles Bonnet (1720-1793) fue un filósofo y naturalista suizo, autor de obras de renombre en este campo científico, como el *Traité d'insectologie ou observations sur les pucerons* (1745). Posteriormente interesado en la psicología, y en relación con la temática de Condillac, escribió en 1760 el tratado *Essai analytique sur les facultés de l'âme*, ensayo al que posteriormente se refiere Jacobi. Su *Contemplation de la nature* refleja cierta influencia de Leibniz. Acusado de materialismo, responde con su obra más célebre, la que discutirá Kant en la *Crítica del juicio*, la *Palingénésie philosophique* (1770), donde defenderá un evolucionismo *sui generis*. Jacobi entró en contacto con él en la estancia ginebrina de su juventud, relatada en este mismo diálogo, lo que le permitió en cierto modo introducir en su filosofía consideraciones acerca del evolucionismo. En *Sobre la doctrina de Spinoza* vuelve a citarlo, diciendo que se sabía su obra de memoria.

11. Pierre-Simon, marqués de Laplace (1749-1827), impulsado por D'Alembert a la cátedra de matemáticas de la Escuela militar de París, famoso en toda

mento de una tal emoción, pues la reflexión nos contestará infaliblemente: tú eres un niño iluso; aprende de una vez que la admiración siempre es hermana de la ignorancia.

La joya del género humano no es una ciencia que destruye todos los milagros, sino una que mantiene a su lado la creencia indestructible en un Ser que es el único que puede hacer milagros y que también ha creado al hombre milagrosamente; la creencia en Dios, la libertad, la virtud y la inmortalidad. Esta creencia es el signo distintivo de la humanidad; es, se podría decir, el alma racional misma y, por eso, más originaria que todos los sistemas inventados y que todas las artes aprendidas por el hombre, que se eleva sobre todos ellos esencialmente, como una fuerza inmediatamente recibida de Dios. La creencia es la huella del querer y saber divinos en el espíritu finito del ser humano. Si pudiéramos transformar esta creencia en saber, cumpliríamos lo que la serpiente prometió a la lujuriosa Eva en el paraíso: seríamos como Dios.

56

En la situación de un entendimiento aún no deformado, en el que a menudo permanecen pueblos enteros por largo tiempo, se muestra hasta tal punto mezclado saber y creer, la confianza en lo que se ve, y la aún más firme e interna en lo que no se ve, que se podría explicar con suficiencia, y a partir de esta situación de mixtificación, todos los fenómenos extraños de la historia de la humanidad: el fetichismo burdo y el refinado, el culto a los animales y la astrología, las innumerables formas de idolatría y superstición, la enor-

Francia por su maestría en el análisis, continuador de la obra de Newton, demostró la estabilidad del sistema solar, desarrolló la teoría de los movimientos de Júpiter y Saturno, y expuso las leyes de Laplace sobre el sistema de lunas del primero. Su *Tratado de mecánica celeste* sólo tiene por delante en la historia de la ciencia a los propios *Principia* de Newton. Su *Exposición del sistema del mundo*, aparecida en 1796, expone la teoría evolutiva del Universo que continuaba las especulaciones de Kant, en su *Historia natural y teoría del cielo* de 1755. Su *Teoría analítica de las probabilidades* (1812) constituye la forma clásica del cálculo de probabilidades. Defensor de Napoleón, llegó a senador y fue ennoblecido por el Emperador.

me cantidad de sistemas absurdos y contradictorios, etcétera. El animal irracional, incapaz de religión, es también incapaz de superstición e idolatría.

La *filosofía* comenzó cuando se empezó a distinguir con *claridad* en la conciencia humana entre las *percepciones* de lo sensible y de lo *inteligible*. Esta distinción tiene lugar también, de una manera oscura, en los niños de cuna, cuando intentan balbucear y son como ángeles, según dicen las madres. Pero pasaron muchos siglos antes de que apareciera Anaxágoras, quien abrió el camino hacia un desarrollo mucho más elevado del entendimiento, hasta entonces dirigido en su desarrollo científico únicamente hacia la naturaleza: el camino del conocimiento de un espíritu, de una *inteligencia creadora* con poder sobre la naturaleza.

La ciencia únicamente dirigida hacia la naturaleza puede destruir con sus propios medios paulatinamente la superstición, que es una falsa fe. Pero no puede impedir que con la superstición se pierda también la verdadera creencia.²² Entonces, teniendo siempre en cuenta a la ciencia, sin perderla de vista, y más alta que ella, surgió una doctrina que, elevando la creencia sobre la doctrina natural, *limitó el concepto de la naturaleza con el concepto de libertad*, y amplió con esto verdaderamente el entendimiento. Surgió así la *filosofía en el sentido platónico*.

Como cualquier otro sistema de conocimientos, también la filosofía obtiene su *forma* únicamente del entendimiento, como la capacidad general de los conceptos. Sin conceptos no es posible conciencia refleja, conciencia de *conocimientos*, ni por consiguiente distinción y comparación, división y conexión, consideración y examen o valoración; en una palabra, no es posible *aprehensión* alguna de una verdad. Por el contrario, el *contenido* de la filosofía, lo propio de ella, lo ofrece únicamente la razón, «la capacidad de un conocimiento independiente de la sensibilidad e inalcanzable para ella».²³ La razón no produce ningún concepto, no edifica ningún sistema, no juzga, sino que es, *igual que los sentidos externos*, meramente reveladora, positivamente informadora.

Es preciso mantener todo esto con más firmeza que cualquier otra cosa: de la misma manera que hay una intuición sensible, una *intuición* mediante los *sentidos*, así hay también una intuición racional mediante la *razón*. Ambas se oponen como fuentes propias de conocimiento y no se puede derivar la una de la otra. Pero, respecto del entendimiento y de la demostración, ambas están en la misma relación. Contra la *intuición sensible* no vale ninguna demostración, en tanto que ésta siempre reconduce a conceptos aquella *intuición sensible* —empírica o pura— que los verifica. Esta intuición es lo primero y lo último en la ciencia natural, lo que vale incondicionadamente, lo absoluto. Por el mismo fundamento, tampoco vale demostración alguna contra la *intuición racional o de la razón*, la que nos da a conocer los objetos más allá de la naturaleza, esto es, la que nos hace estar ciertos de su realidad efectiva y de su verdad. 59

Tenemos que usar la expresión *intuición de la razón* porque el lenguaje no posee ninguna otra fórmula para caracterizar la manera según la cual le es dado al entendimiento conocer los *sentimientos* trascendentes inalcanzables a los sentidos y, sin embargo, como algo verdaderamente objetivo y en modo alguno inventado. 60

Cuando alguien dice que sabe, con derecho preguntamos: ¿cómo lo sabe? Inevitablemente tiene que invocar en última instancia una de estas dos cosas: a la *sensación* de los sentidos o al sentimiento del espíritu. De lo que sabemos a partir del sentimiento del espíritu, decimos que lo *creemos*. Así hablamos todos. En la virtud, y por consiguiente en la libertad, en el espíritu y en Dios, sólo se puede *crear*. Pero la sensación que funda el saber en la intuición sensible —llamada *propia-mente saber*— no supera al sentimiento, que fundamenta el *saber en la creencia*, de la misma forma que el género animal no está por encima del género humano, ni el mundo material sobre el espiritual, ni la naturaleza sobre su creador.²⁴ 61

Por eso confesamos sin miedo que nuestra filosofía parte del sentimiento *puro y objetivo*; que ella reconoce su autoridad como suprema y que, como doctrina de lo suprasensible, únicamente se fundamenta sobre esa autoridad.

La capacidad de los sentimientos, afirmamos, es la capacidad superior a todas las demás en el hombre, la única que le distingue específicamente de los animales según la clase y no sólo según el grado, esto es, que nos eleva sobre los animales de una manera *incomparable* con ellos. Afirmamos que es una y la misma cosa con la razón o, como también se podría expresar con todo derecho: que justamente a partir de la capacidad de los sentimientos se nos presenta lo que llamamos razón, elevándose sobre el *mero* entendimiento aplicado sólo a la naturaleza. Como los sentidos refieren al entendimiento en la sensación, así la razón también refiere a él en su sentimiento. Las representaciones de lo conocido únicamente en el sentimiento las llamamos *Ideas*.

Los animales y todos los seres vivos tienen que poseer entendimiento en cierta medida, pues no podrían ser individuos vivos sin una conciencia sintetizadora que es la *raíz* del entendimiento. Pero carecen completamente de la razón, idéntica con la capacidad de los sentimientos, y del órgano incorpóreo para las percepciones de lo suprasensible.

Cuando decimos de un hombre que no tiene sentimientos, no sólo lo *hacemos* por esto *igual* al animal, sino que lo ponemos por debajo del mismo, en tanto que tenemos que aceptar que él, como hombre, ha sido dotado por la naturaleza para poder libremente rebajarse a sí mismo. Por eso podemos amar a los animales, aunque sean completamente incapaces del conocimiento de lo bueno, lo bello y lo verdadero, y entrar efectivamente con ellos en una especie de relación amistosa; pero al hombre, que no es incapaz de aquel conocimiento, sino que se extraña de él de una manera *contra-natural*, o bien lo consideramos con horror como un monstruo vergonzoso, o con aversión y espanto, como un ser satánico.

Por consiguiente, y una vez más: la capacidad o incapacidad del sentimiento distingue entre animales y hombres. Donde no existe razón, allí no hay sentimientos objetivos, que presentan inmediatamente a la conciencia algo exterior a ellos mismos; donde existen sentimientos, allí hay infaliblemente también razón, allí se revelan y entran en juego la libertad, la virtud, el conocimiento de Dios, la sabiduría y el arte.

Se levantan y se reúnen contra la doctrina de las intuiciones racionales, o de los sentimientos puros y de su objetividad, todos aquellos que no quieren saber nada de un *espíritu cierto* que conduce *inmediatamente* a toda verdad, sino sólo de una *cierta letra* sin la cual el espíritu en general no sería útil para nada, y la que en su perfección reduciría el espíritu a algo prescindible, o produciría ante todo el único espíritu propiamente cierto que después pasaría a animar todo. A esta letra perfecta la llaman *ciencia*.

Lo que llamáis espíritu *cierto*, nos dicen estos hombres, es lo *incierto*, un fuego fatuo, un engaño. «Probad los espíritus», esto es, investigarlos según la letra, para ver si pueden aceptarla o adecuarse perfectamente a ella. Pero no hay que confiar en ningún espíritu que se someta a esta prueba y se deje diluir en la letra, en lugar de manifestarse con vida. Déjalo marchar y niégalo, mas atiende siempre con celo al único *ser* que es en palabra y según la palabra, el único que es a través de la letra, por ella y con ella.

El discurso de estos hombres no es completamente rechazable y con justicia tenemos que distinguir en él lo verdadero de lo erróneo. «Sin palabra, no hay razón, no hay mundo.» *Al principio fue la palabra*, nos informa una voz sagrada. No rompamos con esta revelación, sino continuémosla. «Y la palabra estaba en Dios y era Dios.» Los hombres que han hablado contra nosotros se equivocan al permitir que el padre sea producido por el hijo, la palabra por la letra, pues opinan que aquella está compuesta de letras y, por consiguiente, tiene que haber existido después de ellas. Esta palabra creada produce para ellos en primer lugar el entendimiento y a éste le sigue finalmente la razón. Así todo se cierra: ya no hay ningún espíritu que sea en sí mismo, sino sólo almas de cuerpos o seres corporales vivos; y tal como es el cuerpo, así es por siempre y en general el alma.

Esta fantasía invertida no puede espantarla el entendimiento si éste no es más, ni quiere ser más, que una capacidad de reflexión sobre las intuiciones sensibles, una capacidad de separar y reunificar en conceptos, juicios y razonamientos lo es-

64

65

tablecido según aquel único fundamento. Pues, en efecto, la reflexión que entrega la existencia al entendimiento es, según su esencia, un proceso invertido. En la reflexión, o en el entendimiento, aparecen las especies antes que los seres particulares y como produciéndolos, y antes que las especies, los géneros; en la reflexión, lo particular se produce normalmente a partir del seno de una generalidad productiva, de tal manera que la realidad efectiva, lo real mismo, sólo se sigue como una propiedad que se añade a las cosas, un *complementum possibilitatis*, un concepto sin contenido, una palabra vacía. Por eso, el entendimiento dirigido únicamente al mundo sensible se define a sí mismo como la capacidad de *reconocer lo particular en lo general* a través de *conceptos*, aceptando el título de razón y poniéndose su corona. Formando conceptos cada vez más amplios, esta razón obtiene finalmente el concepto infinitamente amplio de Uno-Todo, el absurdo de un *ser* infinito completamente indeterminado, simple y doble: por una parte, materia infinita completamente indeterminada, desde la que se desarrollan una infinidad de seres materiales finitos determinados, todos los cuerpos con sus propiedades físicas distintivas; por otra parte, un pensar infinito completamente indeterminado y conocedor de sí mismo en su infinitud, desde el que se siguen las almas para los cuerpos, animando necesariamente cada alma a cada cuerpo. *Necesariamente*, porque la materia infinita y el espíritu infinito consituyen conjuntamente uno y el mismo ser. Toda alma surgida desde el ser de todos los seres *de este sistema* (de la absoluta identidad del ser y la conciencia) es y puede ser *el concepto inmediato o la vida* de un cuerpo, originándose, desarrollándose y muriendo con él, aunque quizás no se pueda decir muriendo, pues ambos existirán siempre en la misma medida y relación, impecederos aunque mortales; o, también inmortales, aunque percederos, ya que en el *Uno-Todo*, al presentarse la identidad del ser y del no-ser, del absoluto reposo y del absoluto movimiento, no hay ni ayer ni hoy ni mañana, sino que todo en él es igualmente eterno, tanto *a parte ante* como *a parte post*.

El comienzo de esta doctrina del Uno-Todo es, según Platón, que partiendo de lo visible y lo palpable, y tras investigaciones más amplias, se encontró lo *corpóreo*, poniéndolo como fundamento en tanto único ente verdadero; lo corpóreo perceptible por los sentidos *no* era lo ente, sino que todo sería movimiento y *fuera de éste no habría nada*. Todo esto, hace decir Platón a Sócrates en el *Timeo*, no es un mal discurso en un sentido, a saber, en «que nada (perceptible por los sentidos externos) es algo determinado en y por sí mismo y en que no le podrás adscribir a ninguna cosa con derecho una única propiedad; antes bien, si la llamas grande, también se te mostrará pequeña; si pesada, también ligera, y así precisamente con todo, de tal manera que nada es uno, ni algo concreto, ni con una cierta propiedad, sino que sólo deviene siempre. Y sobre ello están de acuerdo todos los sabios, a excepción de Parménides, desde Protágoras a Empédocles pasando por Heráclito, junto con aquellos poetas iniciadores de las dos clases de poesías, Epicarmo¹² en la cómica y Homero en la trágica, quien cuando dice “Yo vi al padre Océano y a la madre Tetis”,²⁵ en el fondo quiere decir *que todo se originó desde el flujo y el movimiento*». ²⁶

68

Pero, como en seguida muestra Platón, o el Sócrates platónico, con esta mejora de aquella ruda doctrina del ser propia sólo de lo corpóreo no se mejora nada; pues de la misma manera que antes se reducía todo a lo corporal como el único ser verdadero, ahora se redujo todo a un devenir móvil que diluía el ser en general y no dejaba en pie sino un lenguaje sobre él engañoso y falso, que en verdad no podía ni

69

12. Lo más fiable que sabemos de este poeta es la noticia que nos da Aristóteles en su *Poética*, que lo hace natural de Megara, en Sicilia. Desde luego pasó gran parte de su vida en la vecina Siracusa, vida que tampoco se puede fijar con exactitud, y que andaría entre los años 528-431. De ahí que debió conocer tanto a Píndaro como a Esquilo, cuando visitaron la corte de Hierón. Suidas, en su *Léxico*, le atribuye el hallazgo de la comedia, pero lo que nos ha quedado de su obra no permite reconstruir ni argumentos ni estilo. Que Platón lo considere el Homero de la comedia debe ser tomado en todo caso como un cumplido de excepcional valía.

siquiera ser *dicho*. En efecto, este fluir también diluía todo lo demás, incluidas las *palabras*, las palabras principales o los nombres, quedando sólo verbos que incluso perdían el tiempo presente, que nunca existe para ellos, de la misma manera que no hay ningún *es* o *ser*. Pero donde en general nada es y todo deviene, tampoco existe ni llega a existir el conocimiento y toda doctrina tiene su fin.

70 Sopesando esto, sabios más tardíos invirtieron la antiquísima proposición homérica, e incluso prehomérica, de que *todo es sólo movimiento y nada existe fuera de él*, y establecieron precisamente la afirmación contraria: el movimiento en general no es *verdaderamente*, sino que *en verdad* sólo sería lo inmutable, un único ente Uno. De la misma manera que aquellos primeros sabios aceptaron un eterno devenir sin ser, estos más recientes aceptaron lo opuesto, un ser eterno sin devenir, y de la misma manera que allí se perdió todo discurso y su doctrina tenía que destruirse a sí misma por falta de nombres, aquí se debía fracasar por falta de verbos, ya que sólo quedaba el tiempo presente, esto es, en verdad ningún tiempo.

Fue aquí donde, por primera vez, entró en juego la doctrina propiamente dicha del Uno-Todo, plantándose en medio de las anteriores como solución. Reunió así el devenir sin ser con el ser sin devenir y dijo: Así es, mira: todo se mueve y todo está quieto.

71 Platón tampoco negó que esta doctrina del Uno-Todo tenía que valer únicamente para el entendimiento orientado hacia el mundo sensible, originándose sólo sobre, en y desde éste, a partir de la producción de conceptos y de conceptos de conceptos; por eso su error, dice, sólo se apreció por medio de una capacidad superior de conocimiento, de un ojo producido y orientado exclusiva y permanentemente hacia la intuición de lo suprasensible. «Como el ojo corporal, —continuaba Platón—, si no fuera móvil por sí mismo, tendría que trasladarse con el cuerpo entero desde la oscuridad a la luz, así aquella capacidad de conocimiento se aparta de las cosas pasajeras *con el alma entera*, hasta poder elevarse con la intuición a lo estable, a la más sublime luz de lo estable, hasta lo que llamamos *Bien*.»²⁷

No se afirmaba con esto que no hubiera que conocer en lo pasajero nada estable; sino sólo que *tenemos que haber conocido ya lo estable para volver a reconocerlo en lo pasajero*. Si lo pasajero no contuviera nada de lo estable, ni siquiera podría existir como pasajero y tampoco podría *manifestarse* de ninguna forma y manera. Por ello, este mundo se transforma para el entendimiento exclusivamente orientado hacia el mundo sensible, que avanza continuamente con su pensar, hasta convertirse finalmente en un Uno y Todo de nada. Pero nunca llevará nadie a los maestros del Uno-Todo a la confesión de que esto es lo propio del entendimiento, o que el camino de su ciencia y su fin es la transformación de todo ser en pura palabra. En el *Sofista* de Platón se encuentra insuperablemente expuesto cómo eluden este reconocimiento y qué impide a estos filósofos captarlo y apresararlo. Pero como ya me he referido a esta obra maestra del divino Platón, remito de nuevo a ella con el mayor entusiasmo.¹³

72

Prestando ahora oídos al consejo socrático, vuelvo a mi propósito para que «la ola más reciente no sepulte el primer discurso».

Partimos de la pregunta: ¿es la razón humana exclusivamente entendimiento suspendido sobre las intuiciones sensibles, que en verdad exclusivamente se refiere a ellas? ¿O es una capacidad más elevada que revela *efectivamente* al hombre lo verdadero, lo bueno y lo bello en sí, y no un capacidad vacía *simuladora* de imágenes sin referencia objetiva?

Mostramos que lo primero es lo aceptado por todos los filósofos desde Platón, empezando por Aristóteles y llegando hasta Kant, pasando tanto por los llamados racionalistas, como Leibniz, Wolff y Sulzer,¹³ como por los expresamente sensualistas, como Locke, Condillac y Bonnet.

73

13. Georg Johann Sulzer (1720-1779) es un autor suizo que, sin embargo, desempeñó su actividad de escritor en Berlín, siendo miembro de su Acade-

Para esta afirmación podemos presentar las pruebas establecidas por Kant, quien demostró incontrovertiblemente que un entendimiento reflexionante sobre el mundo sensible y sobre sí mismo, como capacidad formadora de conceptos, si intenta salirse del ámbito de la sensibilidad, sólo puede entrar en el vacío de sus propias sombras, que se extienden por todas partes hasta el infinito.

Por consiguiente, continuábamos, «toda invención suprasensible y su concepto está vacío de contenido»,²⁹ a no ser que se reconozca, para la veracidad de lo suprasensible y su conocimiento en el hombre, una capacidad superior que nos informe de lo verdadero en y sobre los fenómenos, de una manera incomprensible al entendimiento y a los sentidos.

Puestos en esta *alternativa*, defendimos la aceptación de dos capacidades de percepción distintas en el hombre: una mediante órganos de percepción visibles y tangibles, y por consiguiente corporal; otra, a través de un órgano que en modo alguno se presenta a los sentidos externos y de cuya existencia sólo sabemos por sentimientos. Este órgano, un ojo espiritual para los objetos espirituales, ha sido llamado *razón* por los hombres, y en el fondo de una manera universal. Así pues, nada diferente de este órgano se quiere invocar con la palabra *razón*. Sólo algunos hombres, los llamados filósofos, intentaron deshacerse de este órgano, del segundo ojo del alma, alegando que la única verdad tendría que dejarse ver de un manera más clara y aguda con un ojo que con dos. Vacieron realmente el ojo del alma, orientado hacia lo suprasensible, y encontraron que, para ellos, todo era de hecho mucho más claro y evidente que antes. Lo que se ha tenido por un segundo ojo, dijeron, sólo es un *ojo aparente*, en

mia de las Ciencias desde 1750. Allí escribió muchas memorias académicas, recogidas posteriormente en sus *Vermischte philosophische Schriften* (*Escritos filosóficos variados*) (1773). Su obra principal es la *Allgemeine Theorie der schönen Künste* (*Teoría general de las bellas artes*) (1771-1774), un muy importante diccionario en orden alfabético de los principales conceptos de estética. Goethe juzgaba muy críticamente la obra afamada en su tiempo, en la medida en que reducía el fin del arte a promover la moral y la felicidad.

verdad sólo un bizquear enfermo del único ojo *realmente* vidente. En ellos se puede apreciar, tras esta operación de cirugía, cómo el único ojo *verdadero* se les ha trasplantado al centro de la frente y cómo no se descubre ni siquiera una huella del supuesto segundo ojo. Mas se prestó oído a estos Polifemos y a los muchos fieles que desearon curarse del bizquear enfermo y del falso ojo. Sólo Sócrates, y tras él su discípulo Platón, opusieron resistencia a esta sabiduría monocular, demostrando de muchas maneras que el alma humana, para llegar al conocimiento de lo verdadero, necesitaría de ambos ojos dados a ella, por lo que cuidadosamente tenía que mantenerlos siempre abiertos, y que manteniendo cerrados o destruidos los dirigidos a lo suprasensible, *sólo ganaría por los ojos sensibles una ciencia infundada sin intención y sin fin último*.³⁰ Sin embargo, el discurso del divino Platón quedó sepultado por el discurso de otros muchos, «porque es imposible que se eleven al conocimiento de lo verdadero las almas que no llevan consigo el órgano apropiado para esto, de la misma forma que es imposible que un ciego conozca su cara, por muchos espejos que se le pongan delante».³¹

76

Esto quiere decir: con aquel a quien no convenzan los sentimientos puros de lo bello y lo bueno, de la admiración y el amor, del respeto y del miedo, de tal manera que en y con estos sentimientos perciba algo existente independiente de ellos, algo inalcanzable por el sentido externo y por el entendimiento exclusivamente dirigido a la intuición, con éste no hay nada que disputar.

Se ha demostrado ampliamente que al *idealista*, ya sea a la manera de Berkeley, ya sea sin llegar a su posición extrema, que afirma a pesar del sentimiento natural que él no percibe un mundo material realmente existente independiente de él, sino que sólo tiene *sensaciones*, no se le puede refutar demostrándole lo contrario. Justamente así, se ha demostrado que no es destructible *el idealismo completo y superior a la manera de Hume*, el cual, y a pesar del sentimiento racional, niega la veracidad de las ideas inmediatamente producidas por este sentimiento, en cuyo vértice están los conceptos indestructibles e inseparables de libertad y providencia.

77

Ya antes hemos mostrado cómo el hombre, a pesar de sus sentimientos más profundos e íntimos, por un lado intenta y aspira poderosamente a negar la libertad y la providencia, mientras por otro lado, y con la misma fuerza, se ve impedido y cohibido para hacerlo, inventando milagrosas artes para ganar un lugar filosófico justo en el medio entre el sí y el no. Pero lo que hace a estas artes tan engañosas, hasta el punto de que hayan embaucado y deslumbrado no sólo a los inexpertos y escolares, sino también a los inventores mismos, esto lo tenemos todavía que explicar aquí si queremos completar nuestro trabajo.

78 El sensualismo y el materialismo, cambiando continuamente de nombre y forma, pero en verdad siempre los mismos, que no admiten *un poder de la libertad sobre la violencia de la necesidad, o una omnipotencia sobre el destino*, disponen de dos fantasmagorías con las que han intentado cubrir su debilidad y su unilateralidad, hasta el punto de presentarse como si no le fueran ajenos el concepto de libertad y la convicción de lo suprasensible.

La primera de estas fatasmagorías consiste en creer ganar el concepto de lo incondicionado mediante las abstracciones continuas del entendimiento.

79 En la abstracción se dejan caer las relaciones y características particulares que condicionan un objeto de los sentidos; se conserva meramente lo universal, que aparece entonces ilimitado en relación con lo particular, como si dejara de estar vinculado a las condiciones particulares de lo individual. Nos imaginamos así que mediante la abstracción de *todos los límites* tendría que ofrecerse al entendimiento el concepto de lo incondicionado.³² Pero esta abstracción no es de hecho el concepto de *libertad* en tanto que concepto propio de lo *incondicionado*, sino sólo el frío reflejo de un *todo sin* contenido alguno, y por esto también *sin límites*; un concepto de lo perfectamente indeterminado, ya que en la abstracción se ha prescindido precisamente de todas las determinaciones particulares. Según su contenido, este concepto es el más elevado al que puede llegar el entendimiento por

abstracción: el concepto *de la pura negación, de la pura nada*.³³ Si se le considera como el *fundamento* incondicionado del cual procede todo lo *condicionado*, entonces este fundamento es propiamente el absoluto *abismo*, un *devenir perfectamente indeterminado*, desde el que tiene que originarse lo devenido determinado; un todo, *sin* ni siquiera una característica, como fundamento de un mundo real *con* características concretas infinitamente diversas.

Este concepto negativo puro no gana ningún contenido positivo por el hecho de que lo vincule al concepto de un tiempo infinito y a un mecanismo natural infinito que llene dicho tiempo —una serie necesaria de causalidad—: pues aquí no existe ni primero ni último, ni *qué* ni *para qué*, de tal manera que, para los pensadores más agudos, incluso el concepto de mecanismo natural infinito tiene que aparecer imposible para el entendimiento. Por lo demás, a esta imposibilidad en el *concepto*, *contrapone* el pensador la *existencia* manifiesta en el mundo sensible y el nexo causal existente incontrovertiblemente como ley universal, aunque siempre resulte absurdo aceptarlo sin comienzo ni fin, partiendo de la proposición *nada es incondicionado* excepto el nexo causal mismo, el mero devenir a partir del devenir.

¿Cómo es que entonces nos conformamos con esta fantasmagoría y esperamos la fundamentación científica a partir de un absurdo? Contesto: el concepto de libertad, como concepto verdadero de lo incondicionado, se enraíza indestructiblemente en el ánimo humano, forzando al alma humana a aspirar al conocimiento de lo incondicionado que yace más allá de todo lo condicionado. Sin la conciencia de este concepto, nadie sabría que los límites de lo condicionado *son límites; sin el positivo sentimiento racional de algo superior al mundo sensible, nunca saldría el entendimiento del círculo de lo condicionado*, y nunca habría ganado el concepto *negativo* de lo incondicionado. Pero es completamente absurdo poner una mera negación en el vértice de todo filosofar; mas el sentimiento de la razón vence este absurdo del entendimiento,³⁴ y dado que la abstracción puede progresar hacia lo más general, hacia *lo más indeterminado*,

80

81

se tiene lo *absolutamente indeterminado* por lo *verdaderamente incondicionado*, por el concepto de libertad misma, y se busca sus raíces en el entendimiento, desconociendo la verdadera fuente, a saber, la percepción de la razón.

La segunda ilusión es fuertemente solidaria con ésta.

La percepción de los sentidos, a la que se dirige exclusivamente el entendimiento en el sensualismo, llega en ayuda de aquel falso concepto de lo incondicionado. Si consideramos el surgir y devenir efectivo en la naturaleza, el todo que llamamos universo se nos aparece como una continua evolución a partir de un caos originario, de un *desierto y vacío originarios*. Vemos así siempre que a lo más perfectamente *acabado* precede algo imperfectamente *inacabado*; a la forma, algo informe; a la reflexión, la irreflexión; a la ley, el salvaje apetito; a la moralidad, la inmoralidad embrutecedora, y así vemos constituirse todos aquellos elementos a partir de estos fundamentos. Aquel concepto de caos corresponde al concepto completamente indeterminado del entendimiento; ambos son solidarios: el concepto vacío del entendimiento se llena por así decirlo de materia, pero por un no-ente sólo de materia, de una materia sin determinación material alguna, que *debe ser* en el fondo meramente la posibilidad, pero no la realidad efectiva, de las características determinadas percibidas de forma sensible.

En principio, este caos no es a su vez sino una *negación* pura de todas las *propiedades materiales* y, por consiguiente, una *nada de los sentidos*, de la misma manera que aquella negación de todas las notas correspondientes a los conceptos es una *nada del entendimiento*. Pero dado que el *devenir* presupone en la intuición sensible una *no-existencia*, y dado que de la pura nada, nada puede llegar a ser, entonces, lo inadmisibles de esta propuesta queda oculto completamente en cierta medida cuando la imaginación comprende aquel *no-ser* como una existencia *imperfecta* meramente potencial, desde la que se origina sucesivamente el *actu* como existencia plena. Entonces es comprensible que surja lo mejor desde lo peor, lo más elevado desde lo más mezquino. Pero esta posición es claramente tan absurda como el

surgir del ser desde la nada e, incluso, ambas son una y la misma, sólo que aquélla mantiene su apariencia de verdad mediante un *nuevo* absurdo.

Lo absolutamente imperfecto se pone como lo absolutamente perfecto, dado que lo absolutamente imperfecto es lo Uno desde lo que todo llega a ser, si bien de una manera dependiente y por tanto pasajera. Pero lo absoluto-imperfecto es, según esto, lo único no pasajero, el único ser eterno efectivamente verdadero, la *natura naturans*; no el Dios persona, sino el Dios cosa.¹⁴

Igual que en este ser único —que es un no-ser, si bien eternamente productor— se mueve la *materia* primera universal de todas las materias, por sí misma *indiferente*, completamente vacía de propiedades, justo así se mueve en ella un *espíritu* primero y universal a todos los espíritus, un espíritu *indiferente* completamente vacío de pensamientos. Este espíritu de todos los espíritus, aunque inconsciente, es el espíritu más perfecto, el espíritu *κατ' ἐξοχῆν*, del que se desarrollan todos los espíritus por medio del organismo. La posibilidad de todos ellos sólo está dada en aquél, y surgen de él, con él y según él (como los cuerpos surgen al mismo tiempo de la materia universal).

Según el descubrimiento más reciente, este espíritu de todos los espíritus incluso aspira por sí mismo, aunque inconscientemente, a la *ciencia y el arte*, pero sólo a una ciencia y a un arte meramente *operativos* e ignorantes de sí, única ciencia y arte dignos de su sublimidad, pero en verdad no pro-videntes, y sin embargo para-videntes.

Es posible (esto también hace poco tiempo que se ha descubierto) que el *ser originario y universal, en una semana posterior de creación*, pase de ser un espíritu meramente *material* a ser un espíritu *formal*, con saber y querer autoconscientes, espíritu *con entendimiento*. Sólo entonces de-

14. La traducción aquí es literalmente imposible. El original dice: *nicht der, aber -das Gott*. Literalmente, 'no el Dios, sino lo Dios'. Este neutro no tiene sentido en castellano. De ahí que sea conveniente explicitar el sentido de la frase, dejando claro que Jacobi propone la diferencia entre el Dios entendido como persona y el Dios entendido como ente o cosa.

vendría *verdaderamente* Dios, cuando se realizase *perfectamente*, convirtiéndose en un *ser personal*, *teniéndose a sí mismo y reconociéndose*.

También es posible —añadimos nosotros— que lo que estos descubridores o videntes más recientes ponen en un *futuro lejano*: la realización perfecta de Dios, su existencia *personal*, su *tenerse a sí mismo y conocerse*, haya sucedido ya alguna vez en el *pasado* e incluso, más aún, *desde un tiempo eterno*. Quizás (dicen ellos mismos) actuaba ya largo tiempo solo, como el fundamento inicial y más lejano de la naturaleza, e intentaba realizar con las fuerzas divinas inherentes *en él* una creación para sí que siempre de nuevo se disolvería en el caos, lo que podría explicar también la serie de las especies fenecidas y no reaparecidas *anteriores a esta creación*, hasta que por fin saliera de su boca la palabra del amor e iniciara con ella la creación *permanente*.

86 Pero si probablemente han existido antes seres deformes, monstruos y cambios diversos antes y después, ¿por qué no también y en mayor medida creaturas maduras y completamente sanas?

Y ante todo: ¿dónde tenéis la prueba, y cómo la desarrolláis, de que ahora ya no vivís en una creación pasajera, en una *creación antes de la creación*, sino en una realmente instaurada y permanente? El principio que, con las fuerzas divinas inherentes en él, ensaya creación tras creación *antes de la creación*, bien puede estar ocupado ahora a su vez en un nuevo ensayo, y el Dios que está medio dormido en él puede estar jugando con vosotros en un abuso frívolo. Si reconocéis esto, tenéis que decir que el *caos* y el azar que yace y se agita en el principio de la creación del universo *puede volver a irrumpir de nuevo*. Preguntamos: ¿por qué no podría volver a irrumpir de nuevo?

87 Y contestáis: ni puede ni lo hará, porque, tras la creación realmente iniciada, el caos sirve como *base* necesaria para esta creación permanente. La base de la realidad en todas las cosas —aseguráis— sería el azar, un *caos*, de tal manera que el mundo desaparecería en la nada si perdiera esta base, si forma y orden acabaran pura y completamente con lo ar-

bitrario. Por consiguiente, añadís, es muy comprensible que forma y orden no sean lo originario, que lo más perfecto no pueda ser el comienzo, ya se trate de un Dios más perfecto, enteramente realizado, o de un mundo perfecto y plenamente realizado.

¿Pero cómo queda al fin? Si lo más perfecto no pudo *ser* al principio, ¿entonces no puede tampoco con verdad y certeza *llegar a ser* al final!

No obstante, *tiene que ser*, repetís: también la Escritura distingue períodos de la revelación divina y sitúa en un futuro lejano el tiempo en que Dios *llegará a ser completamente realizado*, todo en todos; la crisis de la expulsión del mal por el bien se cumplirá y con ello acontecerá la perfecta actualización de Dios.

Por consiguiente, ¿ningún devenir más? ¿Qué debería seguir ahora? Desde luego, ninguna *vida* más, pues sólo en el *devenir*, según decís, y sólo con él, existe la vida *que se siente a sí misma*, manteniéndose y existiendo siempre sólo en *lucha*. Por esto, continuáis, Dios se somete libremente al sufrimiento, al devenir, a un *destino* que *debe* compartir toda vida, pues *para llegar a ser de forma personal* separa el mundo de la luz del mundo de la tiniebla.

Por consiguiente, volvemos a preguntar una vez más: ¿todo esto no existirá nunca más tras la *crisis* en aquel futuro lejano? ¿Lo que fue necesario para que Dios se convirtiese en ser personal, no será entonces necesario para que *siga siéndolo*? ¿No será necesario —puesto que Dios mismo y el mundo están listos para su final— que Dios recomience el mundo y a sí mismo desde el principio, que regrese de nuevo al abismo y se escinda una vez más consigo mismo, libremente, aunque inconsciente, *para que lleguen a ser posibles de nuevo las creaturas y él mismo personalmente mediante la creación*? En una palabra, ¿no será realmente y en verdad necesario que él comience y despliegue de nuevo toda la obra de la evolución de sí mismo a través del miserable mundo?

A estas preguntas responden con agrias censuras: que no estamos capacitados para captar *el círculo desde el que todo*

deviene, ni el fundamento divino, continuo y universal inherente en este círculo. *Ni una cosa ni otra*, pero tampoco la indiferencia al comienzo, la identidad al final ni la guerra en el medio, por lo que en general no merece la pena hablar con insípidos teístas que sueñan con un Dios completamente acabado, con un entendimiento y una voluntad perfectamente efectivos *al comienzo*, que debe ser al mismo tiempo un Dios *personal y vivo*, lo que es *completa y radicalmente* imposible, si bien quizás sea posible o, mejor, cierto, *al final*.

Los coléricos tienen efectivamente razón en que no comprendemos el *círculo desde el que todo deviene*, ni entendemos su lenguaje, que puede ser llamado con razón un *lenguaje circular*, en tanto que, en él, cualquier proposición y cualquier palabra significa tanto lo que tal palabra o tal
 90 proposición dicen conforme al entendimiento común, como también justamente lo contrario, e incluso lo más nefasto para nosotros, ambas cosas al mismo tiempo: en este último caso entra en juego el auténtico «ni ... ni», la clave de su sistema y de su lenguaje artificial.

Que el «ni ... ni» sea ante todo y que surja e irrumpa inmediatamente de él, no sólo el mundo efectivo, sino también el Dios en el que un día el mundo se disolverá, aunque se presente aún de una manera no completamente *realizada*, como lo real en lo ideal, que incluso este «ni ... ni» sea el Dios mismo, el Dios *completo* (tal y como era *antes de la creación*), aún no escindido en sí en dos principios igualmente eternos, el Dios *perfecto a parte ante*, todo esto es lo que expresamente enseñan. Pero este Dios *perfecto a parte ante*, y todavía no escindido en dos principios igualmente eternos, por consiguiente, el Dios aún *completo*, el Alfa cuyo verdadero nombre significa el *fundamento originario y*
 91 *el abismo*, debe ser cuidadosamente distinguido del Dios *perfecto a parte post*, la Omega que existirá en el futuro, pero que ya es llamado el *espíritu* y considerado como si ya fuera realmente perfecto, pues es tan bueno como aquél.

Entonces, en el círculo del que todo *deviene*, no deviene *en verdad nada*; no hay *en verdad* ni *antes* ni *después*, ni pa-

sado en verdad ni futuro en verdad, ni primero ni último, tanto según la *esencia* como según el *tiempo*. Según esto, no debe sorprendernos que los que recorren el círculo digan: «el *espíritu* lo someterá todo y se elevará entonces *sobre todo*», al mismo tiempo que afirman que el abismo inicial existirá y continuará existiendo *sobre el espíritu*; sólo que después él ya no seguirá siendo indiferencia o *equivalencia*, sino el amor cuyo único *aliento* es el espíritu. Ellos creen que esto es lo que muestra la Escritura con aquellas palabras de que el *Padre* por último lo someterá todo al *Hijo*, pero entonces también el Hijo mismo estará sometido al que todo lo ha sometido a él, de tal manera que Dios será todo en todo.

Quien tenga ojos para leer, lea lo increíble allí donde hay que leerlo documentalmente, con los propios ojos; pues así como en el maravilloso discurso circular el pro y el contra se devoran recíprocamente, así como las contradicciones más visibles se abrazan fraternalmente y se unen en eterna armonía, así mismo todo esto no se puede reproducir con brevedad. 92

Pero a estos oradores circulares conviene admirablemente lo que nos dice Platón de ese género de filósofos que llamó *efesios* o *los que fluyen*: «Ponerse con ellos a discutir en serio —le dice Teodoro a Sócrates— no es mejor que intentar dialogar con aquellos que, llenos de picaduras de dañinos animales, no pueden estar quietos en su sitio, pues como dicen en sus propios escritos, *también fluyen*. Si les preguntas algo, te sueltan como de un carcaj pequeñas sentencias enigmáticas, y si quieres una explicación de lo que han querido decir, entonces te encuentras con que cambian los nombres por otros semejantes. Y al final no sacarás nada en limpio de ellos ni ellos entre sí».³⁵ 93

Abandonemos a estos oradores y volvamos a aquellos que aceptan con nosotros que es necesario que el Ser más perfecto exista al principio, pero al mismo tiempo afirman contra nosotros, y a partir de los fundamentos ya expuestos, que este Ser más perfecto es necesariamente inconsciente de sí mismo y que, por tanto, *no es un ser que actúa* con en-

tendimiento y voluntad según fines propuestos, sino un ser completamente *impersonal* que *opera* de forma meramente necesaria, según leyes inherentes a él prescritas por su *naturaleza*.

94 Sólo tengo que añadir esto: ¿cómo es posible que crean decir, como si fuera el más favorable resultado a su favor, justo lo que más fuertemente habla contra ellos?

Para derrotarlos, póngaseles ante el alma, como ejemplo, aquellos antiguos pensamientos, tan elevados como simples: *el que ha creado los ojos, ¿acaso no debe ver?*; *el que ha implantado los oídos, ¿acaso no debe oír?*; *el que dispuso este corazón, ¿acaso no debe amar?*; *el que ha sacado de sí este espíritu, ¿no debe querer, actuar y saber espiritualmente?* Éstos aseguran que nadie gustó de dichos pensamientos más profundamente que ellos. ¿No suponemos, dicen, la causa originaria y la verdadera esencia de todo oír, ver, entender, de todo corazón y espíritu, en el Ser originario y total, *el único que es verdaderamente* y al que llamamos Dios? ¿No es todo esto suficiente para vosotros? Decid entonces: ¿podría aceptar alguien que *piense profundamente* que el entendimiento divino esté fundado, como el humano, sobre la experiencia de los sentidos y se desarrolle mecánicamente por abstracción y reflexión? ¿Cómo podría tal *profundo pensador* pensar su imaginación humana, meramente reproductora, como una fuerza originaria y *creadora* a partir de sí misma, que produjera seres verdaderos en la realidad efectiva? Si observas seriamente esto, y si atiendes de una manera continua cómo se desarrolla tu inteligencia y qué tienes con ella, te avergonzarás de atribuir tal inteligencia al ser supremo que llamamos Dios, con la única distinción de que el entendimiento ya está plenamente formado en Él, sin necesidad de perfeccionarse previamente, como es tu caso; pensamiento que en sí mismo es plenamente absurdo.

Mira correctamente —nos exhortan— cómo se comporta la inteligencia humana. ¿No tiene que existir ya en embrión, para destacarse más tarde por la mera evolución del organismo? En las primeras etapas, sin embargo, la inteligencia o la razón no sabe de sí. El concepto de una *razón efectiva*—

mente existente, pero inconsciente de sí, no es un concepto contradictorio, sino al contrario: es necesario. Esta razón impersonal inconsciente de sí es propiamente la *razón sustancial, absoluta*, verdadera; ella es y seguirá siendo Dios. La carencia de una *razón formal* en Dios no es un defecto, sino una perfección: Él es todo razón, por eso no tiene ninguna. Es lo operativo inmediatamente *inconsciente*, lo que precisamente es el espíritu. Por eso también llamáis *propia-mente* espíritu, *genio*, lo *divino*, a lo que actúa *inconscientemente* en el hombre, como una inspiración extraña. 96

Cuando estos hombres hablan, una turba convencida los aclama con gran jaleo y los jóvenes atienden, comprenden y se llenan de sabiduría. Pero ante todo se sienten convencidos por el argumento de la conclusión, el *Aquiles* de su discurso: que todo lo que el hombre produce digno de admiración, lo produce inconscientemente y como por una inspiración extraña; que llaman con unanimidad *genio* y lo *divino* a lo que la produce, y que, por tanto, lo divino no sería otra cosa que la fuerza activa del espíritu universal inconsciente de sí. 97

Si las cosas fueran completamente y hasta la raíz, como ellos pretenden, entonces ciertamente tendríamos que enmudecer delante de estos oradores, tanto de los más jóvenes como de sus maestros. Pero nosotros vemos las cosas de otra manera y queremos intentar presentar aquí nuestra alternativa.

Ante todo, recordemos la sagrada saga de una creación tras la creación, en el Paraíso.

Al primer hombre se le apareció una esposa en un sueño, según el sagrado relato. Mientras dormía, conformó en ella la madre del género humano, el modelo de la belleza, del amor, de la bondad y de la templanza. Adán despertó cuando ella ya existía. Delante de él estaba la varona,¹⁵ carne de

15. Estamos ante otra palabra difícil de traducir. *Männinn* es una palabra casi contradictoria, formada por la terminación femenina del masculino *Mann*, 'hombre'. Creo que este procedimiento sólo se puede reproducir en el caso de 'varona'.

su carne, hueso de sus huesos, salida de él, externa e interna a él, un segundo Yo.

98 Internamente, en el espíritu, Adán había visto ya antes la *belleza*, pues la perseguía continuamente con nostalgia y había sentido dolorosamente que estaba solo, cuando le sorprendió aquel profundo sueño, un *sueño del Señor*. Y Dios creó la esposa de su misma costilla y rellenó todos los demás lugares con carne.

El creador originario no creó en el sueño, en la *oscuridad inconsciente*: sabía y quería. Antes había dicho: ¡Sea la luz!, y la envió sobre la tierra, que en sí estaba desierta y vacía y sobre la cual todo tenía que proceder continuamente desde la oscuridad inicial, así que de ninguna de sus creaturas se podría decir: *Al principio era la palabra*. De todo esto no se debe creer infantilmente que la noche sea la madre de todas las cosas y que el espíritu venga detrás con el correr de los años, como un retrasado, justo como crece el entendimiento a partir de la experiencia de los sentidos. Conviene aquí una diferencia semejante a ese modo de hablar de los pueblos salvajes, que dicen «antes o después de tantas *noches*», en lugar de «antes o después de tantos *días*», como dicen los pueblos civilizados. El entendimiento sensible presupone la noche y cuenta *a partir de ella*; la razón o el espíritu, el día.

99 Queremos ser más claros: en realidad, el entendimiento humano no sabe nada de la actuación en el hombre, propia del espíritu que puede sobre él, *con anterioridad a la acción misma*; sólo bajo el supuesto de esta actuación, y tras ella, llega a ser consciente del mismo. Reconoce que este actuar no procede de él, sino que meramente reflexiona sobre él, y finalmente lo explica, tras largas valoraciones, como un actuar ciego. Decimos «y tras largas valoraciones» porque originariamente estaba inclinado a considerar la inteligencia como lo inicial, y a pensar el querer en general como anterior a la acción. Pero el mismo hombre se propuso la cuestión: ¿cómo es posible la inteligencia como lo inicial, y cómo en general es posible el querer antes que la acción? ¿Cómo es posible la providencia *verdadera* y la *verdadera* li-

bertad? Y obtuvo por sí mismo la respuesta concreta: ambas cosas son completamente imposibles.

Precisamente antes ya se había preguntado el entendimiento a sí mismo: ¿cómo es posible la percepción por los órganos sensibles? Y precisamente había obtenido la contestación siguiente: sólo *hay sensación*; por eso la *percepción propiamente dicha es imposible*.

Así, el entendimiento se encontró con una doble falta de fe: primero dejó de creer en un mundo material, luego en un mundo espiritual inmaterial; entonces llamó *filosofía* al arte de perder toda *verdad* –arte, puesto que fue su invención.

100

De la misma manera que la luna con sus reflejos ilumina toda la bóveda celeste en el cielo nocturno y lo oscurece desapareciendo, pero su brillo desaparece tan pronto sale el sol por el extremo de la tierra, porque entonces aparece la verdadera luz por la que incluso ella era iluminada, así, mucho tiempo habitaron en la oscuridad las brillantes percepciones de la razón ante el imperfecto día del entendimiento; pero su luz lunar palideció tan pronto irrumpió la soberanía del conocimiento racional, y se reconoció que su resplandor provenía de la fuente de la luz que antes se había ocultado a nuestros ojos.³⁶

Todo filosofar parte de una nostalgia inherente al hombre por un conocimiento que él llama conocimiento de lo *verdadero*, sin poderse explicar suficientemente a sí mismo lo que significaba esta palabra, relevante sobre todas las demás. Lo sabe y no lo sabe. Aquello con lo que lo sabe, lo llama su razón; aquello con lo que no lo sabe, pero con lo que se esforzó por investigarlo, lo llama su entendimiento.

101

La razón presupone aquello absolutamente verdadero, igual que el sentido externo presupone el espacio o el interno el tiempo; es más, consiste únicamente en la capacidad de este presupuesto, así que donde tal no existe, allí no hay razón. Por consiguiente, lo verdadero tiene que estar presente al hombre y ser conocido por él, tan cierto como el hombre posee razón, y tan cierto como que él se reduce a ella, no en términos absolutos, pero sí de una manera profundamente íntima.

El entendimiento, partiendo de la intuición sensible, desarrollándose alrededor de ella, no puede anteponer a esta intuición el concepto de lo verdadero, impuesto a él por la razón, ni elevarlo así por encima de ella. Por tanto, él se interroga por el sustrato de este concepto de lo verdadero, sin el que no habría ninguna verificación de la realidad, y busca este sustrato en el campo de los fenómenos, donde se tiene que encontrar el *en sí* de los seres y de sus propiedades diversas. Pero, como hemos mostrado anteriormente con suficiencia, al final aquí se nos presenta una reunificación de la nada, un algo que se nos presenta como mero No-Nada y que se presentaría como mera nada si no lo impidiera la razón, que permanece dominando con su fuerza.³⁷ Pues el hombre, en su estupidez, puede renunciar a la razón, o renegar de la creencia en ella, pero no puede reducirla enteramente a silencio ni impedir que ella siga actuando en él.

Jenófanes, al que incluso un escéptico ha llamado «el pensador sin oscuridad», se lamentaba de que «en su ancianidad no podía alegrarse de ningún saber. Allí donde dirigía su mirada, todo se disolvía en una unidad y por todas partes le aparecía un ser semejante».³⁸

Casi igual que él, se lamentaba el sublime Fenelón, y por eso no menos agudo, de que para él todo se perdía en la *cantidad* y la cantidad en la *nada*.

«No me encuentro a mí mismo, decía, en esta cantidad de pensamientos sucesivos en mí; y, sin embargo, estos pensamientos son todo lo que puedo encontrar por mí mismo. Yo soy tal cantidad de pensamientos plurales, *de los que ninguno es el otro*, de tal forma que entre ellos me convierto en una mera nada, y por eso tampoco soy capaz de descubrir aquel *Uno* que busco y sé que es lo verdadero. Para presentarme en alguna medida a partir de mi torpe saber, tengo que dividir esta unidad y hacer de ella una pluralidad y diversidad, como yo mismo soy; pero en tanto que realizo esta operación, ella desaparece para mí, tanto como yo desaparezo ante mí mismo. Oh, ¿quién me liberará de los números, síntesis, conexiones y series que siempre se me demuestran vanos, cuanto más penetro en ellos, y me alejan de lo

que barrunto como lo único verdadero? Brillante y prometedora se me presenta la diversidad y la serie numérica, llena de unidades y fundada en unidades; pero este principio de unidad no se revela nunca, sino que continuamente se esfuma, mofándose de mis investigaciones; por el contrario, el número y la cantidad siempre aumentan y crecen. Pero la serie entera desaparece con la desaparición de lo que en ella es lo ordenador, y se pierde en la nada. ¿Quieres coger al vuelo lo que es? ¡Ya ha dejado de ser! ¿Qué sigue inmediatamente? ¡Ya ha desaparecido! ¿Qué seguirá? ¡Seguirá, pero no será! No ser, y sin embargo constituir un Todo con lo que era antes que él y ya ha dejado de ser.»³⁹

105

En este vacío, en este abismo de una tal nada de conocimiento, manifiesta y devoradora, se hunde necesariamente el hombre cuando transforma en un saber *externo* el saber *íntimo* que surge para él desde el fondo insondable de su espíritu, y quiere ascender a lo suprasensible, sí, pero completamente solo con los *sentidos*, solo desde niveles de conceptos de un entendimiento que sólo se apoya en último extremo en la intuición sensible.

El *es* del entendimiento sólo *reflexionante* en general es siempre un *es relativo*, y no expresa más que el mero ser igual *a un otro* en conceptos, no el *es sustancial*, el *ser*. Esto, el ser real, el ser absolutamente, se da a conocer sólo con el sentimiento; en él se revela el espíritu cierto.

Nos reconocemos incapaces de *explicar aquella forma* en el sentimiento —en el objetivo y puro— y el espíritu cierto en sí presente al hombre, por los cuales éste llega a ser capaz de reconocer lo *único igual a sí mismo*: lo único verdadero inmediatamente en lo verdadero, lo único bello inmediatamente en lo bello, lo único bueno inmediatamente en lo bueno, y así llegar a tener conciencia de un saber que no es dependiente *de* pruebas, sino *superior* e independiente de ellas, un saber verdaderamente supremo; lo mismo que somos incapaces de explicar sobre todo aquella forma del saber de la libertad y de la providencia inherente en lo más profundo de nosotros mismos, que domina *sobre* nosotros y en nosotros como el poder superior a la naturaleza. Así,

106

traemos a la luz sólo ciertos hechos, y después, sostenidos por estos hechos, justificamos nuestra doctrina con rigor científico.

107 Hasta qué punto todo esto ha sido efectivamente expuesto en los escritos anteriores del autor, tiene que descubrirse fácilmente en ellos. El tratado que aparece de nuevo en el presente segundo volumen de la obra completa, *Sobre la imposibilidad de separar el concepto de Providencia y Libertad del concepto de Razón*,¹⁶ presenta un resumen estricto del sistema de mis convicciones y la justificación de mis creencias delante del entendimiento filosofante, e indicará en esta obra, de la manera más comprensible y a partir de principios, de quiénes se separa el autor, discutiendo con otras doctrinas, y con quiénes concuerda.

Como conclusión quiero continuar apresuradamente con algo de lo que deseaba añadir a lo ya dicho, aunque sea en breves apartados y confiando al lector mismo su desarrollo y ordenación. La exposición aforística, lo que mi inmortal amigo Hamann llamaba su *estilo de saltamontes*, es a menudo más apropiado a este fin que el discurso desarrollado de una manera más ordenada.

108 Como la realidad efectiva que se revela al sentido externo no necesita de ninguna garantía, en tanto que ella misma es el más fuerte representante de su verdad, de la misma forma, tampoco necesita garantía alguna la realidad efectiva que se revela a aquel sentido íntimo y profundo al que llamamos razón: ella es en cualquier caso el testimonio único y más poderoso de su verdad. El hombre que necesariamente cree en sus sentidos cree necesariamente en su razón y no hay ninguna certeza superior a la certeza de esta creencia.

Cuando se intenta demostrar científicamente la veracidad de nuestras representaciones de un mundo material existente más allá de estas representaciones, e independiente de

16. Este ensayo, publicado por primera vez en 1799, ocupa las pp. 313-324 del segundo volumen de las *Werke*.

ellas, desaparece el objeto para los demostradores que querían fundamentarlo, y sólo les queda mera subjetividad y *sensación*. Caen así en el idealismo.

Cuando se quiere demostrar científicamente la veracidad de nuestras representaciones de un mundo inmaterial, existente más allá de nuestras representaciones, la veracidad de la sustancialidad del espíritu humano y de un creador libre de este universo distinto del universo mismo, de una providencia que gobierna conscientemente, que es *personal*, que es la única *verdadera*, el objeto desaparece de la misma forma delante de los demostradores y sólo les quedan meros fantasmas lógicos: entonces caen en el nihilismo.

Toda la realidad efectiva, tanto la corporal que se da a los sentidos, como la espiritual que se revela a la razón, se preserva para el ser humano sólo por el sentimiento: no hay verificación externa y superior a ésta.⁴⁰

109

Uno de nuestros más agudos pensadores ha explicado los sentimientos *objetivos* o *puros*, de los que siempre hablamos aquí, como si fueran juicios que se originan inmediatamente a partir de la razón, y los ha llamado *juicios fundamentales* de la razón.⁴¹ Aceptamos con gusto esta denominación. También se dice en general de los ojos, de los oídos, de la lengua gustadora, que juzgan, e incluso valoran, aunque cualquiera sabe que sólo el sentido receptor revela, mientras que los juicios pertenecen al entendimiento reflexionante. Decimos así con claridad que la sensibilidad sin el entendimiento, esto es, sin lo que reflexiona y conecta, como conciencia espontánea, es un completo absurdo. Lo mismo vale de la razón. Razón sin entendimiento, como mostré al principio de este tratado, y como he demostrado después cumplidamente, es un absurdo, semejante en todo al de una *ciencia* y un *arte* meramente activos e inconscientes de sí.

110

Sólo hay que prestar atención aquí a una cosa: que la proposición «donde hay razón también existe necesariamente entendimiento» no vale siempre a la inversa, «donde hay entendimiento, allí existe necesariamente razón».

111 Todos aquellos seres que llamamos *animados*, pero al mismo tiempo *irracionales*, *los animales* en su conjunto, que tienen en sí vida y revelan espontaneidad, poseen entendimiento según la medida de la organización que les pone en comunidad con otros seres naturales mediante la sensación. Todas las especies animales, tanto las que están dotadas en el significado más laxo de sentidos y miembros, como las que lo están en el sentido *más restringido* para lograr con ellos el mantenimiento de su vida, las *mejor dotadas* como las *peor dotadas*, todas y *en la misma medida* carecen de razón y de la percepción del espíritu que produce los pensamientos y, con ellos, *la palabra*. Por eso, de la misma manera que el animal irracional es incapaz de aquellos sentimientos y conceptos unánimemente llamados religiosos y morales, así es también incapaz de *ciencia*; pero en modo alguno le faltan aquellos sentimientos y conceptos sólo porque carezca de ciencia. La razón no está fundada sobre la fuerza del pensar, como una luz que se enciende sólo después en el entendimiento, sino que la capacidad de pensar está fundada sobre la razón que, donde existe, ilumina al entendimiento y le despierta a la *consideración* tras la que sigue la investigación, el conocimiento evidente, *la ciencia*.

112 El ver y el juzgar internamente, la razón profética, el espíritu creador *cierto en sí* no sólo es anterior a todas las teorías científicas y a todos los sistemas filosóficos, sino que está *por encima* de ellos. Ningún artificio lógico puede substituir a este espíritu y hacer superflua su presencia inmediata efectiva en el sentimiento producido por él. Varias veces se ha observado, y ya desde los tiempos antiguos, que las teorías y filosofías de lo verdadero, de lo bueno y lo bello —éticas, estéticas y metafísicas—, salieron a la luz en cantidad creciente cuando la comprensión viva de lo verdadero, de lo bueno y de lo bello se debilitó, cuando el gusto se tornó impuro, cuando el arte decayó, cuando se corrompieron la moral y las virtudes por una mezcla contaminada. ¿Cómo ha desaparecido de la realidad efectiva viva el espíritu *podero-*

so y cierto?, se preguntan ahora los muertos. Los cadáveres se levantan para investigar de dónde les llegaba la vida. ¡Vano intento!; donde el corazón no redobla ni impulsa, donde los sentimientos se debilitan, allí estúpidamente se esfuerza el entendimiento con todas sus artes para desde la tumba invocar de nuevo a ese ser dotado de fuerza maravillosa. Ni una sola sombra apareció, sino sólo una ilusión, un engaño visible y fantasmagórico.

113

Digna de honra es la ciencia allí donde puede existir y es efectiva; digno de honra el arte madurado hasta la perfección, experimentado, que se domina a sí mismo; pero más honorable y soberano es el presentimiento que ilumina sus teorías; más honorable y soberano el espíritu que las examina y determina su valor, al que ellas *sirven*, el que ellas no pueden producir en modo alguno.

¿Se desprecia acaso el lenguaje y la escritura, las letras y las palabras, porque se diga de ellas que son *siervas*? ¿Se desprecia acaso la naturaleza porque se diga que sobre ella hay un Dios, su creador, y que ella misma sería un fantasma sin ese ser *superior a ella*?

Así como la palabra del creador, que suscita mundos desde la nada, es superior al eterno eco que difunde esta palabra en el fenómeno infinito que llamamos Universo, así también la fuerza preformadora originariamente inherente en el hombre es superior a la en él meramente reproductora según la experiencia.

114

Pero ellos dicen –aquellos otros que antes escuchamos– que la fuerza *preformadora*, tan altamente apreciada por nosotros, en verdad infinitamente elevada sobre la meramente reproductora, llamada *genio* en el hombre y *para-visión* en el Ser originario, tiene que operar necesariamente *inconsciente*, a pesar de estar dotada de *sabiduría, amor, ciencia, arte* y, antes que nada, también de *libertad*: pues lo que un ser realiza sin intención, desde la necesidad de su naturaleza, esto es lo único que se llevará a cabo con libertad perfecta.

Contestamos a los que así hablan que ellos no piensan –porque es imposible pensarlo– una *providencia ciega*, un

propósito sin intención, una *necesidad libre*; que, por tanto, corrompiendo palabras y significados, se llevan entre manos sólo un juego de lenguaje vacío y engañoso, desagradable a los que son sinceros.

115 También Spinoza creyó interpretar el destino inconsciente y ciego como *providencia* y, apoyado en esta interpretación, pudo hablar con éxito de los *decretos* y del *gobierno del mundo* de su Dios, de la *dirección y la conducción* particular y general, externa e interna, de su *protección* y de las demás cosas de este género.*⁴²

De la misma forma que hace ya treinta años combatí, descubriéndolo, el engaño que este hombre –por lo demás tan veraz– introdujo en la filosofía, mal que hoy día ha llegado a ser incurable, ahora continúo combatiéndolo hasta mi último aliento, incomodado por la ira de sus seguidores, que cuanto más ásperamente se encolerizan, tanto más éxito tienen en dar a conocer el contenido de la obra mediante las excusas y subterfugios más absurdos.

116 Aunque he explicado antes de la forma más concreta, y he repetido varias veces, qué guerra llevo entre manos y cuál no, lo volveré a explicar ahora. No lucho, sino que mantengo una paz sincera, con el naturalismo puro y franco *a la manera de Spinoza*, con el fatalismo *descubierto*, que se conoce a sí mismo y se reconoce libremente como tal, rechazando sin reservas el concepto de libertad como contrario a la razón. Precisamente este fatalismo manifiesto, o naturalismo radical, si se aclara a sí mismo y extrae sin miedo las consecuencias que de él tienen que seguirse, puede resistir a cualquier ataque de una filosofía que afirme la libertad y la providencia. Es invencible dentro de sus límites, en el *concepto de naturaleza*. Yo sólo combato el fatalismo confuso, el que no se conoce tal y como es, o no se reconoce sinceramente, el que mezcla necesidad y libertad, previsión y destino en una Unidad, y que quiere saber, ¡mezcla maravillosa!, incluso de las cosas sobrenaturales, de un Dios que socorre, que perdona, que es compasivo como el Dios de los cristianos. Contra este fatalismo injustamente extendido,
117 entro en lucha como aliado incluso del fatalismo de Spino-

za, correcto, poco extendido, puro y coherente: aliado con el fatalismo consecuente, que resiste ante la ciencia, contra el fatalismo inconsecuente, completamente fantástico del «ni ... ni».¹⁷

De la misma manera, Lessing aceptó una vez la defensa de la ortodoxia dura y antigua, pero consecuente, contra una ortodoxia nueva, debilitada, pero completamente inconsecuente: «No es repugnante la ortodoxia (precisamente aquella antigua) –dijo–, sino cierta ortodoxia bizca e incoherente. ¡Repugnante, asquerosa y estomagante! Éstas son las palabras más adecuadas a mi sentimiento. El nombre no es lo importante, sino la cosa; y quien enseña la cosa, o tiene el coraje de insinuarla, tendría que ser suficientemente valiente como para no querer silenciar su nombre».⁴³

Cuando el hombre considera con el sentido interno la naturaleza que se le presenta a sus sentidos externos y aspira a captar, a comprender, a *fundamentar* su esencia infinita con su entendimiento, encuentra al final de sus aspiraciones no un fundamento explicativo de esta naturaleza y del universo, sino un oscuro abismo. El entendimiento, todavía infantil, pensó este abismo como un caos, desde el que se producía una entidad mixta de necesidad y azar, la materia general de la formación, y después lo formado, dioses y mundos, animales y hombres. El entendimiento, llegado a

118

17. Esta forma de resumir las ideas del enemigo mediante abreviaturas, que luego será usada por el propio Kierkegaard, con su famoso *Entweder... Oder* es muy propia de Jacobi. Lo que quiere denunciar aquí el autor con este «ni ... ni» no es otra cosa que una filosofía que no apuesta decididamente ni por el ateísmo radical de la ciencia y del naturalismo, ni por el teísmo radical de su Dios personal, sino que habla de un Dios que también puede ser naturaleza y de una naturaleza que también puede ser Dios, sin ser *ni* una cosa *ni* la otra, sino evolucionando, transitando de una a la otra. La ciencia, como camino de desesperación en la búsqueda de una realidad divina y personal, libre y providente, prepara el salto mortal hacia la creencia. Por eso, para Jacobi es mejor una ciencia radicalmente atea, que deja al hombre en la desesperación religiosa, que una demostración filosófica o científica de la existencia de Dios, que no vincula a Dios con la realidad radical del hombre.

su edad adulta, desechó el caos y el abismo porque se había elevado a la comprensión clara de que el pensamiento de un universo que se desarrolla paulatinamente a sí mismo desde la eternidad, era un pensamiento completamente absurdo, con el que podía volver a caer en la nada absoluta cualquiera que lo defendiera. Entró en juego entonces la teoría de una perfección siempre igual del universo, de un ser infinito que gira sobre sí mismo de eternidad en eternidad, que únicamente por la necesidad de su naturaleza, sin propósito, permite surgir aquí y perecer allí lo infinito desde lo infinito de una manera infinita, sin que en sitio alguno tenga lugar un surgir o un perecer real: la doctrina de una naturaleza que no es fuerza de creación sino sólo una eterna fuerza de transformación.

El entendimiento que profundiza en la naturaleza no puede llegar a nada más elevado que este *ἐν καὶ πᾶν* aquí ofrecido y que ya no requiere ninguna ulterior explicación. En efecto: no puede encontrar en la naturaleza lo que no está en ella, su creador; por eso establece la sentencia: la naturaleza es independiente, suficiente en sí, por sí misma viva, la vida misma; *sólo ella es, y fuera de ella y encima de ella no hay nada.*

En esta sentencia nos quedaríamos si el hombre sólo fuera sentido y entendimiento reflexionante. Pero vive en él el espíritu inmediato de Dios, que constituye la esencia propia del hombre y sólo por el cual el entendimiento comprende, esto es, se convierte en entendimiento *humano*. De la misma forma que este espíritu está presente al hombre en su conciencia más elevada, profunda e íntima, así está presente en él el donador de este espíritu, Dios; presente ante él mediante su corazón, igual que la naturaleza se le hace presente por los sentidos externos. Ningún objeto sensible puede comprenderse así y presentarse como un objeto tan verdaderamente invencible al espíritu, como lo hacen aquellos objetos suprasensibles: lo verdadero, lo bueno, lo sublime y lo bello, que sólo se ven con los ojos del espíritu. Nosotros deberíamos atrevernos, por todo esto, a decir con valentía que creemos en Dios porque lo vemos, aunque no sea visto con

los ojos del cuerpo; que llega a ser un fenómeno para nosotros en cualquier hombre elevado. El fenómeno no es Dios, incluso aquél puede engañarnos a menudo; pero el sentimiento que se despierta en nosotros con el fenómeno, esto no nos engaña y la visión íntima que tenemos es la visión de lo verdadero.*⁴⁴

«Nada es más semejante a Dios —dice Platón por boca de Sócrates— *que el más justo de entre nosotros.*»*⁴⁵

Cualquier acción moral pura, verdaderamente virtuosa, es un milagro en relación con la naturaleza y nos revela a *Él*, el *único* que puede hacer milagros, el creador, el señor todopoderoso de la naturaleza, el rector del universo.

121

Lo mismo sucede con cualquier creación verdaderamente genial. Un entendimiento, aplicado únicamente a la naturaleza, no admite con razón ningún milagro en su ámbito, y tiene que negar la realidad de una creación propiamente dicha y verdaderamente genial, tan necesariamente como niega la realidad de las acciones propias y verdaderamente virtuosas. Para la realidad efectiva de ambas cosas sólo testifica el espíritu, lo más íntimo, el que se nos revela *infundado* y *misterioso* sobre todo lo demás; por consiguiente, en modo alguno *la ciencia*. Ésta se detiene allí donde se manifiesta la actuación de la libertad.

Por consiguiente, si se nos pregunta si comprendemos mejor la existencia del universo que se mueve delante de nosotros, suponiendo libertad y providencia, una inteligencia al comienzo, o, con pocas palabras, un Dios creador, que si pensamos este universo no como una obra, sino como un ser eterno que se mueve alrededor de sí mismo, sin principio ni fin en sí, como *natura naturans* sin autoconsciencia, sin entendimiento y voluntad, y además como *natura naturata* llena de seres completamente autoconscientes, reflexivos, determinados según conceptos, ninguno de los cuales sin embargo puede ser, ni llegar a ser, un espíritu absoluto y supremo, responderemos con un no decidido.*⁴⁶ Pero nosotros comprendemos perfectamente que previsión y libertad, si no existieran al principio, no existirían nunca, y entonces el hombre sería engañado por su espíritu, por su corazón y por

122

123

su conciencia, que le ofrecen estos conceptos como los más verdaderos. Entonces Dios sería una fábula, un engaño del hombre, el Dios de Sócrates, el Dios de Platón, el Dios de los cristianos.

Así inicié mi primer libro. Acabo igual que comencé.

Prefacio¹⁸ (1787)

El siguiente diálogo se divide en tres partes, cada una de las cuales, según el plan inicial, debía publicarse por separado: el primer diálogo, bajo el título *David Hume. Sobre la creencia*; la segunda parte, bajo el título *Idealismo y realismo*; y la tercera, bajo el título *Leibniz, o sobre la razón*. Ciertos sucesos hicieron difícil este proyecto y los tres diálogos se reúnen ahora en uno.

El título de la segunda parte podría considerarse conveniente para el contenido de la tercera. Pero el «o» tras el título de la primera no se puede justificar plenamente, por lo que debo pedir disculpas por esta clase de conectiva.

El empleo que hice en las *Cartas sobre Spinoza* de la palabra «creencia», ajeno al uso común, se refiere a la necesidad [*Bedürfnis*] no de mi propia filosofía,¹⁹ sino de aquella otra que afirma que el conocimiento racional no concierne meramente a las relaciones, sino a la *existencia efectiva mis-*

iv

18. Este prefacio, escrito para la primera edición, fue retirado de la publicación definitiva preparada para las *Obras completas*. Juzgo interesante restituirlo aquí.

19. Jacobi parece aquí sugerir que él no tiene una doctrina de la creencia, que ésta es la teoría que debe proponer quien no sea un realista convencido como él es. Lo que para otros (Hume) es creencia, para él es una sensación o intuición, un sentido en todo caso, que percibe *verdaderamente* la realidad. De esta forma, la creencia sería justamente el equivalente al sentimiento que produce la razón que revela sus propios contenidos y vendría así a sustituir la teoría del *Tiefsinn*, del sentido íntimo, propia de la primera edición. Pero en el Jacobi maduro, este sentimiento también es llamado creencia. Por todo ello, este prefacio de 1787 era muy contundente en relación con los objetivos reconstruidos por Jacobi al final de su carrera, tal y como aparecen en la Introducción a las *Obras completas* que acabo de traducir. Estos objetivos se resumían, en el fondo, en buscar la síntesis de su filosofía con la de Kant, y no con la de Hume, como en 1787. La creencia ahora es lo propio de la razón, no de un mero sentido. Por ese sentido confundente, este Prefacio fue eliminado de la segunda edición de esta obra.

ma de cosas y propiedades y que, en verdad, se extiende hasta el punto de que tal *conocimiento de la existencia efectiva* mediante la razón tiene una certeza apodíctica que nunca podría serle adscrita a la [certeza] sensible. Según esta filosofía, por tanto, tiene lugar un doble conocimiento de la existencia efectiva: uno *cierto* y uno *incierto*. Sólo el último, decía yo, debería ser llamado por tanto creencia. Pues se presupone que sería creencia todo conocimiento que no procediese a partir de los fundamentos racionales.

vi Mi filosofía no afirma ningún conocimiento doble de la existencia efectiva, sino sólo uno simple, mediante la sensación;²⁰ y limita la razón, considerada exclusivamente para sí, a la mera capacidad de percibir relaciones de forma clara, esto es, *de instituir el principio de la identidad y juzgar según el mismo*. Ahora bien, tengo que confesar que la afirmación de proposiciones meramente analíticas es la única *apodíctica* y lleva consigo una certeza absoluta; y que la afirmación de la existencia en sí de una cosa externa a mi representación, nunca puede ser una tal afirmación apodíctica, ni puede llevar consigo una absoluta certeza. Por consiguiente, el idealista, apoyado por esta distinción, me puede colocar en el aprieto de que mi convicción acerca de la existencia efectiva de cosas externas a mí sólo sea *creencia*. Mas a continuación tengo que decir, como realista: todo conocimiento puede proceder única y exclusivamente de la creencia, porque antes de que esté en condición de comprender relaciones, las *cosas* tienen que serme *dadas*.

El desarrollo de esta materia es el contenido del siguiente diálogo, que con franqueza dedico, no sin buena conciencia interior, a los amigos de la verdad; y que con la más decidida repugnancia entrego a aquellos que aman otras cosas por encima de la verdad.

Dos advertencias todavía no serán aquí superfluas.

20. Aquí se comprende por qué Jacobi tenía que eliminar este prefacio: ahora se afirma un sensualismo espiritualista que choca frontalmente con la distinción entre sensación y razón del Prólogo a las *Obras completas* que acabo de traducir.

1. En el siguiente diálogo me declaro a favor del realismo y contra el idealismo, justo como ya lo había manifestado en las *Sobre la doctrina de Spinoza* (pp. 162-164 y 180-181) con suficiente claridad, tal y como creo, en relación con estas doctrinas. Esto a despecho de lo que se ha querido suponer después, de que yo me inclinaba hacia el idealismo trascendental. Esta suposición, contra toda evidencia, se pudo fundar única y exclusivamente sobre esto, a saber, que en la justificación contra Mendelssohn hablaba de Kant como de un gran pensador, con la estima y la admiración que siento por él y que nunca negaré. Junto a esto, se apoyaba también sobre el pasaje acerca de la creencia que había intercalado en esta justificación, y que procedía de la *Crítica de la razón pura*, sin tomar en la menor consideración la nota que conecté inmediatamente a ella, y otra que puse justo a continuación. El cuidado y el tono de mi manifestación mereció, por parte de los idealistas trascendentales, una réplica mejor de cuanto yo había conocido.

vii

viii

11. En el apéndice a este diálogo, *Sobre el idealismo trascendental*, me he servido para la exposición del sistema kantiano de las propias palabras del autor, de tal forma que incluso allí donde no esté señalado por trazos particulares, se encontrará la página indicada consultando el libro. A pesar de todo, no es imposible que se diga que no he comprendido correctamente el idealismo trascendental. En este sentido, de antemano entrego aquí la consideración de que aceptaré esta objeción bajo la única condición de que se muestre al mismo tiempo cómo puede entenderse el idealismo trascendental de manera diferente a la expuesta por mí, sin caer en la más irreconciliable desavenencia consigo mismo y sin renunciar a todas sus pretensiones. Sobre este *aut* ... *aut*²¹ está organizado todo mi ensayo.

ix

Düsseldorf, el 28 de marzo de 1787

21. Recuérdese lo que se dijo en la nota 17 acerca del sistema expositivo de Jacobi y el uso de abreviaturas. Aquí, el *aut... aut* hace referencia al dilema en el que Jacobi cree haber colocado a Kant al denunciar que su sistema no se sostiene sin apelar a la cosa en sí, y que, con ella, es contradictorio.

Speak not of all these shining qualitates:
The mind's preeminence is to be free,
And freedom shews itself in openness and truth.
Otway.²²

22. Una traducción podría decir: 'No hables de todas estas brillantes cualidades: / La soberanía del alma consiste en ser libre / Y la libertad se muestra a sí misma en apertura y verdad'. Thomas Otway (1652-1685), estudiante, actor, dramaturgo inglés, autor de un famoso *Alcibiades* (1675) y un *Don Carlos* (1676), adaptador de Racine y de Molière, autor de comedias divertidas como *Friendship in Fashion* (1678), de vida aventurera y difícil, murió por inanición en una posada. Estos versos deben pertenecer a su única obra en verso *The Poet's Complaint of his Muse* (1680). Su mejor tragedia fue *Venecia salvada*, de 1682.

Diálogo

On dit en moral, *tot capita, tot sensus*; c'est le contraire qui est vrai; rien n'est si commun que des têtes, & si rare que des avis.²³

126

Diderot²⁴

Él. ¿Cómo?, ¿todavía está en ropa de dormir? ¿Es que se encuentra enfermo?

Yo. Un poco resfriado. He estado en cama hasta el mediodía. Pero como no tenía apetito, me he quedado sentado.

Él. ¿Y qué libro ameno andaba leyendo?

Yo. ¿Ameno? ¿Cómo sabe que era ameno?

Él. Por la cara que tenía cuando entré en su cuarto.

Yo. Leía algunas consideraciones sobre la creencia.

Él. ¿Qué es, el número de mayo de la *Revista de los Berlineses*?

127

Yo. ¿Es divertido ese número? No, ¡mire el volumen! ¡Los *Essays* de Hume!

Él. Entonces son reflexiones *contra* la creencia.

128

Yo. Pues no, son *a favor de ella*. ¿Ha leído usted a Hume recientemente?²⁵

Él. Hace años que no leo los *Essays*.

Yo. Conque desde hace años, ¿eh? Usted, que se ha ocupado de la filosofía kantiana, ¿no ha tomado de nuevo su

23. La numeración vuelve a regirse por la edición de las *Obras completas*, II. Iré dando en nota las variaciones de la primera edición de 1787.

24. Traducido: 'En moral se dice *tanta cabeza, tanto sentido*; mas lo contrario es lo verdadero. Nada es tan común como la cabeza, ni tan escaso como el sentido'. Es un aforismo de Diderot que parafrasea el *dictum* de Descartes acerca del sentido común como el menos común de todos los sentidos. Luego sigue la sentencia de Epicarno que ya ha sido reproducida bajo el título.

25. En la primera edición dice «haben Sie den Hume kurz gelesen?»; en la segunda, «haben Sie den Hume *Kurzlich* gelesen?».

Hume para releerlo inmediatamente, después de lo que dice el Prólogo de los *Prolegómenos*? ¡Es imperdonable!

Él. Usted sabe de sobra cómo me ha ido a mí con Kant.²⁶ Además, si para entender cualquier sistema filosófico debiera estudiarse expresamente su historia completa, esto no tendría fin.

129 Yo. Querrá usted decir que no tendría *comienzo*.

Él. Comprendo su sonrisa. Pero dejémoslo estar y presénteme al Hume defensor de la fe.²⁷

Yo. Con gusto lo haré.²⁸ Largo tiempo he tenido la lengua cerrada para no descubrir mi secreto antes de tiempo, pero ahora se me escapa, no sé cómo.

Él. ¡Vaya un secreto el que está impreso en un libro!

Yo. Precisamente esto es lo bueno: que está impreso en un libro, que está traducido a muchas lenguas, que es muy conocido y que, a pesar de todo, es un secreto.²⁹

26. El personaje caracterizado como *Él* es un filósofo decepcionado de la filosofía kantiana. Con ello, Jacobi declara su estrategia fundamental en relación con la filosofía de la época. Posteriormente iluminará su obra de otra manera: como un complemento de Kant.

27. En la primera edición se añade: «O déjeme que me lleve el volumen a casa. Desde que aprendí el inglés he cambiado las traducciones y no dejo de procurarme el original».

28. Este diálogo comienza en la primera edición: «Es bueno que yo sepa esto». El resto continúa igual.

29. Aquí se añade en la primera edición: «Pero ¿dónde está mi Sexto Empírico». En el juego del diálogo hace referencia a la voluntad de *Él* de llevarse prestado a casa el libro de Hume. Yo le recuerda que todavía tiene prestado en casa el libro de Sexto Empírico, famoso escéptico griego. Por eso el diálogo continúa por otros derroteros. Así:

«Él. Le ruego mil disculpas. Cuando envié usted ayer a por él, no estaba en casa. Mi criado tiene que haberlo entregado ya.

»Yo. Si lo hubiera traído, ya me habría llegado.

»Él. ¿Puedo preguntarle qué es lo que está impaciente por consultar en este libro?

»Yo. Un pasaje acerca del orientarse, o sobre la creencia, como usted quiera.

»Él. ¿En Sexto Empírico?

»Yo. Justo en él. Algo parecido en Aristóteles de repente me trajo a la memoria aquel pasaje.

»Él. Usted ciertamente está lleno de novedades especiales.

»Yo. Novedades de aproximadamente dos milenios».

A continuación el texto enlaza de nuevo con la segunda edición.

Él. Pero no mantendrá sus secretos³⁰ ocultos, para disfrutarlos sólo usted, ¿no? ¿Cuándo aparece la nueva edición de *Sobre la doctrina de Spinoza*, con sus Apéndices?

Yo. Dificilmente antes de la próxima feria.

130

Él. Pero ¿no debía haber aparecido ya en la feria anterior?

Yo. Eso quería yo, pero entonces habría tenido que publicarla sin los Apéndices.

Él. ¿No estará usted en contra de aquella frase de Séneca, que tan a menudo he oído de su boca: «Quae ego scio, populus non probat; quae populus probat, ego nescio»?³¹ Una vez estuve muy inclinado a añadir a la gran *nota bene* de su Séneca las palabras de aquel refrán: «El que se pasa de listo, hace el tonto». Realmente se le ha reprochado, no sin razón, que a menudo oculte los conceptos intermedios necesarios. *Ab hoste consilium!* «Demasiado fino, no corta.» Si usted no quiere seguir los buenos consejos, siga por lo menos los ejemplos *felices*. Mire usted: se puede conectar lo que se quiera con la única condición de que se conecte detalladamente, y si se está preocupado, sobre todo, de ordenar los lazos correctamente. Aunque sea por el gusto de la simetría, le conviene también exponer los *lazos ocultos*. ¿Por qué esa avaricia para descubrir los vínculos?

131

Yo. Tiene razón. Lo que usted me recomienda tiene una fuerza vinculante que salta a la vista.³²

Él. Ésta es la cuestión. Mas ¿querrá usted aceptar todo esto de corazón? Verdaderamente, suya es la culpa si se le achaca una nariz de cera.

Yo. Pero esto es porque no me he colgado una nariz de cartón, cumpliendo con la orden que prohíbe el uso de máscaras.

Él. Permítame entonces que vea su nariz correctamente. ¿Acaso le resulta imposible liberar de toda ambigüedad a las proposiciones por las que fundamentalmente se le combate?

Yo. Esto obviamente es muy fácil, tan fácil...

Él. Que le da asco, ¿verdad?

132

30. La primera edición añade «y novedades».

31. 'Las cosas que yo sé, el pueblo no las aprueba. Las que el pueblo aprueba, yo no las sé.'

32. Yo ahora con las palabras de Él, con una ironía discutible.

Yo. Porque es un trabajo inútil. ¿No recuerda usted aquella fábula juvenil de Lessing donde una creatura insatisfecha exige unos ojos, pero tan pronto los obtiene, exclama: «Estos ojos son imposibles»?»⁴⁷

Él. Usted dirá lo que quiera: pero sólo quien se comprende a sí mismo y no pierde la paciencia, logra que los demás lo entiendan, aunque los periódicos y las revistas de sabios se conjuren, todos juntos, para detener a la verdad en nombre de la justicia pragmática.

Yo. Así fue como P. Claudio³³ perdió la batalla: obligando a *beber* a las ocas sagradas que no querían comer.⁴⁸

133 Él. Justo. Pero ¿quién le está aconsejando a usted profanar las ocas sagradas en la propia cara de un pueblo que, más que ninguno otro de entre los pueblos europeos civilizados, fija sus piadosos ojos sobre el ominoso comer o ayunar [de sus augures]? Siga su camino sin preocuparse de estas supersticiones y deje que los muertos entierren a sus muertos.

134 Yo. Querido amigo: tengo cuarenta y tres años sobre mis espaldas y he sido probado ya muchas veces y con recia mano por mi destino. Miles de hombres me pueden superar en capacidad intelectual, pero sólo muy pocos en firmeza y celo respecto de la lucha por la verdad y la claridad. He perseguido incansablemente las fuentes más elevadas y desconocidas del conocimiento humano⁴⁹ y explorado su origen más allá de donde muchos se perdieron por senderos desconocidos. Vi durante mucho tiempo por mis alrededores a otros investigadores, entre ellos no pocos de los más grandes espíritus de mis contemporáneos. He tenido oportuni-

33. Considero útil, para comprender este pasaje, explicar la historia de P. Claudio, cónsul en el año 249 a.C., que sufrió una gran derrota en Drapano por parte de los cartagineses, quienes destruyeron las tres cuartas partes de sus naves, según se cuenta en Polibio, 1, 49-51. La frase de Jacobi recoge la actitud de Claudio en relación con los augures romanos antes de las batallas. En efecto, era un ritual escoger unas ocas y ofrecerles comida. Si la devoraban con avidez, era un signo favorable del éxito de la batalla. Cicerón cuenta que P. Claudio se reía temerariamente de los dioses, pues al rechazar las ocas la comida presentada, «ordenó que fueran sumergidas en el agua para que bebieran, porque no querían comer. Esta burla, vencida la flota, le ocasionó a él mismo muchas lágrimas y al pueblo romano una gran desgracia».

dad, y me he visto obligado a medir y a dejar medir muchas veces mis fuerzas. Por eso, sería una especie de milagro que ahora presumiese de mí más de lo que debo, como si fuera un joven inexperto, un pedante miope, o de cualquier otra estúpida manera. Mas, desde estas razones, tampoco se sigue que me infravalore y me tenga por menos que otros que se creen mucho con sólo una parte de mi saber, por menos que aquellos que, a través de *muchos* sofismas *superficiales*, querrían atribuirme errores que hace tiempo abandoné. Entonces ¿qué?, ¿acaso debía encontrar natural, normal y enteramente en orden, dejarme montar en el mercado, como un caballo en venta, por un filisteo pícaro o medio ciego, para que todo el que pasara me mirase los dientes, y dejarme investigar mis siete pecados capitales? ¿Tengo también que dejar que me corten el pelo como a los muchachos retrasados y que me pinchen con alfileres? Quizás esto pueda parecer una mera falta de costumbre; pero lo siento, es un poco más de lo que me apetece soportar. ¿Mueve usted la cabeza?

135

Él. ¡Menos orgullo y menos susceptibilidad! Nómbrame usted a un hombre honesto al que no le hayan ocurrido todas estas cosas.³⁴ ¿Y a qué hombre honrado han herido tales perjuicios?

34. En la segunda edición se eliminó un párrafo que venía justo aquí: «El colérico e inflado Ludwig de Halle, que precisamente por una relación local me cae simpático, ¿no llamó a Jerónimo Gundling “el Bagatelista”? Aduzco uno entre mil. Tómese ocho días para nombrarme otro hombre honrado, cualquier otro escritor penetrante, al que le fuera mejor que a los miles de entre los que yo escojo a Gundling. ¡Usted debe nombrarme sólo uno!». A este pasaje, Jacobi añade la siguiente nota: «Véase Pütter, *Literatura del derecho estatal alemán*, I. No mejor que a Gundling le fue al excelente Hermann Conring, un hombre aún con más méritos en el derecho estatal alemán. Éste investigó el fundamento de los derechos alemanes y de la constitución de nuestra patria en las fuentes propias, en la historia y en las leyes más antiguas; y justo por eso tuvo que dejarse calificar de bárbaro por el canciller Tabor, porque, según éste, quería dejar de lado la luz de la jurisprudencia romana para tantear de nuevo en las tinieblas, con nuestro proceder ignorante y brutal. Gripenkerl no comprendió a nuestro Conring de otra forma. Véase Pütter en el lugar indicado y Heine, *Prólogo al Cuerpo de Juristas Germánicos*].

136 Yo. ¡Ah!, yo no tengo miedo a los daños. El peligro me envalentona. Pero aborrezco la maldad, la desgana que se produce cuando se desprecia desde lo más íntimo del alma, el tener que prevenirse de los hombres porque han vuelto el rostro a su propio sentimiento del derecho y de la verdad y han abrazado mezquinos y sin conciencia la mentira.⁵⁰ ¿Por qué he de amargarme de esta manera los pocos días que me quedan por vivir?

Él. Porque un hombre no deja inacabado lo que ha comenzado.

Yo. Bien. Para no estar jugando con las palabras: ¿qué debo acabar? ¿Por dónde debo comenzar de nuevo?

137 Él. ¡Ellos predicán a grito pelado que usted defiende una creencia ciega e indigna de la razón!

Yo. ¿Y qué es una creencia ciega? ¿Es algo diferente de un asentimiento sostenido por una autoridad [*Ansehen*], sin fundamentos o conocimientos propiamente dichos? ¿Qué piensa usted sobre esto?

Él. No tengo nada que objetar a su definición.

Yo. ¡Ah! Y dice usted que soy sospechoso de haber enseñado una tal creencia. ¿No es verdad?

Él. Obviamente. Pero, por amor del cielo, ¿dónde quiere ir a parar con estas preguntas? Ya le envié hace unos días el libro donde se expone la acusación que habitualmente se le hace de jesuitismo. ¿No lo tiene a mano?

138 Yo. Aquí está.

Él. Mire, aquí, en la página 173, se dice expresamente que usted «incita a una *creencia incondicionada y ciega* mediante la cual el protestantismo perdería su más fuerte apoyo, a saber: el espíritu de investigación y el uso ilimitado de la razón».

Yo. Ponga usted en lugar de esto: *priva al hipercriptojesuitismo de su más fuerte apoyo, a saber: el ilimitado espíritu de falseamiento y el uso de la reserva mental, la palabra retorcida y la fanfarronería.*

Él. «... y por consiguiente somete los derechos de la razón y de la religión a las exigencias de la *autoridad humana.*» Hay una nota a este pasaje que es todavía más clara: «Su te-

oría de la creencia y de la revelación es la promovida por el catolicismo, ya que en el examen de las verdades de la religión, *desprecia* el uso de la razón investigadora, queriendo defender el reconocimiento de una *autoridad humana* mediante una astuta modificación de las palabras usadas hasta ahora». ¿Tiene usted suficiente?

139

Yo. Perfecto. Pero ahora muéstreme en mi obra algo que pudiese no quiero decir justificar, pero sí excusar esta acusación, algo que pueda comprender cualquier capacidad racional. Y es que excluida la mera palabra «creencia», usted no sabe nada. Y el hombre que escribió esta acusación tampoco sabía nada, fuera de esa mera palabra. Pero él supo que había en mi libro cosas que no les gustaban, por lo que no tuvo ningún reparo, confiado en el peso político de su partido, en inventar una acusación completamente infundada contra mí, con la más clara conciencia de que no era sino un infundio. Y para envenenar aún más la cuestión, añadió posteriormente una segunda acusación. ¿Es esto verdad o no?

Él. Es absolutamente verdad.

Yo. Por consiguiente, ¿es verdad que en mi libro no hay ni el menor ni el más lejano motivo para la acusación de que enseñe una creencia ciega? Sin embargo soy sospechoso para el público de esta doctrina. ¿Cómo debo empezar a justificarme sobre mi creencia ciega delante de un pueblo que *cree tan ciegamente*? Se me desprestigiaría con una nueva acusación en lugar de la vieja y la sospecha continuaría.

140

Él. ¡No tan rápido, querido! Volvamos a la explicación que usted dio antes sobre la creencia ciega. Sus adversarios afirmarían con decisión que esta explicación delimita el concepto de creencia ciega; aquel asentimiento, aquella afirmación que no descansa sobre fundamentos racionales, podría y tendría que ser denominada así.

Yo. ¿Querría mi adversario afirmar justo esto?

Él. ¿Por qué no?

Yo. Usted tiene razón. ¿Por qué no? Constéstele entonces: ¿cree que me encuentro ahora frente a usted y que le estoy hablando?

141

Él. No lo *creo*. Lo sé.

Yo. ¿Cómo lo sabe usted?

Él. Porque lo siento.

Yo. ¿Siente usted que estoy delante y que le hablo? Esto es para mí completamente incomprensible. Entonces, ¿qué?; yo, el que estoy aquí, el que le está hablando, ¿yo soy para usted una sensación?

Él. Usted no es mis sensaciones, sino la *causa externa* de mis sensaciones. La sensación, conectada con su causa, me da aquella representación que llamo «usted».

142 Yo. Por lo tanto, ¿usted siente una causa *en tanto que causa*? ¿Usted percibe una sensación y en esta sensación [percibe] otra por la que siente que esta sensación es la causa de aquella otra, y que ambas conjuntamente constituyen la representación, una representación que contiene algo que usted llama el objeto? Una vez más, no entiendo nada. Pero dígame sólo esto: ¿cómo sabe usted que la sensación lo es de una causa en tanto que causa, la sensación de una causa *externa*, de un objeto efectivo *fuera de su sensación*?³⁵

Él. Lo sé siguiendo la evidencia sensible. La certeza que tengo de esto es una certeza inmediata, como la de mi propia existencia.

143 Yo. ¡Me toma por un primo! Así puede hablar el filósofo de la escuela kantiana, el *mero realista empírico*,³⁶ pero no el realista *propriadamente dicho*, tal y como usted quiere ser. Pero lo que se cuestiona es, precisamente, la validez de la evidencia sensible. Que a nosotros se nos aparezcan las cosas como exteriores no requiere ninguna prueba. Pero que estas cosas no

35. Aquí, en la primera edición, Jacobi proponía una variante muy importante que, con justicia, y tras una mejor reflexión, retiró. La frase entera decía así: «¿Cómo sabe usted que la sensación lo es de una causa en tanto que causa, la sensación de una causa *externa*, de un objeto efectivo *fuera de su sensación*, de una cosa en sí?». La apelación a la cosa en sí es retirada porque de otra forma hubiese quedado muy claro que el ataque a Kant, que de hecho es lo que se está preparando, estaría fundado sobre pésimas razones, ya que la noción de causa no vale, en Kant, para la cosa en sí. Que el asunto es como digo se muestra inmediatamente después. Jacobi sabe que para Kant la noción de causa sólo tiene que ver con los fenómenos, y que el realismo kantiano no es un realismo trascendental, el que Jacobi quiere defender en último extremo.

sean meramente fenómenos *en nosotros*, que no sean meras determinaciones de nuestro propio yo y, por tanto, *representaciones de algo fuera de nosotros*, sino que ellas, en tanto que *representaciones en nosotros*, se refieran a seres *efectivamente externos* existentes en sí mismos y por los que son tomadas: contra esto no sólo se pueden levantar dudas, sino que se ha demostrado suficientemente que esta duda no puede superarse en sentido estricto con meros fundamentos racionales. Su certeza inmediata de los objetos externos sería, por consiguiente, y según la analogía de mi creencia, *una certeza ciega*.

Él. ¿Acaso no dice usted mismo en su tercera carta a Mendelssohn que «percibimos otras cosas efectivas con la misma certeza con que nos percibimos a nosotros mismos»?

Yo. Pero también observé inmediatamente antes que, según conceptos filosóficos estrictos, este saber es sólo un creer, dado que lo que no es capaz de ninguna prueba estricta sólo puede ser creído. Para esta distinción no se encuentra ninguna otra palabra en el lenguaje. Ciertamente que no nos expresamos así en la vida común, pero la distinción que aquí debe trazarse tampoco se presenta nunca en la vida común. Pero sí en la filosofía, donde precisamente esta distinción es de la mayor importancia en la investigación de la razón humana y de sus funciones (*provincia sua*), y su determinación tiene las más elevadas consecuencias. Éste era el caso entre Mendelssohn y yo. Él me había cargado *sin el menor motivo* ciertas convicciones «cristianas» que ni eran cristianas, ni eran mías. A éstas opuso las suyas como *judías* diciendo: «Mi religión no conoce ningún deber de suprimir la duda excepto mediante los fundamentos racionales, ni invita a creer en verdades eternas. Tengo por lo tanto una razón más para buscar un *convencimiento*».³⁶

36. Hay aquí un juego de palabras que deseo señalar para justificar la traducción. Mendelssohn acusa a Jacobi de tener convicciones cristianas y emplea la palabra *Gesinnungen*, mientras que él mismo desea buscar convicciones y emplea la palabra *Überzeugungen*. Traduzco, como siempre en esta obra, la primera palabra por 'convicciones', y la segunda por 'convencimientos', señalando de esta forma que una *Gesinnung* apela más a la forma de sentir propia de la totalidad del ser humano, y puede incorporar motivos irra-

145 Sin desviarme aquí en refutar esta salida sarcástica —en la que resultaba fácil descubrir la acusación de que yo buscaba salvarme sólo por la puerta falsa—, lo que me obligaría a liar-me en cosas en las que no quiero entrar, le di la siguiente contestación: «Si todo asentimiento que no se desarrolla desde fundamentos racionales es creencia (*pues esta contraposición entre conocimiento racional y creencia fue sacada a relucir por el mismo Mendelssohn*), entonces, el convencimiento a partir de fundamentos racionales tiene que proceder de la creencia y recibir su fuerza únicamente de ella».³⁷ Así me expresé en un escrito privado a un conocido filósofo, del que tenía que suponer que conocía las premisas sobre las que me sustentaba y que aceptaba su supuesta corrección. La justicia exigió, ya que este escrito privado llegó a los lectores como un documento inalterado, que así fuera leído y juzgado —yendo de gabinete en gabinete, pues en verdad no estaba dirigido al público—, sin que pasaran desapercibidas las diferentes referencias en las que se encontraba lo dicho. Por consiguiente, *según la extensión que Mendelssohn había dado al concepto de verdades eternas, mi proposición...*

146

Él. Querido, temo ir demasiado lejos y perder el rumbo. Tenemos por tanto que escapar de este peligro.

Usted dice: lo que no es capaz de prueba estricta, sólo puede ser creído; y para designar esta forma distintiva de asentir a algo como verdadero, el lenguaje no tiene otra palabra que la de *creencia*. Pero esta distinción, como usted dice continuamente, ha sido percibida muchas veces desde antiguo. ¿Cómo es que entonces se puede prescindir de la única palabra que tiene el lenguaje para ella? Pues el uso que

cionales, mientras que convencimiento es el final de un resultado de búsqueda y motivación racional. El resto del diálogo emplea casi por lo general la palabra *Überzeugung*, pues en el fondo Jacobi desea dejar bien claro que siempre busca una fundamentación filosófica para su posición.

37. La tesis que está defendiendo Jacobi dice, por tanto, si se tiene en cuenta la nota anterior, que el convencimiento siempre se apoya en una convicción. Que la *Überzeugung* siempre se apoya en *Gesinnung*. Esta tesis es muy cercana a la posición hermenéutica según la cual el juicio siempre se basa en el pre-juicio.

usted hace de esta palabra es ciertamente inaudito. En ninguna parte posee tal significado.

Yo. ¿En ninguna parte? Abra la recensión del ensayo de Reid³⁸ sobre «The Intellectual Power of Man», en el número de abril de la *Revista General de Literatura* [*Allg. Lit. Zeitung*] de este año (1786). Ahí encontrará usted esta palabra precisamente con este significado. Y la encontrará donde quiera que se reflexione filosóficamente sobre esta materia. Una vez más: el lenguaje no tiene otra palabra.³²

Él. ¿Qué? ¿En la *Revista General de Literatura*?

Yo. Aquí, lea usted, en la página 182: «Él –Reid– distingue *conception* de *perception*, que es más bien dada por sensación, pues la percepción es, según su definición, la representación de una cosa *vinculada con la creencia de su objeto externo*».

Él. Tengo que reírme: tiene usted en las manos, y como prueba, un número del mismo periódico que le ha recriminado más duramente el uso que hace de esta palabra.

Yo. He extraído y reunido las más idóneas de estas recriminaciones. Están aquí, en mi *Hume*. ¿Quiere que le lea la página?³⁹

38. Se trata de Thomas Reid (1710-1796), importante filósofo escocés, muy citado por Jacobi, seguidor de Francis Hutcheson y profesor del Colegio Real. Fundador de la Academia de Aberdeen, en la que John Gregory, Campbell, Beattie y otros discutían sus trabajos, y de la que saldría la obra fundamental de Reid, *Investigaciones sobre la mente humana basadas en los principios del sentido común*. Jacobi se refiere aquí al *Ensayo sobre las facultades intelectuales* (de 1785), al que debía seguir un *Ensayo sobre las facultades prácticas*, de 1788. La escuela escocesa del sentido común, de la que es fundador, entendía que el objeto inmediato de nuestro espíritu no son las ideas, sino las cosas mismas. Por eso se opuso a Berkeley y Hume. Para Reid, la percepción goza de una evidencia irresistible e inmediata, y esta evidencia, anclada en el instinto, funda la creencia en la existencia de los objetos externos. La tesis central de su sistema es que la filosofía se debe conformar al sentido común y no a la inversa.

39. Jacobi se refiere a la página de la *Revista General de Literatura* donde se exponen los ataques dirigidos contra él. Sin embargo, afirma que las teorías criticadas también se encuentran en Hume, lo que posteriormente pasará a demostrar. Con ello lanza contra los ilustrados berlineses, y en favor suyo, textos de algunos de los autores preferidos por sus críticos.

Él. Con mucho gusto.

Yo. *Revista General de Literatura*, números 56 y 125. «No creemos que tengamos un cuerpo y que existan fuera de nosotros otros cuerpos y otros seres pensantes: nos sentimos a nosotros mismos, *sentimos* nuestro cuerpo y otros cuerpos externos a nosotros y *concluimos* acerca de otros seres pensantes fuera de nosotros. La lógica y el sentido común han llevado a cabo desde tiempo inmemorial la distinción entre sensación y creencia. Olvidarla significa enmarañar de forma completamente innecesaria uno de los primeros conceptos de la teoría de la Razón. Que otros digan sensación y convencimiento sensible para designar también a la creencia es una confusión arbitraria del uso del lenguaje común, un juego de palabras para ganar la apariencia de que se habría dicho algo nuevo. Pero la *κενοδοξία* es peor que la *paradoxia*.⁴⁰ Se deben expresar cosas conocidas con palabras conocidas; no reacuñar monedas corrientes, no ocasionar malentendidos y no dar ocasión a la sospecha de que se quiere reducir subrepticamente todo a creencia en las proposiciones positivas de la religión.» ¿Se le ocurre algo importante que me haya dejado en el tintero?

Él. Nada importante. Sólo echo de menos las repeticiones aclaratorias; pero quedan bastante bien sustituidas por el apretado resumen de los juicios. Tengo curiosidad por saber cómo se recibirían sus principios, si usted volviera a ellos.

Yo. ¿Principios? Tengo algo mejor, más allá de lo cual no se puede ir en absoluto; lo único que puede entregar algo indudable como fundamento. Tengo una *Autoridad*.⁴¹ El bueno de David Hume tiene que cargar también con todas las amargas acusaciones que he leído anteriormente. Y sin embargo, logró llegar a un acuerdo con la lógica y el sentido común, y encontró la forma de regresar a las primeras reglas del uso de la razón; pudo apartar de sí las acusaciones

40. Es decir: el amor a la vanagloria es peor que el gusto por la paradoja.

41. Tenemos aquí, en la noción de autoridad, una nueva apelación al complejo categorial que a lo largo de este siglo acabará constituyendo la estructura del pensamiento propio de la hermenéutica.

de κενοδοξία, de sofista, de veleta, pero ante todo la sospecha de que *quería reducirlo subrepticamente todo a creencia en los principios positivos de la religión*. Pero no hay una sola de estas invectivas que no apuntase a su corazón, puesto que no sólo se sirvió de la palabra *creencia* en el mismo sentido en que yo la he utilizado, sino que se atuvo a ese uso con sumo cuidado, para corroborar que era la palabra ajustada para la cosa, la *única* de la que con derecho se podía servir.⁵⁴ 151

Él. Se ha quedado usted sin secreto. Pero continúe hasta acabar. 152

Yo. No necesito mucho tiempo, una vez que ya he revelado tanto.

Antes que nada, como preliminar, vea usted este pasaje en el capítulo sobre la filosofía académica o escéptica:⁵⁵ «Parece innegable que los hombres, por un impulso innato o por una propiedad fundamental de su ser, están forzados a creer en sus sentidos, y que nosotros, sin ningún razonamiento, incluso con anterioridad a todo uso de la razón, presuponemos un mundo exterior permanente que es independiente de nuestra percepción, como si existiera aunque nosotros, y todos los demás seres que sienten, quedáramos anulados o no estuviéramos presentes ante él. Incluso todo el género animal está bajo el dominio de esta opinión y permanece confiado en la *creencia* de los objetos externos en todos sus pensamientos, propósitos y acciones acerca de esta mesa que hay aquí, a la que llamamos blanca según la vista, y dura según el tacto, *creemos que existe efectivamente*, que existe independientemente de nuestra sensación, y como algo externo al ser que la siente, al ser que tiene su representación». 153

Ahora podemos leer los pasajes fundamentales. ¿Recuerda usted la famosa duda de Hume acerca de la fiabilidad de los razonamientos que tenemos que derivar a partir de una conexión necesaria entre causa y efecto?

Él. La recuerdo bien. Brevemente expuestos, sus principios son los siguientes: las apariencias sensibles no nos descubren nada de las fuerzas internas de las cosas. Adán, la 154

primera vez que recorrió un lago con la vista, no podía saber que se ahogaría si se sumergía en él, ni que un cuerpo tenía el poder de alimentarlo y el otro no. No nos aventuramos nunca a percepciones individuales, si antes no hemos visto seguirse inmediatamente un fenómeno a otro, a fin de decidir del primero que es una causa y del segundo que es un efecto de esta causa. Este vínculo se conecta únicamente en la imaginación mediante el fenómeno repetido de tal secuencia. ¡Y qué a menudo se destruye de repente tal vínculo, después de que se haya mantenido durante siglos, en virtud de un nuevo descubrimiento adecuado! Esto prueba suficientemente que no percibimos lo *vinculante* en esta secuencia, sino sólo que una cosa sigue a otra. Incluso en relación con los movimientos de nuestro propio cuerpo, sólo conocemos por experiencia cuáles de estos movimientos se producen y cuáles no a partir de una cierta determinación de nuestra voluntad. Me levanto de mi silla si quiero, pero no duermo, ni tengo hambre o sed cuando quiero. En ambos casos, el término medio real de la secuencia y de la no-secuencia nos es igualmente desconocido. De la misma forma, nos falta en general el *término medio* cada vez que llegamos al punto decisivo.

Lo vinculante de los fenómenos, *su conexión misma*, no se presenta nunca en la intuición ni puede encontrarse mediante *razonamiento*. Pues las proposiciones relativamente universales expresan sólo una suma indeterminada de percepciones particulares precedentes; pero las proposiciones absolutamente universales son sólo relaciones de conceptos, o lo idéntico en las mismas, de tal manera que su eterno término medio no es sino el principio incontrovertible *idem est idem*, desde el cual no puede nunca obtenerse el *hecho* [*facit*] de un ser [*esse*] directo y simple.

Yo. Magnífico. Ahora escuche usted:⁵⁶ «Nada es más libre que la imaginación del hombre, y aunque no puede exceder el conjunto de ideas ofrecidas por los sentidos internos y externos, tiene una capacidad ilimitada para mezclar, componer, separar y dividir estas ideas, para producir así todas las variedades de invención y de quimeras. Ella

puede simular una secuencia de sucesos en todas las circunstancias de la realidad, indicándoles un tiempo y un lugar determinado, considerarlos como realmente existentes, pintarlos y mirarlos con ese aspecto de verdad en sí que tiene lo que nosotros creemos con la mayor certeza. ¿En qué consiste entonces la distinción entre tal *creer e imaginar*? No reside meramente en una representación particular, que estuviese conectada con la representación de lo que se nos impone como efectivo y verdadero, pero que faltase en la invención reconocida. Puesto que el alma tiene poder sobre todas sus representaciones, ella podría conectar esta representación particular con una invención cualquiera y, consiguientemente, creer lo que ella quisiera; lo que contradice la experiencia cotidiana. En nuestra imaginación podemos asociar la cabeza de un hombre con el cuerpo de un caballo, pero no está en nuestro poder creer que exista tal animal.

»De esto se sigue que la distinción entre las *ficciones* y lo que nosotros *creemos* reside en una cierta sensación o en cierto sentimiento, conectado con éstas pero no con aquéllas, un sentimiento que no depende de nuestra voluntad y que no puede producirse a placer. Tiene que producirlo la naturaleza, exactamente como los demás sentimientos. Y tiene que surgir de situaciones particulares en las que el alma se encuentra en una especial ocasión. Cuando este o aquel objeto se presenta a los sentidos o al recuerdo, así, por el poder de la costumbre, es llevada la imaginación inmediatamente a la representación que habitualmente está conectada a tal objeto; y esta representación es acompañada por un sentimiento que la distingue de los sueños vacíos de la fantasía. *En esto consiste toda la naturaleza de la creencia.* Puesto que no captamos ningún hecho del que fuese imposible el concepto de su opuesto, entonces no existiría ninguna distinción entre una representación que aceptamos caracterizar como lo real efectivo y otra que rechazamos como tal, si esta distinción no viniera dada por medio de cierto sentimiento. Si veo moverse una bola de billar hacia otra sobre una superficie pulida, puedo representarme fácilmente que

160

161

dicha bola se parará en el momento de chocar. Esta representación no tiene en sí nada de contradictorio. Pero ella es completamente diferente de aquella que me presenta el choque y el movimiento por el que una bola participa a la otra.

»El ensayo de *definir este sentimiento* sería muy difícil, si no fuera una empresa tan imposible como el intento de hacer comprensible el frío y la cólera a quien no hubiera sentido nunca ni este sentimiento ni esa pasión. CREENCIA es el nombre verdaderamente apropiado para este sentimiento y nadie puede encontrarse en dificultades a causa de su significado, pues cualquier hombre es consciente en todo momento del sentimiento designado por esta palabra. Quizás no sea perjudicial intentar una *descripción* de este sentimiento, con la esperanza de obtener algunas analogías que nos lleven a una idea más concreta del mismo. Digo, por tanto, que la creencia no es sino una representación de un objeto más fuerte, viva, vigorosa, firme y segura que las que está en condiciones de ofrecernos la imaginación. Esta diversidad de expresiones, que puede parecer muy poco filosófica, tiene únicamente como finalidad designar aquel acto del alma en el que lo real, o lo que tenemos por tal, alcanza más presencia o más peso en el entendimiento que lo ficticio, y un influjo más fuerte sobre las pasiones y la imaginación. Es inútil disputar sobre las palabras cuando se está de acuerdo en la cosa. La imaginación ejerce su dominio sobre todas sus representaciones, y puede mezclarlas y transformarlas de todas las maneras posibles; puede producir objetos ficticios en todas las situaciones de lugar y tiempo; los puede presentar ante los ojos con toda la apariencia de verdad, justo como habrían podido existir. Pero, aun con este poder, la imaginación por sí sola no puede nunca llegar a producir la creencia, y entonces es claro que la creencia no

162

163

reposa sobre un orden o naturaleza peculiar de las representaciones, sino sobre la manera de sus percepciones y de cómo ellas son sentidas por el alma. Reconozco que es imposible poner perfectamente en claro este sentimiento o esta manera de percepción. Hay palabras que expresan algo parecido; *pero la palabra verdaderamente apropiada para ello*

es la *de* CREENCIA, una expresión que cualquiera comprende en la vida común. Y la filosofía no puede ir más allá, sino que tiene que quedarse aquí: la creencia es algo *sentido* por el alma, que distingue las afirmaciones de lo real efectivo y su representación de las ficciones de la imaginación. Por eso alcanzan aquellas representaciones más peso e influencia, se ponen más de relieve, penetran el alma y *se convierten en el principio dominante de nuestras acciones*».

Y ahora, ¿qué me dice usted de esta lección?

Él. Lo que cualquiera podría decir: que queda tan claro como el día no sólo el mismo uso de la palabra «creencia», sino también su principio: que *la creencia es el elemento fundamental de todo conocimiento y acción*. Parece entonces que Hume no afirma con esta proposición otra cosa que usted, y que él también dio a dicha palabra una aplicación amplia.

164

Yo. Naturalmente. Le dejaré luego el libro para que se lleve a casa y también pueda leer con atención y cuidado el capítulo completo, junto con los dos siguientes. La maldita palabra *creencia* aparece siempre de nuevo y usted comprobará que, sin creencias, no podemos salir a la puerta de la calle, ni irnos a la cama o a la mesa.

Él. Ahora ya no falta sino que usted estuviera en condiciones de justificar, a partir de Hume, o de un hombre famoso con un nombre igual de valioso, el uso que hace de la palabra *revelación*, para referirse a la percepción de las cosas externas a nosotros.

Yo. Lo que ya justifica el uso general del lenguaje, no tiene necesidad de un ejemplo o testimonio particular. Habitualmente decimos en alemán que las cosas *se nos revelan* por los sentidos. Lo mismo se dice en francés, castellano, latín y en otras muchas lenguas. Quizás no pueda aparecer en Hume con el énfasis especial que yo pongo, entre otras cosas porque él deja sin decidir si percibimos cosas efectivas *externas a nosotros* o meramente *como* exteriores a nosotros. Por eso se dice también en el pasaje que precisamente le he leído a usted: «lo real o lo que tenemos por tal». De ahí que en filosofía especulativa, y según su manera de pen-

165

sar, él tenía que estar más inclinado al idealismo escéptico que al realismo. Por el contrario, el realista decidido, el que acepta sin duda las cosas externas por el testimonio de sus sentidos,⁴² considera esta certeza como un convencimiento originario y no puede pensar, sino⁴³ que tiene que fundamentar sobre aquella experiencia originaria, todo uso del entendimiento para el conocimiento del mundo externo. Este realista decidido, ¿cómo debe denominar el medio por el que participa de la certeza de los objetos externos,⁴⁴ en tanto que cosas existentes independientemente de sus representaciones de las mismas? No tiene nada sobre lo que apoyar su juicio, excepto la cosa misma, nada sino el *factum* de que las cosas efectivamente se levantan delante de él. Todo esto no se puede expresar por una palabra más idónea que la de *revelación*. ¿Es preciso seguir buscando aquí la *raíz* de esta palabra y la *fuerza de su uso*?

166

Él. Parece que en efecto.

42. En la primera edición se añade la siguiente frase, cuyo régimen se tiene en cuenta todavía en la que luego sigue: «y sopesa todo otro convencimiento según esta certeza» (p. 50).

43. En la primera edición, esta frase, a partir de «sino», se construía de la siguiente manera: «que todos los conceptos, incluso aquellos que nosotros llamamos *a priori*, tienen que ser producidos a partir de esta experiencia fundamental» (p. 51). Como se ve, la primera edición va directamente dirigida contra Kant, al defender que los conceptos *a priori* también se basan en experiencias fundamentales. Podría decir que Jacobi, al eliminar el texto, comprendió en cierta medida que Kant no era afectado por esta objeción más que de una forma superficial. También sus conceptos puros se fundan en experiencias originarias de síntesis.

44. En la primera edición, la frase acaba sustituyendo todo lo que sigue por la expresión más elemental de «en tanto que cosas en sí». Como se ve, Jacobi también quiere marcar así las distancias con Kant, de una manera un tanto precipitada, asumiendo que tenemos conocimiento de las cosas externas (se supone espaciales y temporales) como si fueran cosas en sí. Esta teoría convertía el realismo decidido de Jacobi en realismo trascendental. La posición final de Jacobi es mucho más matizada: el realismo decidido hará referencia, como ha mostrado en la Introducción general a sus *Obras completas*, sólo a los objetos de las ideas, no a los objetos de la experiencia, que pueden ser meramente fenómenos, y no cosas en sí. Por eso, en el espacio de la experiencia, Jacobi puede ser kantiano. De ahí la necesidad de retirar todas las expresiones anti-kantianas del texto de la primera edición.

Yo. Va de suyo que esta revelación merece ser llamada *verdaderamente milagrosa*. Pues si se afirma y se exponen convenientemente los fundamentos de la proposición de que nuestra conciencia no puede tener como contenido nada distinto de las meras determinaciones de nuestro yo, entonces surge el idealismo, con toda su fuerza, como el único sistema compatible *con la razón especulativa*. Pero si el realista sigue siéndolo y mantiene la creencia de que, por ejemplo, lo que aquí llamamos «*mesa*» no es una mera sensación, no es un ser que únicamente se halla en nosotros, sino un ser independiente de nuestras representaciones, que existe externo a nosotros y que sólo es *percibido por nosotros*, entonces me permito preguntarle por el calificativo que merece la revelación a la que se confía, en tanto que afirma que a su conciencia se le presenta algo externo a ella. Nosotros no tenemos ninguna prueba para la existencia en sí de una tal cosa externa a nosotros,⁴⁵ excepto la propia existencia de la cosa, y tenemos que encontrar completamente incomprendible que tal existencia pudiera ser consciente. Y, sin embargo, afirmamos ahora, como dije antes y sin más reparo, que las percibimos; afirmamos, con el convencimiento más perfecto, que existen efectivamente cosas externas a nosotros, que nuestras representaciones y conceptos se conforman según estas cosas que tenemos delante de nosotros, y no a la inversa, a saber, que las cosas que sólo imaginamos tener delante de nosotros se conforman según nuestras representaciones y conceptos. Pregunto entonces: ¿sobre qué se apoya este convencimiento? De hecho sobre nada, sino precisamente sobre una revelación, a la única que podemos llamar *verdaderamente milagrosa*.

Él. Pero, al menos, ¿tampoco es *inmediata*?

Yo. Inmediata respecto de nosotros, porque no conocemos lo *propriamente* mediato. Pero negar por esto que sucede por un medio natural o, como hace el idealista, negar el *factum* mismo como opuesto a la razón, ambas cosas son

45. Aquí, en la primera edición, p. 52, se indicaba una cita de la *Crítica de la razón pura*, A 368.

inadecuadas al verdadero espíritu filosófico. Demasiado a menudo contraponemos, a las más íntimas experiencias, deducciones extraídas a partir de experiencias alejadas, bastante inaccesibles, y edificamos incomprensiblemente a partir de estas deducciones. Leibniz tenía toda la razón cuando dijo: *los hombres buscan lo que ya saben y no saben lo que buscan.*⁵⁷

Él. Soy completamente de su opinión. Me anda por la cabeza un pasaje de Hume donde habla también de revelación con ocasión de las representaciones sensibles. ¿Lo recuerda usted?

169 Yo. Usted se referirá a un pasaje que está en el mismo capítulo del que antes le he leído algo. No vendrá del todo mal en el presente punto de nuestra charla. ¡Aquí está!

Él. Completamente de acuerdo. «Tomar asilo en la veracidad del ser supremo (como Descartes) para demostrar la veracidad de nuestros sentidos, sería un rodeo completamente extraño. Si traemos a colación la veracidad de Dios con este motivo, entonces nuestros sentidos tendrían ya que ser incapaces de mentir, porque Dios no puede engañar. Por no decir que si el mundo exterior es puesto en duda una sola vez, difícilmente la prueba de la existencia de Dios, o de una cualquiera de sus propiedades, podría ser mantenida.»⁵⁸

170 Pero este pasaje no cuadra aquí en la medida en que yo creía, aunque sí en otro aspecto, ya que recuerda la mayor dificultad de este asunto, a saber, determinar hasta qué punto nosotros, seres racionales, podemos o no creer en el informe de nuestros sentidos. Que ellos nos engañen a menudo, lo vemos todos los días; y si reflexionamos en la cantidad de sus ilusiones, parece muy disculpable la sospecha de que todo nuestro mundo sensible, con nuestro entendimiento, que se refiere completamente a él, no es sino un efecto óptico. De la manera más suficiente para mi gusto lo ha demostrado Bonnet, con las limitaciones que expone en el capítulo xv de su ensayo analítico.

Yo. Lo que Bonnet dice aquí está efectivamente muy meditado. Pero lo que usted debe recordar haber leído en el *Sofilo*, de mi amigo Hemsterhuis, está todavía más pensado, y

mucho más profundamente desarrollado, aunque tampoco de una manera suficiente.

Según el *Sofilo*, nuestras representaciones de los objetos son el *resultado de las relaciones que tienen lugar entre nosotros y los objetos, junto con todo lo que nos separa de los objetos*. Así, entre nosotros y los objetos visibles hay luz, nuestros ojos, las cadenas nerviosas. Demos a los objetos el valor 4, y para el conjunto de todo lo que existe entre nosotros y los objetos, el valor 3; para la *representación* de los objetos, el valor 12. Claramente, 12 no sería igual a 4. Pero si 4 no fuera 4, éste, multiplicado por 3, no sería 12. La representación igual a 12 no es, por consiguiente, ni la representación pura del número 4, propuesta para el objeto, ni el número 3, propuesto para lo que se encuentra entre él y nosotros, ni la acción de sumar y añadir: es la representación del 12. Consideremos una esfera, por ejemplo; el objeto exigido, junto con todo lo que se encuentra entre él y nosotros (la impresión completa y su captación en mí) da aquella representación que llamo esfera. Considere una columna: el objeto externo, junto con todo lo que se encuentra entre él y nosotros, da aquella representación que llamo columna; pero lo que se encuentra entre la esfera y nosotros es exactamente lo mismo que lo que se encuentra entre la columna y nosotros, por lo que debo concluir que la distinción que percibo entre la esfera y la columna se encuentra en el objeto mismo. Usted comprende hasta qué punto esta observación ha de tener consecuencias fructíferas.

De esta manera, Hemsterhuis muestra también que tiene que existir una analogía verdadera entre las cosas y nuestras representaciones de ellas; y que en las relaciones de nuestras representaciones se nos dan de la manera más precisa las relaciones de las cosas mismas, lo que también queda confirmado por la experiencia, pues de otra manera una invención del arte, cuya realización tiene que ensayarse según un modelo ideal, difícilmente se realizaría y se alcanzaría en la realidad efectiva.

Él. Efectivamente, esta forma de representarnos las cosas resulta muy atractiva. Pero dígame: ¿Hemsterhuis afirma

171

172

también que nuestro convencimiento de la existencia efectiva de las cosas externas es *inmediato*?

Yo. Por lo menos discute el intento de producirlo por el entendimiento.

173 *Él.* Sé que Bonnet abre este camino, y que incluso nuestro Yo, desde luego con ayuda de la imaginación, puede originarse mediante una operación del entendimiento.⁴⁶

Yo. ¿Dónde no se inicia ya ese camino?⁴⁷ Pero si el realista lo sigue, tiene necesariamente que caer en las redes del idealista.

Él. Ayúdeme entonces a salir de una red en la que me siento atrapado en estos momentos. Yo creía haber comprendido que nuestro convencimiento de la existencia *propia* de los objetos de nuestras representaciones sólo podría ser inmediato. Pero ahora mismo estoy por pensar de nuevo que reposa en conclusiones. En efecto, una parte de mis representaciones las produzco arbitrariamente, y las conecto a placer. Aquí me siento como un ser activo. Pero no puedo producir voluntariamente una buena cantidad de otras representaciones ni conectarlas a placer: aquí me siento como un ser pasivo.⁴⁸ La comparación de ambas representaciones, voluntarias e involuntarias, en su origen y conexión, me lleva a la conclusión de que estas últimas tienen que tener una causa externa a mí y, por consiguiente, me conducen al concepto y al convencimiento de objetos existentes realmente externos a mí, de los objetos independientes de mis representaciones.

174

46. En la primera edición hay una variación: en lugar de *entstehen läßt*, se dice *herausbringt*. Indudablemente, es más precisa la segunda edición, en la medida en que su formulación mantiene un aspecto de pasividad: el yo debería dejarse surgir desde otra instancia, no desde sí mismo, que es más bien el sentido de *herausbringt*.

47. Una nueva crítica a Kant, que también hace equivaler el Yo a una función derivada a partir de la imaginación, mediante la reflexión ulterior de la espontaneidad sobre sus funciones de síntesis. Por eso deja claro Jacobi que este camino lleva indefectiblemente al idealismo.

48. Éste será el punto de partida de la fenomenología de la conciencia que iniciará Fichte, sobre todo en la *Doctrina de la ciencia nova methodo*.

Yo. ¿Así lo hace usted de veras? Esta mesa, aquel ajedrez con sus figuras colocadas, un servidor hablando con usted ¿llegamos a ser *objetos efectivos* para usted sólo a través de una conclusión a partir de *representaciones*?⁴⁹ Y mediante un concepto, al que nos asocia, ¿llega usted a tomarnos por algo existente fuera de nosotros, y no por meras determinaciones de su propio Yo?

Él. Obviamente no, pero ¿acaso no sigue siendo verdadero que obtenemos el convencimiento de la existencia efectiva de los objetos externos a nosotros, porque sus representaciones nos son dadas sin nuestra intervención, y que, con los sentidos abiertos, no estamos capacitados para rechazarlas, *razón por la cual* nos sentimos *pasivos*?

Yo. También la conciencia surge para nosotros sin nuestra intervención; tampoco somos capaces de rechazarla y no

175

49. Una vez más, el realismo de Jacobi en la primera edición de esta obra es mucho más fuerte, hasta llegar incluso a la posición que Kant llamaría realismo trascendental. Este párrafo aparece en la p. 61 de la primera edición de una manera totalmente diferente. Dice así: «¿llegamos a ser *cosas en sí mismas* para usted sólo a través de una conclusión a partir de *representaciones*? Y mediante un concepto, al que nos asocia, ¿llegamos a existir externos a usted, y no podemos ser meras determinaciones de su propio Yo? ¡La representación, como *mera representación*, puede y tiene que preceder! ¡Ella es por todos sitios lo primero! Realidad efectiva, ser, sólo un predicado añadido; porque nuestra alma es una capacidad de representación, y por tanto desde el principio tiene que operar la representación como *mera representación*. Desde el huevo órfico de lo pensable, esto es, desde el *principio de contradicción*, surgen las cosas sin el hecho prescindible de la realidad; posibilidad es...

»Él. Déjelo, se está poniendo nervioso.

»Yo. Es verdad. Tengo que hacer esfuerzos para permanecer tranquilo cuando llego a este punto. Para mí es como si viera a la gente caminar de cabeza mientras me gritan a pleno pulmón: «¡Cabeza arriba!, ¡cabeza arriba!». ¡Y al tribunal con el hereje que se atreve a andar con los pies!

»Él. Sabe que pienso igual que usted acerca de esto, y tengo por extraordinariamente absurdo querer originar la materia a partir de la forma, o querer añadir sólo como una mera determinación accidental lo real a lo ideal, lo efectivo a lo posible, la cosa al concepto. Pero ¿acaso es una representación igualmente absurda la de que obtenemos el convencimiento de la existencia efectiva de los objetos externos a nosotros, porque sus representaciones nos son dadas sin nuestra intervención, y que, con los sentidos abiertos, no estamos capacitados para rechazarlas, *razón por la cual* nos sentimos *pasivos*». A partir de aquí sigue el texto.

nos sentimos menos pasivos, aquí, que con aquellas representaciones que llamamos de las cosas externas. ¿En qué reside entonces la distinción entre los estados pasivos en ambos casos?⁵⁰

Él. ¡Ya veo la luz! El objeto colabora tanto a la percepción de la conciencia, precisamente como la conciencia a la percepción del objeto. Experimento que soy y que hay algo externo a mí en el mismo instante indivisible; en este instante mi alma ya no es pasiva respecto de los objetos, en tanto que se padece a sí misma. Ninguna representación, ningún razonamiento media esta doble revelación. Nada entra *en el alma* entre la percepción de lo real efectivo externo a ella y lo real efectivo en ella. Las representaciones aún no existen. Aparecen después en la reflexión, como sombras de las cosas que estuvieron *presentes*. También podemos reconducirlas siempre a lo real, de lo que son tomadas, y lo que *presuponen*, y desde luego tenemos que reconducirlas a ello en todo caso, si queremos saber si son verdaderas.

Yo. ¡Lo ha visto bien!⁵¹ Pero le ruego: refuerce aún más su atención completa y concentre todo su ser en el punto de una percepción simple, a fin de que se convenza internamente, de una vez y para siempre, y de una manera inmovible para toda su vida, de que junto con la percepción más simple y primaria también tiene que existir en el alma el Yo y el Tú, la conciencia interna y el objeto externo, am-

50. En la primera edición se introduce, en su p. 63, la nota siguiente, en latín, que traduzco: «Vida es *principio perceptivo*. La representación constituye lo externo en lo interno, lo compuesto en lo simple, lo múltiple en la unidad. La representación verdadera constituye la percepción. Sensación [*sensio*] es una percepción que incluye algo distinto, y que va unida a la atención y a la memoria», Leibniz, *Opera*, 11, 1, pp. 227-232. Según la doctrina de Leibniz, las representaciones de cosas externas, sin sensación ni conciencia, no son imposibles. Pero sí son imposibles, incluso según su doctrina, una sensación y conciencia sin representación de las cosas externas.

51. En la primera edición, p. 64, se dice lo mismo, aunque se emplea otra palabra. Jacobi dice aquí «Sie haben's gefunden», mientras que en la segunda dice «Sie haben's getroffen».

bos en el mismo ahora, en el mismo momento inseparable, sin antes ni después, sin operación alguna del entendimiento, sin iniciar en este momento, ni de lejos, la producción de los conceptos de causa y efecto.

Él. Ciertamente, amigo mío: ahora he captado todo esto, de tal manera que nunca más llegaré a albergar dudas sobre el particular. Para mí es como si despertara al claro día desde un sueño profundo.

Pero ahora ayúdame, si es posible, a salir de otro sueño todavía.

Veo perfectamente que, con las meras percepciones de las cosas externas, no experimentamos nada que nos pueda llevar al concepto de causa y efecto.⁵² Pero ¿cómo llegamos entonces a estos conceptos? Se ha escrito ya mucho sobre este asunto y todavía se escribirá más. Mendelssohn, en sus *Horas matinales*, fundamenta el concepto de causa y efecto sobre una percepción que sigue inmediatamente a otra de manera constante; por consiguiente, mediante la experiencia y la inducción. Pero esto sucede, si se analizan las cosas convenientemente, a partir de una mera expectativa de casos parecidos, y ésta a su vez sobre una conexión acostumbrada en la imaginación. Y con esto habría vencido David Hume. 177

Pero yo pregunto: ¿estamos forzados a otorgarle esta victoria? Un sentimiento insuperable ha impedido hasta ahora mi sometimiento, aunque en el mundo, en todas las conexiones de lo precedente y lo consecuente, no percibo realmente nada más que lo constante de una sucesión inmediata. Ayúdeme en esta confusión, si es que no se encuentra usted mismo también sumido en ella.

Yo. Aunque ahora ya no padezco esta confusión, sí que la sufrí en otro tiempo, y quiero contarle en confianza cómo he salido de ella. 178

Si vuelvo un poco más atrás de lo que usted tiene por necesario, consuéllese pensando que a nuestra atención le ven-

52. Ahora Jacobi inicia su especial deducción trascendental de las categorías, a partir del par conceptual de causa y efecto.

drá bien un pequeño descanso, que servirá para nuestro mejor e incluso más rápido progreso.⁵³

Hasta donde recuerdo, me ha quedado impreso que no podía contentarme con ningún concepto cuyo objeto interno o externo no me fuera intuitivo, por sensación o por sentimiento. Verdad objetiva y realidad efectiva eran lo mismo en mi comprensión de las cosas, así como la representación clara de lo real efectivo y el conocimiento. Toda demostración que no pudiera hacerse verdadera de esta manera, proposición tras proposición; toda explicación que no se dejase comparar intuitivamente con ningún objeto, que no fuera genética, para esto yo era ciego e insensible. Así, por ejemplo, el punto, la línea y la superficie matemáticas las considero como meras imágenes o, según una expresión de Voltaire, *comme mauvaises plaisanteries*, hasta que me son explicadas no *previamente* a los cuerpos, sino justo con posterioridad a ellos y, en verdad, siguiendo el orden inverso: las superficies como lo más externo, el fin o los límites del cuerpo; la línea como lo más externo de la superficie; el punto como lo más externo de la línea. De la misma manera, no comprendo la esencia del círculo hasta que comprendo su origen a partir del movimiento de una línea,⁵⁴ de la que el cabo externo está fijo y el otro en movimiento.*¹

Él. ¿Y la naturaleza del cuerpo mismo?

53. En la p. 67 de la primera edición, el texto seguía así: «Pero déjeme ver antes si hay alguien en los alrededores, en la antecámara. Pues no puedo relatar nada acerca de mí sin hablar de mí mismo, y usted sabe con qué facilidad la gente modesta toma algo por un poderoso escándalo y en vez de acudir con una, vienen con diez ruedas de molino, ninguna de las cuales resulta insignificante.

*Él. Con disgusto le escucho bromear sobre estas cosas, porque demuestra que a usted no le han pasado completamente desapercibidas miserables habladurías, y no desearía nada con más fuerza que verle poner en juego el ánimo fresco en el que usted estaba siempre, tan abierto y tan despreocupado.

*Yo. ¡No tema nada! Pero su recomendación es buena y no quiero olvidarla. Escuche ahora mi franco relato y que lo oiga quien le venga en gana».

54. En la primera edición, en la p. 69, hay una pequeña diferencia: «del cual el cabo externo sería móvil y el otro inmóvil».

Yo. De eso hablaremos después. Ahora me limito a *contarle* mi caso.

Y, en efecto, mi idiosincrasia filosófica me causó una cierta cantidad de incidentes desagradables. Constantemente se me atribuía imbecilidad, y muy a menudo estupidez, terquedad y malicia. Pero ni las palabras injuriosas ni los tratamientos más violentos pudieron curarme de mi mal. Así sólo lograron que yo mismo tuviera una pésima opinión de mis capacidades intelectuales, lo que me deprimió tanto más, por cuanto estaba asociada con el apetito más ardiente de conocimientos filosóficos. 180

Fue un feliz destino el que me llevó a Ginebra. Mi profesor de matemáticas, el viejo e íntegro Durand, me aconsejó estudiar álgebra con Le Sage y me lo presentó.

Desde el principio, Le Sage fue muy bueno conmigo y le correspondí, por mi parte, con el más íntimo respeto y la más cariñosa confianza.⁵⁵

Una mañana, cuando se acababa la hora de la clase, al pedirle cierto consejo sobre un problema científico, este hombre respetable se preocupó amablemente por la organización de mis estudios y el empleo de mi tiempo. Se extrañó de que no tomara clases de filosofía, que me limitara a practicarla por mí mismo. Le aseguré que era de una comprensión tan lenta y difícil que me rezagaría incluso con el maestro más claro, por lo que siempre estaría fuera de contexto y sólo conseguiría perder mi tiempo. «Vous êtes malin», dijo Le Sage riendo. Yo me ponía cada vez más rojo, como un ascua, y balbucí una protesta tras otra, afirmando que había hablado en serio. Le aseguré que por naturaleza era el hombre más incapaz que había nacido y que sólo había logrado superar algo de mi imbecilidad por mi obstinada aplicación. Para reforzar la verdad de mis afirmaciones, me exhibé en ejemplos y explicaciones, a fin de dejar claro que me faltaba todo tipo de condiciones positivas: en agudeza, en imaginación, en todo. Le Sage me hizo entonces diferen- 181

55. Para más detalles de este relato, véase mi *Especulación, nihilismo y cristianismo*, *opus cit.*, pp. 89-103.

tes preguntas que contesté con la confianza de un niño. Tomó al final mi mano con las suyas y me la estrechó con una emoción que aún hoy siento.

Por la tarde del mismo día, oí que alguien subía la escalera hasta el cuarto piso y que llamaban a mi puerta con un débil golpe, mientras preguntaba: «Est-il permis?». Era una voz conocida. Abrí de golpe y delante de mí estaba Le Sage.

182 *Él.* El corazón me late a toda prisa cuando me imagino cómo debía de estar usted. Estos casos sólo ocurren en la Antigüedad, en aquellas circunstancias; pertenecen al tiempo de los patriarcas y de la inocencia, cuando los dioses aún visitaban las cabañas de los mortales.

Yo. Piense usted en un joven brioso, y precisamente por eso tan sensible, tan lleno de timidez y de desconfianza en sí mismo, como pleno de entusiasmo por cualquier empresa espiritual elevada.

En este atardecer comenzó una nueva época de mi vida. Le Sage me demostró con distintos ejemplos que las cosas que creía no poder entender eran en su mayor parte errores o palabras vacías; me animó a seguir obstinadamente mi camino y a tomar fuerzas y coraje de su palabra, en caso de que no tuviera otra cosa entre manos. Yo le expresé mi deseo de recibir de él, junto con no más de dos o tres estudiantes, una clase privada sobre la *Introductionem ad philosophiam* de Gravesande.⁵⁶ Me prometió ponerse a la obra, lo que no tardó en suceder. Así llegué a una comunicación muy provechosa, dirigido y alimentado por mi afectuoso protector, como si fuera su hijo amado; y todo eilo de

183

56. Wilhelm J. Gravesande (1688-1742), matemático y filósofo holandés, enseñó en Leyden defendiendo las ideas de Newton y de Galileo, aunque en filosofía representó un eclecticismo que procedía de una síntesis de Descartes, Leibniz y Locke. Es conocido como ingenioso inventor de aparatos para llevar a cabo experimentos físicos, entre los cuales destaca precisamente el anillo que lleva su nombre. Sus obras principales son: *Physices elementa mathematica experimentis confirmata sive introductio ad philosophia, newtonianam* (1720), *Philosophiae newtonianae institutiones in usus academicos* (1723) y esta *Introductio ad philosophiam metaphysicam* (1736), que es justo el libro que quiere conocer Jacobi y que, como se ve, cita mal.

una manera inobservada para mí, en tanto que sabía disimular sus cuidados paternos, entre manifestaciones y encuentros de una confianza casi fraternal, con la más delicada ternura.

Así pasaron para mí los dos años más felices y fructíferos de mi vida.

Como me había inclinado hacia la facultad de medicina, pedí a mi padre que me enviase a Glasgow. Pero aquí una vez más se destruyeron mis proyectos y se anularon los consejos de mis protectores y amigos.

Mi regreso a Alemania coincidió precisamente con el tiempo en que la Academia de Berlín planteó la cuestión sobre la evidencia de las ciencias metafísicas.⁵⁷ Ninguna pregunta habría podido llamar mi atención en un grado más alto. Esperaba con ansiedad la edición de los tratados. Cuando se publicaron por fin, reparé en dos cosas importantes para mí. Por una parte, el escrito premiado no colmó las expectativas que en mí había producido el nombre, ya famoso entonces, de su autor.⁵⁸ Pero, por otra parte, mayor fue mi sorpresa al encontrar indicaciones y explicaciones que cuadraban con mis necesidades justo en el segundo tratado, el que había conseguido sólo el accésit. Este tratado me ayudó al perfecto desarrollo de aquellos conceptos en los que quedaba oculta la causa de mi *torpeza*, tan a menudo censurada, el secreto de mi idiosincrasia entera.

184

Especialmente llamativo en el tratado *premiado* era que se desarrollara con amplitud la prueba de la existencia de Dios a partir de su idea, y de que afirmara encontrar la vinculación entre ambas cosas con la más resuelta confianza. El estado de ánimo en el que caí tras la lectura de este capítulo fue de lo más peculiar.

57. Se refiere Jacobi al concurso de 1762, al que se presentaron Mendelssohn y Kant, que obtuvieron el primer premio y el accésit, respectivamente. Ambos escritos premiados serán mencionados en lo que sigue. Para estos escritos, sobre todo para el de Kant, véase J. L. Villacañas, *La formación de la «Crítica de la razón pura»*, Universidad de Valencia, 1981, pp. 30-56.

58. Se trata, como he dicho, de Moses Mendelssohn.

Él. ¿Cómo? ¿Tan escasamente conocía esta prueba o su exposición?

185

Yo. Conocía ambas cosas. Pero como esta prueba siempre me había parecido igualmente subrepticia en todas sus formas, y como tras una investigación reiterada sólo había encontrado la confirmación de mi juicio, tanto más completamente inesperada se presentó ante mí, en esta tranquilidad, la vieja inquietud renovada.

Él. ¿La prueba esta vez le impresionó aún más?

Yo. No. Sólo sentía la necesidad de estudiarla desde sus principios, para demostrar su falacia de una manera clara y hacer del todo comprensible su fuerza para los demás.

Él. No llego a entenderle del todo.

186

Yo. No tardará. Cuando me enfrentaba a afirmaciones que me parecían infundadas o erróneas, pero que eran expuestas por una buena cabeza, de tal manera que la exposición misma demostraba que se habían considerado las cosas con madurez, de una manera repetida y desde diferentes ángulos, era mi costumbre que no fuera suficiente para mí con tener una opinión contrapuesta, por más que estuviera fundada sobre un examen igualmente maduro, para concluir inmediatamente después, ya que las verdades no pueden estar en contradicción entre sí, que la afirmación contradictoria con mi opinión, desde luego demostrada como verdad, tenía que ser absolutamente errónea. Para mi tranquilidad necesitaba algo completamente diferente. La cuestión clave consistía no en llevar al *absurdo* la tesis contraria, sino en hacerla *razonable*. Tenía que descubrir el fundamento del error y su posibilidad en una buena cabeza, y poder colocarme en la forma de pensar del que se equivocaba, hasta el punto de errar con él y de estar en situación de simpatizar con su convencimiento. No había manera de persuadirme de que había comprendido correctamente al hombre con el que luchaba, antes de llegar a dicho extremo. Siempre prefería lanzar sospechas sobre mi estupidez, mientras suponía en el otro un entendimiento profundo y una gran cantidad de razones escondidas. Nunca he renunciado a esta manera de ser y espero mantenerla hasta el final de mi vida. Pienso ahora que usted

187

comprenderá fácilmente en qué situación me encontraba al leer los pasajes fundamentales del tratado de Mendelssohn.

Él. Perfecto. Usted veía que él defendía todavía la vieja prueba que ya un siglo antes elaborara *Descartes*, la que *Leibniz* aceptó y examinó rigurosamente, y sobre la cual siempre se apoyaron los pensadores más profundos con una confianza perfecta. Conducirse en todo esto según sus principios era una empresa ante la cual usted tendría que temblar.

Yo. Empecé sin más la tarea, intentando buscar el hilo histórico, según mi costumbre. Y de esta época me viene mi estrecha familiaridad con los escritos de Spinoza. Había leído en Leibniz que el spinozismo era el *cartesianismo exagerado*. Conocía los *Principios de la filosofía cartesiana* de Spinoza, y recordaba los *Pensamientos metafísicos*, conectados con ellos, y que incluían un uso de la demostración de la existencia de Dios a partir de su concepto completamente diferente de la cartesiana. No tenía la *Opera posthuma*, pero compartí con un amigo la fortuna de encontrar, entre los escritos de Wolff, una traducción de la *Ética*, impresa junto a la refutación wolffiana. Entonces descubrí la prueba cartesiana en su luz más perfecta⁵⁹ y comprendía respecto de cuál Dios era efectiva y de cuál no.

188

59. En la primera edición, pp. 79-83, se halla un largo texto que no pasa a la edición definitiva de última mano de Jacobi. Dice así: «Y así encontré de una vez todo lo que buscaba. Mi alegría se rompió por la consideración de que la verdad, en lugar de salir al encuentro de los hombres, parecía rehuirles, y la mayor penetración a menudo se queda rezagada y a mucha distancia de ella. Pues qué puede ser más claro y más distinto, qué puede ser más evidente por sí mismo, que la verdad de las siguientes proposiciones.

»El ser no es ninguna propiedad, sino lo que soporta todas las propiedades. Las propiedades son *del ser*; sólo son en él, modificaciones, exteriorizaciones del mismo.

»Consignientemente: puesto que todas las cosas sólo pueden ser pensadas como propiedades de un ser real que subyace como fundamento, o del ser absoluto, es absurdo poner su posibilidad como lo primero, y hablar de esta posibilidad como si fuera algo absoluto, que pudiera existir por sí o por lo menos pudiera ser pensada; absurdo en grado supremo querer derivar lo real desde las propiedades, en lugar de derivar las propiedades desde lo real.

»El concepto de Dios está sintetizado a partir de las representaciones de las propiedades. Tiene que demostrarse que estas propiedades se encuentran en

Mis consideraciones sobre este tema las resumí en un ensayo en el que me esforcé por darle la máxima claridad y coherencia. Tan pronto lo tuve acabado, se lo enseñé a un hombre muy agudo, que había estudiado metafísica con

el *Ser*, si se quiere demostrar un Dios. Ahora bien, el concepto de Dios, según Spinoza, está formado de tal manera que el ser supremo no es otra cosa que lo real mismo, y su obra no son sino las propiedades de esto real: y entonces esto es completamente correcto según la demostración cartesiana, y el concepto de Dios es al mismo tiempo la demostración irrefutable de su existencia necesaria. Pero el concepto de Dios de los deístas sintetiza representaciones, según las cuales Dios no es tanto el ser supremo, sino un ser *externo* a todos los seres: luego entonces no se puede ni demostrar la verdad interna del concepto desde sí mismo, ni llevar a cabo su conexión con el ser necesario, si provisionalmente se quisiera invertir completamente la verdadera ordenación del asunto, para dejar surgir la materia desde su forma, lo real o el sujeto desde sus predicados, las cosas desde sus propiedades.

»Él. Todo esto me parece completamente claro. Pero no veo de la misma manera su observación de que la verdad, en lugar de salir al encuentro de los hombres, parece rehuirles. Según mi parecer, la verdad no sólo viene al encuentro de los hombres, sino que les presiona. Pero si el hombre, desconfiando de su enseñanza, se separa de ella, ésta no eleva la voz para forzar la atención. Pero tampoco enmudece y no abandona su plaza. Mira cómo da vueltas alrededor de ella el que se desvía en la huida, y así deviene su movimiento esférico, de tal forma que al final se encuentra en el mismo sitio en el que la abandonó. Si, por el contrario, el que se desvía en su huida no gira alrededor de ella, entonces la pierde para siempre. Con otras palabras. Cuesta a los hombres mucha dura fatiga y trabajo hasta que consiguen no confiar más en sus sentidos, en la conexión natural de sus representaciones en el entendimiento y los comunes razonamientos extraídos de ello. Una vez que se ha perforado la superficie donde todo es luminoso para llegar a lo oscuro, todo depende de la dirección ganada. Si la dirección es oblicua, pronto desaparecerá para él el último rayo de luz y se enterrará para siempre bajo la tierra en miles de vueltas. Pero si su dirección es perpendicular, y si no le flaquean las fuerzas, entonces encontrará el núcleo y aprenderá a comprender lo externo a partir de lo interno, el aparecer a partir de la esencia. Digo lo que presiento, no lo que yo mismo haya experimentado.

»Yo. Cómo le amo por este presentimiento, que también es el mío, como pronto oír.

»¡Apresurémonos!

»Puesto que yo estaba en paz con la demostración cartesiana, resumí mis consideraciones acerca de la misma en un pequeño ensayo, que todavía tiene que encontrarse entre mis manuscritos. Le mostré este ensayo a un amigo, que había estudiado con celo la metafísica de Wolff y Meyer, y que era hombre de agudo sentido». A partir de aquí, el texto es idéntico al de *Werke*, II, p. 188.

Wolff y Meyer⁶⁰ y, por tanto, juez enteramente competente. Imagínese mi disgusto: ni mi ensayo, ni todas las aclaraciones que añadí oralmente, pudieron separar a mi amigo de su creencia en la demostración cartesiana. Lo mismo me ocurrió con otro erudito, un discípulo de Daries,⁶¹ hombre muy instruido en filosofía y que vivía en una ciudad vecina. El fracaso de estos dos intentos se me quedó grabado de una manera molesta en el pensamiento y me hizo meditar sobre el medio de hacer este asunto aún más evidente. En este momento me llegó a los ojos la parte XVIII de las *Cartas de literatura* en la que se ofrecía el juicio sobre *El único fundamento posible de una prueba de la existencia de Dios*, de Kant. El tono voluntariamente *benévolo*, aunque poco laudatorio, con el que se hablaba aquí de este escrito, no me impidió prestar suma atención a dicha obra. Las tesis y pasajes extractados me decían lo suficiente.⁵⁹ Mi avidez por poseer el tratado era tan grande que lo pedí al mismo tiempo en dos lugares diferentes, para estar más seguro de obtenerlo.

189

190

No tuve que arrepentirme de mi impaciencia. Ya en la primera consideración, *Sobre la existencia en general*, me pareció descubrir al mismo hombre al que me sentía obligado en

Como se ve, el texto suprimido expone de una manera absolutamente precisa y perfectamente reconocible el texto de Kant de 1762, acerca de *El único fundamento posible de una prueba de la existencia de Dios*, con lo que vendría a demostrarse que el giro existencial de Jacobi, con el que se inaugura una nueva época de la filosofía, ya había sido dado por Kant, sólo que sin los componentes *existencialistas* que Jacobi pondrá de manifiesto. En cierto modo, esta tesis limita el alcance de la novedad de la filosofía de Jacobi, pero acentúa su modernidad, al ser una consecuencia de la revolución filosófica kantiana. Toda la estrategia del movimiento que inaugura Jacobi consistirá en asociar el destino de su filosofía con la de Kant. De esta síntesis surgirá la obra de Fries.

60. Georg Friedrich Meyer (1718-1777), alumno de Baumgarten, representante típico de la filosofía popular, profesor de filosofía en Halle desde 1746 hasta su muerte, fue uno de los mayores divulgadores de la filosofía wolffiana en Alemania. Su obra es inmensa y abarca todos los temas de la filosofía. Su *Metaphysik* fue editada entre los años 1755-1759.

61. Joachinn George Daries (1714-1791), conocido sobre todo como filósofo del derecho, representante de un anti-wolffismo más bien ecléctico. Fue profesor en Jena y en Frankfurt. Su obra más importante en metafísica es *Elementa metaphysices*, editado en 1743.

191 tal alto grado por su escrito premiado *Investigación sobre la evidencia de los principios de la teología natural y de la moral*. Mi alegría creció durante la lectura hasta las más altas palpitaciones. Y antes de que hubiera llegado a mi meta, el final de la Tercera Consideración, ya había debido descansar en diversas ocasiones, para ser capaz de nuevo de una atención más reposada.

Él. Me recuerda a Malebranche, que llegó a parecidas palpitaciones cuando se extasió leyendo el *Tratado sobre el hombre* de Descartes. Fontenelle hizo una bella observación al respecto: «La verdad invisible e inútil, dice, no está acostumbrada a encontrar tanto calor y sensibilidad entre los hombres; y los objetos más habituales de sus pasiones a menudo tienen que conformarse con menos».⁶⁰

192 Yo. Me honra demasiado con esta comparación.⁶² Por lo demás, en esta ocasión había demasiado interés personal

62. En la primera edición, en su p. 88, el texto es completamente diferente, por cuanto Jacobi se explaya en estos momentos de su formación filosófica, altamente dependientes de Kant. El texto continúa así: «Mi alegría estaba demasiado fuertemente apoyada por intereses personales. Pero puedo narrarle un ejemplo que es algo más honroso, en el que caí en un estado parecido leyendo un libro cuyo contenido contrastaba con tal fenómeno hasta lo más ridículo. Era una *Teoría de la razón*. La teoría de la razón de Reimarus.

»Él. ¿Y dicho estado lo produjo únicamente el libro?

»Yo. ¿Cómo me iba a poder llegar únicamente desde él? Obviamente tenía que existir una relación conmigo. Yo había leído y estudiado las mejores teorías de la razón, incluso había esbozado una, pero ninguna como la de Reimarus, ni siquiera la esbozada por mí, en relación con el curso de su desarrollo y de la determinación de un concepto por los otros dentro de este curso, concordaba con mi sentido y mi forma de pensar propia. **1

»Él. Esto quiere decir que usted se vio reflejado en un espejo que le embellecía.

»Yo. ¿O quizás me hacía sólo blanco, de tal manera que la figura que yo contemplaba *era la mía en un espejo*? Crea usted sus juicios si puede, y escuche ahora sólo mi respuesta a su cuestión sobre la causa y el efecto»

[Y en la nota **1, Jacobi comenta]: Desde hace un año he sido censurado de arrogante (véase, sobre modestia y arrogancia, el *Anti-Götze*, IV, p. 14) un par de veces y por un sabio modesto, que me recordaba los principios primeros de la lógica. Quiero responder a esta humanidad con otra, invocando aquí algunos de los párrafos de la introducción a la *Teoría de la razón* del excelente Reimarus, cuya repetida recomendación no puede ser sino muy útil.

por medio. Yo podría contar otros ejemplos que me son quizás más meritorios. Pero vayamos ahora a la contestación de su pregunta sobre *causa y efecto*.⁶³

De lo que le he dicho antes sobre mi método de filosofar, lo que quería poner delante de sus ojos con evidencia

§ 21: «La razón tiene límites en su uso, porque la experiencia enseña que no tenemos, de todas y cada una de las cosas, representaciones tan claras y distintas como se requeriría para conocer su concordancia y su contradicción. Todo aquello de lo que tenemos una claridad y distinción requerida para su comparación cae dentro de los límites de la razón y pertenece a su tribunal. Pero donde no tenemos la claridad y distinción necesaria para esta comparación, la cosa queda fuera de los límites de nuestra razón, no tenemos ningún concepto correcto de esto y no podemos juzgarlo».

§ 25: «Dado que el uso correcto de la razón se rige por los límites de la claridad y la distinción requeridas, el *abuso de la razón* consiste en una tal aplicación de la reglas de la concordancia y de la contradicción sobre cosas que se presentan más allá de los límites de la claridad y distinción exigibles.

»Por tanto, la razón se usará mal si algo con insuficiente claridad y distinción se tiene por necesario, contra la primera regla; por imposible, contra la segunda; por posible, contra la tercera; por cierto, contra la cuarta; por verosímil, contra la quinta. Ahora bien, como el uso correcto de la razón conduce a la verdad, entonces, el abuso de la razón es *la fuente de todo error*».

§ 26: «Nadie por sí solo puede pensar algo conscientemente sin y contra las reglas de la razón. Aquí y allí surgen todos los errores al pensar algo sin y contra las reglas de la razón: por ello, todos los errores tienen que surgir desde la ignorancia de nuestra carencia respecto de la claridad y distinción exigibles para el discernimiento, esto es, *desde la ignorancia de los límites de nuestra razón*.

»De una parte, tal ignorancia de sus límites racionales es consecuencia de los mismos límites de la razón, en la medida en que uno, por decirlo así, no incluye ninguna malicia por no ver que todavía se requería algo más para el discernimiento. De otra parte, una inclinación fuerte y una animadversión de la voluntad pone al entendimiento, mediante una prisa excesiva, en la ignorancia de su carencia para el debido discernimiento. Pues, cuando se está demasiado deseoso de saber, o si se quiere de antemano que algo sea verdadero o falso, entonces no se está inclinado a investigar si se posee también el suficiente conocimiento», Reimarus, *Teoría de la razón*, Hamburgo, 3.ª ed., 1766, pp. 16, 20, 21.

63. Es muy importante señalar que aquí comienza una tercera fase del diálogo que tiene como objeto central la discusión de la ideas de Leibniz acerca de la diferencia entre razón lógica y razón real, tal y como se dijo en el prólogo a la primera edición del *Diálogo*. Esta tercera parte, que es de hecho la más amplia, que tiene como objeto la teoría de la razón, se introdujo a partir del problema de la deducción del concepto de causa y efecto. De esta forma, Jacobi se propone el reto de ofrecer una alternativa a la razón kantiana.

era sólo que pudiera juzgar fácilmente que no hay nada peor que llegar rápidamente a la meta. Yo necesitaba semanas donde otros sólo necesitaban horas; meses donde ellos días, años donde ellos meses. Pero este proceso tan lento tenía la virtud de que llegaba más lejos en un tema concreto y me ahorraba el disgusto de extraviarme diez y hasta veinte veces en el camino de regreso, evitando así estar perdido en el error. Por el contrario, tenía el inconveniente de hacerme sufrir hasta la desesperación, al detenerme en los lugares más difíciles, hasta descubrir el rasgo decisivo del camino correcto.

193 Éste fue el caso cuando tenía que comprender la posibilidad del origen de una cosa efectiva en el tiempo, a partir de la posibilidad del desarrollo de una representación distinta desde una representación confusa, derivando el *principio de generación* a partir del *principio de composición*. Si había comprendido correctamente el principio de razón, tal y como se exponía en los libros, tenía que estar en condiciones de comprender también la conexión necesaria de causa y efecto en el tiempo, esto es, la fuente de la sucesión efectiva.

El principio de razón se puede explicar y demostrar fácilmente. No dice nada más que el principio aristotélico de que *es necesario que el todo sea antes que la parte*. Y esta relación no quiere decir a su vez ni más ni menos que *lo mismo es lo mismo*.

194 Las tres líneas que encierran un espacio son el fundamento, el *principio del ser* o *principio de composición* de los tres ángulos que se encuentran en un triángulo. Pero el triángulo no existe con anterioridad a los tres ángulos, sino que ambos existen al mismo tiempo en este instante indivisible. Y así sucede en general allí donde percibimos una conexión de fundamento y consecuencia. Sólo llegamos a ser conscientes de la diversidad en una representación. Pero como esto ocurre sucesivamente, y como pasa un cierto tiempo en ello, confundimos este devenir de un concepto con el devenir de las cosas mismas, y creemos poder explicar la sucesión real de las cosas justo como se puede

explicar la sucesión ideal de las determinaciones de nuestros conceptos: a partir de su conexión necesaria en una representación. No sé si me he explicado con suficiente claridad.

Él. Creo entenderlo.

Yo. Pues no tendría que *creerlo*. Νᾶγε, καὶ μῦνας ἀπειτέϊν!⁶⁴ Intentaré ser todavía más claro.⁶⁵

Imagínese un círculo y eleve esta representación a un concepto distinto. Si el concepto está exactamente determinado y no contiene nada extraesencial, entonces el todo que usted se representa tiene una unidad ideal y todas las partes, necesariamente conectadas unas con otras, surgen a partir de esta unidad. Cuando hablamos de una conexión necesaria de lo *sucesivo*, como si creyésemos representarnos así lo conectante mismo *en el tiempo*, no tenemos nunca *verdaderamente* en el pensamiento nada distinto de una relación igual que aquella representada con motivo del círculo; una relación en la que todas las partes están efectivamente reunidas en un todo y *existen en él simultáneamente*. La *sucesión*, el *devenir objetivo*, lo dejamos fuera como si se *comprendiera* por sí mismo, como si estuviera sensiblemente delante de los ojos; pero es precisamente esto, a saber, lo mediador del suceso, el fundamento del *suced*, lo *interno del tiempo*, en pocas palabras, el *principio de generación*, es justo esto lo que en el fondo debe ser explicado. ¿Me comprende usted ahora?

195

Él. Una vez que repita sus proposiciones fundamentales estará usted en situación de juzgar sobre ello.

A partir del concepto de un espacio encerrado en tres líneas se sigue el concepto de los tres ángulos existentes en él. Subjetivamente, o en el *concepto*, el triángulo es efectivamente anterior en el tiempo a los tres ángulos. Pero *objetivamente*, en la naturaleza, los tres ángulos y el triángulo son simultáneos. Así, causa y efecto son también conceptos in-

64. *Motto* muy usado por Jacobi. La traducción podría ser: 'Corre y persevera en el no creer'.

65. Hay un pequeña variante en la primera edición: en lugar de *werden* se pone *machen*. No cambia el sentido.

196 ternos, simultáneos, en tanto *conceptos racionales* en general. Pero este concepto racional está tomado a partir de la relación del predicado con el sujeto, de las partes con el todo, y no contiene nada de un producir u originar que fuese objetivo o externo al concepto.⁶²

Yo. Muy bien. Pero ¿no nos obliga esto a aceptar que en la naturaleza todo es simultáneo y que lo que llamamos sucesión es un mero fenómeno?

Él. Usted ha expuesto esta proposición paradójica ya en su primera Carta a Mendelssohn.⁶¹ Pero me parece que ni pertenece a Spinoza ni usted puede tomarla en serio.

197 Yo. Claro que no pertenece a Spinoza, y fue afirmada por mí sólo como una mera deducción. Hace ya quince años que la he defendido contra muchos filósofos y ninguno me ha podido mostrar una falta en mi razonamiento. Pero Mendelssohn fue el primero que encontró impecable mi conclusión y la hizo valer para él.

Él. Si no me equivoco, sólo censuró que usted escribiera «ilusión» en lugar de «fenómeno».

Yo. Sólo eso.⁶² Pero en el fondo nunca sé por qué se presenta un fenómeno que no contiene nada objetivo y que, a pesar de todo, se presenta como algo objetivo. ¿Por qué no llamar a ese fenómeno vacío una ilusión? El arquetipo objetivo del mismo es, en tanto objetivo, una *fantasmagoría* pro-
198 piamente dicha y no un *fenómeno*.

Él. Y yo no comprendo cómo el fenómeno objetivo de la sucesión debe ser sólo una forma y manera subjetiva de intuir lo diverso en lo infinito. Si usted corta la manzana que monda, veremos las pepitas, y si entierra en primavera una de estas pepitas, en pocos meses crecerá un vástago. Y ahora deseo saber cómo esta secuencia de fenómenos en lo real efectivo se puede comprender como una *forma y manera de intuir la diversidad en el infinito*.⁶⁶ La secuencia objetiva que percibo en

66. Aquí se propone la sucesión real y la generación como un ariete contra el subjetivismo de la sucesión en la filosofía kantiana. Jacobi no está en condiciones de entender la diferencia entre el tiempo subjetivo de la intuición y el tiempo real del entendimiento y de la objetividad, propia de la experiencia.

las cosas es algo enteramente diferente de lo sucesivo propio de la acción de percibir *en mí*. E incluso sin esta diferencia manifiesta: *¿qué hace entonces a la sucesión en el pensar algo más comprensible que lo sucesivo en otros fenómenos?*⁶⁷ Si todos los objetos fueran simultáneos, esto es, presentes a la vez para el ser pensante en relaciones inmutables, entonces constituirían siempre también sólo *una* relación inmutable.

199

Yo. Usted me sale al encuentro justo a mitad de camino. Por consiguiente, lo *sucesivo mismo* es lo incomprensible; y el principio de razón suficiente, lejos de explicarlo, podría llevarnos a negar la realidad de toda sucesión. Pues si con el *principio de generación* nos sucede lo mismo que con el *principio de composición*,⁶⁸ entonces, todo efecto tiene que pensarse como existiendo de forma objetiva simultáneamente con su causa. Si este efecto es a su vez causa, entonces su consecuencia inmediata tiene que ser en todo caso simultánea con ella y así al infinito. Por consiguiente, por esta vía no podemos llegar en absoluto a un concepto que nos explique el fenómeno de la sucesión, del tiempo o del fluir. Así pues, poner entre la causa A y el efecto B una cosa intermedia entre el ser y el no ser, significa, pienso yo, hacer del absurdo el *vehículo* del entendimiento.

Él. Usted aumenta mi confusión en lugar de ayudarme a salir de ella. Pues si el concepto de causa y efecto y la representación de lo sucesivo son dos cosas completamente diferentes, entonces aquel concepto no puede haberse desarrollado a partir de esta representación, ni esta representación se puede explicar a partir de aquel concepto. Pero de esta manera veo desaparecer completamente delante de mí

200

En todo caso, el argumento de Jacobi tiene sentido dentro de su interpretación fenomenalista de Kant.

67. En la primera edición (p. 100) se mantenía un texto que dice así: «¿Tenemos que explicar esto sucesivo en el pensar no desde los órganos, desde lo paulatino del movimiento al que ellos están sometidos: *consiguientemente desde algo externo a la capacidad de pensar?*».

68. Esto es: si el principio de generación no es real, sino meramente derivado del principio lógico de identidad, y no tiene nada que ver con la existencia efectiva, que sería únicamente su complemento intuitivo.

el concepto de causa y efecto como *principium fiendi*, o *principium generationis*, y no nos queda sino la admiración de cómo pueden haberse introducido estas palabras en el lenguaje.

Yo. En el lenguaje de los seres que sólo pudieron *intuir* y *juzgar*, en éste ¡no habrían aparecido nunca! Pero ¿somos nosotros tales seres? ¡Querido, nosotros podemos *también actuar!*⁶⁹

201 Si investigamos los significados originarios de las palabras, no pocas veces encontramos una luz con la que se pueden iluminar conceptos muy oscuros. El hombre corriente llevaba hablando ya mucho tiempo, antes de que los filósofos comenzasen a hablar, y mucho antes de que algunos filósofos comenzaran paulatinamente a invertir el uso del lenguaje y a regir las cosas por las palabras, como antes las palabras se regían por las cosas. En el caso presente podemos llegar brevemente, y sin perseguir meras palabras, a las características originarias del concepto mismo, pues de ellas existen noticias indudables. Sabemos de los antiguos, y de los actuales pueblos salvajes, que no tuvieron ni tienen ese mismo concepto de causa y efecto, tal y como antes o después se origina en los pueblos civilizados. Aquéllos ven por todos sitios al ser vivo y no conocen ninguna fuerza que no se determine a sí misma. Cualquier causa es para ellos una fuerza viva, libre y personal que se revela a sí misma; todo efecto acto [*That*]. Y sin la experiencia viva de una tal fuerza en nosotros, de la que somos continuamente conscientes, que aplicamos de muchas maneras voluntarias sin reducirla, y que incluso podemos hacer salir de nosotros, sin esta experiencia fundamental, no tendríamos la menor representación de causa y efecto.

202 *Él.* No ha olvidado usted lo que Hume dice de esta experiencia fundamental.

69. La acción aparece así como principio de conocimiento del devenir y de generación real. Pero entonces, con este movimiento, Jacobi produce el giro hacia la fenomenología de la vida, que, siguiendo una lejana inspiración leibniziana, desembocará en la filosofía de Fichte.

Yo. De la misma manera que tampoco he olvidado la prueba ofrecida en mis cartas a Mendelssohn y Hemsterhuis, de las que se desprende que la capacidad de pensar en general sería una capacidad meramente contemplativa, que en modo alguno puede ser una fuente de acciones externas.

Él. No es lo mismo lo que se lee en sus *Cartas* y lo que Hume dice. Permítame que nos centremos en Hume.

Yo. Bien. ¿Qué dice Hume?

Él. Lo fundamental consiste en esto: que conocemos sólo a partir de la experiencia, y por lo tanto *tras la acción*, de forma que a esta o aquella representación sigue este o aquel movimiento de nuestros miembros, o que ambas cosas están vinculadas entre sí. Aumentar o disminuir el movimiento de nuestro corazón por una acción de nuestra voluntad, o querer cambiar el color de la cara, no está en nuestra mano, ni querer dar al viento otra dirección o a una montaña otra forma. No estamos en condiciones de intentar aquí una tal aplicación de lo que llamamos nuestra fuerza de voluntad, porque no sabemos dónde debemos buscar tal fuerza y cómo habríamos de llevarla a cabo si la hubiésemos localizado. Pruebe usted a bailar como un Vestris,⁷⁰ a ver si puede. Pero donde la voluntad tiene el acto a mano, tampoco sabemos nunca cómo ha llegado a hacerlo, y siempre caemos en la más espesa oscuridad tras nuestra indagación paulatinamente desarrollada. Pues nadie dirá que, por ejemplo, mueve su mano o su pie voluntariamente de forma *inmediata*. La voluntad tendría que poner antes en movimiento los músculos, los nervios y una gran cantidad de partes sólidas y fluidas, mas todo esto lo realiza sin saber que lo hace.

Según estas consideraciones, que se pueden fácilmente aumentar y ampliar, ¿podemos acaso afirmar que somos conscientes de una fuerza que realiza los actos y obtener a partir de ella el conocimiento de una *causa*?⁶³

70. Célebre familia de bailarines de origen florentino que trabajó en la segunda mitad del siglo XVIII, obteniendo éxitos clamorosos en París.

Yo. Hume no tendría ninguna queja de usted: realmente y con pocas palabras, ha salido de su boca el más profundo meollo de su objeción. Pero esta objeción apenas roza mi afirmación. Como usted sabe, Hume mismo confesó, precisamente en este tratado, que nosotros tenemos la representación de fuerza únicamente a partir del sentimiento de nuestra propia fuerza y, en verdad, a partir del sentimiento de su uso para superar una resistencia.⁶⁴ El sentimiento de una fuerza, y la percepción de la consecuencia de su uso, nos ofrece ese concepto. Desde luego que él no considera todo esto como una experiencia completa de causa y efecto, porque no sentimos CÓMO esta fuerza produjo esta consecuencia. Sus dudas son, por lo general, en el espíritu del Idealismo Universal o idealismo de gemelos,⁷¹ al que él mismo
205 despejó el camino. De esta manera, puedo claramente dudar que, a causa de esto que me aparece como una fuerza en mí, abra mi mano, mueva mis pies, siga el hilo de nuestro presente diálogo y lo dirija desde mi perspectiva: porque no estoy en condiciones de comprender ni la naturaleza de lo que tengo por causa ni su conexión con la consecuencia; puedo dudar de este pensamiento tanto como de que percibo algo exterior a mí. Si usted es capaz de dejarse perturbar por la misma duda, no conozco ningún consejo para usted. Pero pienso que su *creencia* triunfará sobre dichas dudas de una manera tan fácil como la mía.

Observó usted antes que la doctrina de Spinoza sobre este punto es muy diferente de la escéptica doctrina de Hume y,

71. Aquí hay, naturalmente, una diferencia en la primera edición, ya que en 1787 todavía no había emergido la figura de Fichte, con su idealismo universal. El texto (p. 107) dice así: «Sus dudas son a la manera de los idealistas, y coinciden exactamente con éstos». Si se compara con el texto de la segunda edición, se obtiene una representación clara de los intereses filosóficos de Jacobi. Así, resulta claro que ahora Jacobi piensa más en Fichte que en Kant, que de hecho pasa a ser casi un aliado. Hume sería el que habría abierto el camino a Fichte. En relación con la expresión *Zwillings-Idealismus*, debe hacer referencia a la continua apelación de Fichte al par Yo/No-Yo, como si fueran gemelos. Esta posición resulta directamente derivada del spinozismo, en tanto que todo lo que sucede en el Yo, como pensamiento, es un reflejo de lo que sucede en el No-Yo como materia.

por lo demás, tenía perfecta razón en ello. Pues si, según Spinoza, las representaciones sólo *acompañan* a las acciones, ambas cosas se suceden una a la otra; ambas conectadas inseparablemente en uno y el mismo ser y conciencia indivisibles. La voluntad, en verdad, no es *previa* a la acción y a su causa efectiva; pero la acción tampoco es *previa* a la voluntad y su causa eficiente, sino que el mismo individuo quiere y actúa al mismo tiempo en el mismo instante indivisible. Quiere y actúa según la propiedad, y de una manera adecuada a las exigencias y relaciones de su naturaleza particular; todo lo cual se presenta a su conciencia de una manera más o menos oscura y evidente. En la medida en que el individuo puede ser determinado desde el exterior, puede determinarse sólo según las leyes de su propia naturaleza, y por consiguiente en esta medida se determina a sí mismo. Tiene que ser absolutamente algo por sí, porque de otra manera nunca sería algo por otro, ni podría aceptar esta o aquella determinación contingente; tendría que poder actuar él mismo, porque de otra manera sería imposible que cualquier efecto se produjera o continuara en virtud del mismo o que sólo apareciera en él.

206

Él. Se ha batido valientemente y tengo que pedir la paz. Es llamativo que nuestra conciencia presente *expresamente*, y en un momento *comprehensivo*, el *hacer* y el *padecer*, la *acción* y la *reacción*, lo que presupone un principio real espontáneo y determinado en sí. Así, el concepto de causa y efecto reposa ante todo sobre un hecho cuya validez no puede negarse, a no ser que se quiera caer en el vacío del idealismo. En todo esto, el concepto de causalidad no ha quedado demostrado todavía que pertenezca del todo al concepto de posibilidad de las cosas en general. Puesto que usted lo deriva de la experiencia, tiene que dejar caer su universalidad absoluta o su necesidad.

207

Yo. Dependerá de lo que usted entienda por absoluta necesidad de un concepto. Si para llamar a un concepto «concepto necesario» le resulta suficiente que su objeto esté dado en cualquier cosa particular, como un predicado absolutamente universal, de tal manera que la representa-

ción de ese predicado sea común a todos los seres finitos dotados de razón y que *cualquiera* tenga que suponerlo como fundamento de sus experiencias, entonces creo poder demostrarle que el concepto de causa y efecto es un concepto fundamental necesario y la ley de la conexión causal es una ley fundamental necesaria que domina en todo el ámbito natural.

208 Él. ¡Si usted pudiera...!

Yo. Usted mismo me servirá para la prueba.

Usted sabe que estábamos de acuerdo en que para nuestra conciencia humana (y debo, añadir, para la conciencia de cualquier ser finito) es necesario, además de las cosas que sienten, una cosa efectiva que sea sentida. *Tenemos que distinguirmos de algo*: por consiguiente, tenemos dos cosas efectivas externas entre sí, esto es, una dualidad.⁷²

Donde existan dos seres creados, externos entre sí y sometidos a esta relación recíproca en la que uno actúa sobre el otro, allí existe *un ser extenso*.

Con la conciencia del hombre y de cualquier naturaleza finita está puesto, por lo tanto, un ser extenso; y en verdad no sólo idealmente, sino efectivamente.⁷³

209 Consiguientemente, donde existan cosas externas entre sí que actúen la una en la otra, tiene que existir siempre efectivamente un ser extenso. De esta manera, la representación de un ser extenso *tiene que ser común a todas las naturalezas finitas sensibles y es una representación verdadera objetiva*.

¿Me concede usted estas cuatro proposiciones?

Él. Las concedo.⁷⁴

Yo. Sigamos.

Sentimos la diversidad de nuestro ser conectada en una unidad pura, a la cual llamamos nuestro Yo.

72. Aquí, en la primera edición (p. 111) se incorpora una nota que dice: «Véase nota de la p. 63». Dado que esta nota desapareció en la segunda edición, no tenía sentido mantener la presente frase.

73. Estas argumentaciones tienen ya un regusto pre-fichteano.

74. En la primera edición (p. 112) se era más explícito y se añadía: «y no con pequeña alegría».

Lo indivisible en un ser determina su individualidad o lo constituye como un todo efectivo; y todos aquellos seres cuya diversidad vemos conectada en una unidad inseparable, seres que sólo podemos distinguir según esta unidad (podemos aceptar ahora que el principio de su unidad tenga o no conciencia) los llamamos *individuos*: a esta clase pertenecen todas las naturalezas orgánicas. No podemos dividir ni analizar ningún árbol, ninguna planta como tal, esto es, *su ser orgánico, el principio de su diversidad y unidad particular*. 210

El arte humano no puede producir individuos o un *todo real* cualquiera; pues él sólo puede sintetizar de tal manera que *el todo surja de las partes y no las partes del todo*. La unidad que él produce es meramente ideal y no reside en la cosa producida, sino fuera de ella, en el fin y en el concepto del artista. El alma de tal cosa es el alma de otro ser.⁶⁵ En la extensión corporal verdaderamente general tenemos 211
algo análogo en cierta medida a la individualidad, en tanto 212
que el ser extenso *como tal* nunca puede ser dividido, sino que presenta delante de mis ojos en general la misma unidad que vincula inseparablemente una pluralidad.⁶³

Si los *individuos*, además de la acción inmanente por la que cada uno se mantiene en su ser, poseen la capacidad para actuar fuera de sí, entonces tienen que estar en contacto mediata o inmediatamente con otros seres, si debe realizarse el efecto.

Un ser absolutamente penetrable es un absurdo.

Un ser relativamente penetrable, en tanto que sea penetrable por otro ser, no puede ni tocarlo ni ser tocado por él.

La consecuencia inmediata de la impenetrabilidad, en caso de contacto, la llamamos resistencia.

Donde hay contacto, hay impenetrabilidad por ambos lados y, por tanto, resistencia, acción y reacción. 213

La resistencia en el espacio, la *acción y la reacción*, es la fuente de lo *sucesivo* y del *tiempo*, que es la *representación de lo sucesivo*.

Donde existen, por tanto, seres singulares *que se revelan a sí mismos* y que están en comunidad unos con otros, aquí

tienen que existir expresamente también los conceptos de extensión, de causa y efecto, y de sucesión. Estos conceptos son, por tanto, *conceptos necesarios* en todo ser pensante finito, que es lo que había que demostrar. Si mi deducción no es exacta para usted, déjeme escuchar sus razones.

214 *Él.* No encuentro nada que reprochar a su deducción. Pues allí donde están en relación muchas cosas singulares, aquí tienen que existir acción, reacción, aquí tiene que haber sucesión de las determinaciones, o no habría varias cosas singulares, sino sólo una única cosa; y a su vez donde sólo existiera una cosa particular, no habría ninguna acción ni reacción, y ninguna sucesión de determinaciones.

Yo. Correcto. Hemos deducido como tales los conceptos de realidad, de sustancia o *individualidad*, de extensión corporal, de sucesión, de causa y efecto, los cuales tienen que ser comunes a todos los seres finitos que se autorrevelan, y también tienen su objeto independiente del concepto en *las cosas en sí y*, por consiguiente, una referencia verdadera y *objetiva*.⁷⁵

Pero tales conceptos, que tienen que darse perfectamente en *toda experiencia*, y por eso *como lo primero* de ella, de tal manera que sin su objetividad no sería posible ningún objeto de un concepto, y sin su concepto no sería posible ningún conocimiento en general, tales conceptos hay que llamarlos conceptos necesarios y absolutamente universales; y los juicios y razonamientos que se originan desde ellos, *conocimientos a priori*.

215 De ahí que, *para que estos conceptos y juicios fundamentales sean independientes de la experiencia*, no necesitamos convertirlos en *meros prejuicios del entendimiento*, como prejuicios de los que tendríamos que ser *curados* en tanto que conocemos que no refieren a nada que corresponda a objetos *en sí y que*, por ende, no tienen ninguna

75. Aquí Jacobi cree haber contestado a Kant y haber establecido una deducción de categorías. Éstas serían conceptos necesarios y universales a todo ser finito, bajo la condición de que haya pluralidad de cosas individuales. Es así que la intuición sensible nos da cuenta de la pluralidad de cosas individuales, luego necesariamente existen los conceptos universales que garantizan la posibilidad de esta pluralidad.

significación objetiva *verdadera*. No necesitamos hacer esto porque los conceptos y juicios fundamentales no pierden nada de su universalidad ni de su necesidad, si se toman de lo que tiene que ser común y subyacer como fundamento a todas las experiencias; por el contrario, ganan el más alto grado de universalidad incondicionada, si pueden ser derivados desde la esencia y la comunidad de las *cosas singulares en general*. Como meros *prejuicios del entendimiento humano* sólo valen para los hombres y su sensibilidad propia y, en verdad, bajo condiciones que a mi juicio los privaría de todo valor.*4

Él. Estoy de acuerdo con usted desde el fondo más profundo de mi alma. Si nuestros sentidos no nos enseñan nada de las propiedades de las cosas, nada de sus relaciones y referencias contrapuestas y, ni siquiera, que existan realmente externas a nosotros, y si nuestro entendimiento se refiere a una sensibilidad *objetivamente vacía de cosas*, que no presenta nada en absoluto de las cosas mismas, sino que produce intuiciones completamente subjetivas, según reglas 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 no hay nada *en sentido estricto*. Y yo, mi todo, soy al fin y al cabo una *vacía fantasmagoría* de algo, la forma de una forma, tan fantasmal como los otros fenómenos a los que llamo cosas, como la naturaleza entera, su orden y sus leyes. ¡Y que tal sistema tenga que ser cantado con voz vibrante y a pleno coro como si fuera la salvación largamente esperada que debía venir al mundo! Un sistema que extirpa de raíz toda pretensión acerca del conocimiento de la verdad y que sólo deja, como objetos más importantes, una creencia vacía de conocimiento y completamente *ciega*, como no se había exigido antes al hombre. La gloria de poner fin de esta manera a todo escepticismo es como la gloria de la muerte en relación con los males vinculados a la vida.

Yo. ¡No lo ponga usted tan mal! El sistema del que se enoja, si se enseña como usted lo ha captado, difícilmente encontrará muchos adeptos.

216

217

218

Él. ¿Puede decir que lo he comprendido incorrectamente? Yo debo mi concepto del mismo en gran medida a sus enseñanzas.

Yo. Bien. Precisamente por eso, porque creo haber comprendido correctamente el idealismo trascendental, debe considerar con calma su despliegue y alegrarse sinceramente con todo lo bueno que la *Crítica de la razón pura* tiene que inaugurar necesariamente.

Él. La *Crítica* de una cosa que no existe.

Yo. ¡Aquellas cosas son las que más necesitan de crítica! Creo lo siguiente: no puede surgir en el alma humana un pensamiento completamente infundado y el lenguaje no puede inventar tampoco ninguna palabra para él.⁷⁶ Toda palabra se refiere a un concepto; todo concepto, originariamente, a una percepción del sentido externo o interno. Los conceptos más puros, o como Hamann los ha llamado en algún sitio, las *doncellas* de la especulación, no están exentos del mismo. Seguramente tendrán un padre, ya que tienen una madre, y han llegado a la existencia de una forma precisamente tan natural como los conceptos de las cosas singulares.⁷⁷ También sus denominaciones fueron *nomina propria* antes de que llegaran a ser *nomina appellativa*.

Él. ¿Estará usted en condiciones de presentarme efectivamente la razón *pura* —quiero decir, en el *hombre*?⁷⁸

Yo. Ya que usted mismo es un ser racional, ¿por qué no? Siga usted mis indicaciones.⁷⁹ Vacíe su conciencia pura de todo contenido material. No le está permitido mantener en ella nada de lo que procede de la experiencia, de lo pertene-

76. La primera edición (p. 123) construye este pasaje de forma diferente: «¡Aquellas cosas son las que más necesitan de crítica! Pues el lenguaje no tendría ninguna palabra para algo que no fuera absolutamente nada».

77. Aquí la primera edición (p. 123) es más sencilla y añade meramente «y sus nombres propios».

78. El siguiente párrafo también es diferente en la primera edición (p. 124). Dice así: «¿Estará usted en condiciones de poner efectivamente la razón pura que nosotros tenemos, y la que yo con tanto motivo deseaba tener justo delante de mí?».

79. En la primera edición (p. 124) se expone de otra manera todo este punto, con una terminología muy importante para la evolución del idealismo.

ciente exclusivamente a ella; vuélvase de espaldas a todo lo que constituye la sensibilidad; sepárese completamente de ella, para que pueda iniciarse el momento de la investigación.

Él. Todo eso está hecho. Y ahora ¿qué?⁸⁰

Yo. ¿Y lo pregunta usted? Si ha eliminado efectivamente todo el contenido material de su conciencia, es imposible que no se le revele en este mismo momento una fuerza existente en sí, que se produce sólo desde sí misma, que no se le revele incontrovertiblemente la *razón pura*.⁸¹

Él. ¡Naturalmente! Pero ¿no se debería poder demostrar esta razón pura necesariamente existente allí donde sólo hay espontaneidad con conciencia? Así, en las creaturas que llamamos animales, vive esta razón, sólo que en otro cuerpo, y recibiendo direcciones, aplicaciones y formas diferentes, según las características diferentes de ese cuerpo del medio de mantenimiento que necesita: en mi perrito de una manera completamente diferente de sus peces de agua dulce.⁸²

Yo. Puedo concedérselo y no perdería nada con ello.⁸³ Recuerde usted el pasaje de Leibniz que expliqué en mi úl-

220

221

Se dice: «Ya que usted mismo es un ser racional, ¿por qué no? Vacíe usted su conciencia de todos sus hechos, de todo lo efectivamente objetivo, y entonces sólo le restará su razón pura, y sin testigos para poder preguntarle a ella por todos sus misterios». Naturalmente, Jacobi es aquí irónico. Pero el pasaje es muy importante porque aquí se describe el camino que seguirá Fichte. De hecho, la expresión es ya enteramente fichteana, y en alemán reza así: «Leeren Sie nur Ihr Bewußtsein von aller Tatsache». Como resulta evidente, Fichte variará sobre este tema.

80. Este párrafo no está en la primera edición. La intervención de Él tampoco es la misma en la primera edición. Dice así: «Esto también puede usted indicárselo a mi perro. No carece de conciencia sintetizadora, y por tanto tampoco carece de esta capacidad originaria. Y por lo que concierne a la mera diferencia de uso, según la medida de la máquina orgánica, no puede entrar en consideración aquí, puesto que hablamos de *razón pura*. Por tanto, habita en mi perro la misma razón pura que habita en mí».

81. Este párrafo tampoco está en la primera edición.

82. Este párrafo tampoco está en la primera edición.

83. Esta entrada está ligeramente alterada: «Esto no se sigue en absoluto. Pero puedo concedérselo y no perderíamos nada con ello». Por lo demás, a pie de página se abría una nota que desaparece en la segunda edición, aun-

- 222 timo escrito a Mendelssohn; lea usted mismo el análisis de
 Sulzer del concepto de razón, o, mejor aún, diríjase usted
 a sí mismo e investigue cada vez con mayor profundidad
 lo que quiere decir razón.⁸⁴ Encontrará usted que o bien el
 principio de razón se confunde con el principio de la vida,
 o tiene que hacer de la razón un mero accidente de una
 cierta organización. Por lo que a mí respecta, el principio
 de la razón es lo mismo que el principio de la vida y no
 creo en ninguna sinrazón *absoluta o interna*.⁶⁶ Adscribi-
- 223 mos a un hombre un grado más elevado de razón que a
- 224 otro en la medida en que manifiesta un mayor grado de
 capacidad de representar. Pero esta capacidad sólo se ma-

que en su lugar se introduce otra con el signo +5. La nota de la primera edición dice así: «Sobre un punto tan importante como éste no deseo ser malentendido ni siquiera un instante y, por eso, recuerdo de pasada lo que se desarrollará con suficiente claridad en la continuación del diálogo, a saber, que la razón pura absoluta presupone una personalidad pura absoluta, que sólo puede corresponder a Dios y no a ninguna creatura. Pero una razón pura que no fuera una razón pura *absoluta* es un mero invento o una mera abstracción. No podemos encontrar aquí grados de proximidad porque la contraposición es absoluta y contraria, como la de finito e infinito, de compuesto y simple, de creatura y creador. Los seres creados son todos seres compuestos, y mutuamente dependientes de otros en su existencia.

»“De Deo res secus habet”, dice nuestro Leibniz “qui sufficiens sibi, causa est materiae, & aliorum omnium: itaque non est anima mundi [como nuestro Yo del cuerpo orgánico]; se autor. Naturale vero est creaturis materiam haberes, neque aliter possibles sunt, nisi Deus per miraculum suppleat materiae munus [...] Esti ergo deus per potentiam possit substantiam privare materia secunda, non tamen potest eam privare materia prima, nam faceret inde totum purum, qualis ipse est solus”, *Opera*, 11, 1, pp. 275-276. Véase asimismo p. 44.

»Esto concuerda también en cierta manera con Kant, quien parte de la necesaria relación del pensar con la intuición. Su forma *a priori* de la intuición tiene una extraordinaria semejanza con la *materia prima passiva* de Leibniz, igual que su forma *a priori* del pensar, o su espontaneidad del concepto, la tiene con la *materia prima activa* del mismo Leibniz. Las sensaciones mismas, o los fenómenos efectivos, son la *materia secunda*. Sobre este punto son excelentes las cartas de Leibniz a De Boss, *Opera*, 11, 1, pp. 265-232.

84. Éste será el método que proponga Fichte, al comienzo de sus varias doctrinas de la ciencia, como el apropiado para la filosofía especulativa.

nifiesta reaccionando, y corresponde exactamente a la capacidad de recibir impresiones más o menos perfectas de los objetos; la espontaneidad en el hombre es como su receptividad. Refiero a usted una vez más, para lo referente a este punto, al análisis de Sulzer sobre el concepto de razón.

225

Él. Conozco este tratado y recuerdo, entre otras cosas, que Sulzer hacía depender el alcance de la razón del alcance del gusto y encontraba su fundamento verdadero en la atención causada por la claridad de las representaciones. Ahora bien, esta claridad de las representaciones, que es *causa* de la atención, necesariamente tiene que tener como *su* causa la perfección de las impresiones, por lo que resulta de todo ello que la razón, como lo característico y diferenciador del hombre respecto de los animales, consiste sólo en el carácter de su peculiar sensibilidad.

Yo. Esto es lo que afirma Sulzer con palabras claras. Y, desde Aristóteles, ¿dónde está la filosofía de cuyos principios no se derivara esto mismo, que no expusiese como doctrina esta idea de una u otra manera y que no formase sus hipótesis favoritas a partir de ella? Sólo que la mayoría de nosotros, después, dejamos que esta razón derivada de la sensibilidad surja como si fuera un joven maravilloso, completamente armado con fuerzas y dones, para elevarse lejos, más allá de la esfera de nuestras sensaciones. ¿O quizás blasfemo contra lo que usted adora?

226

Él. Puede estar tranquilo sobre esto. Tendría que haber observado que cuando quiero referirme a lo más elevado de un hombre, hablo de su *sentido*. *Nunca se tiene más entendimiento que sentido*.

Yo. El uso común del lenguaje, que habitualmente es más penetrante que la filosofía cuando ella quiere tomarlo por loco, enseña precisamente lo mismo; por lo menos en el lenguaje alemán, del cual Leibniz decía: *ignorat inepta*. Las características más notables, tanto del entendimiento como de la estupidez, están tomadas del sentido. La insensatez, como carencia absoluta de entendimiento, se opone al sentido. De aquí procede la estupidez, la estulticia, la su-

227

perfidia y sus opuestos: la agudeza y la profundidad.⁸⁵

Él. Usted olvida la *demencia*, una palabra cuyo significado me resulta en este momento completamente extraordinario. Llamamos demente a un hombre si tiene sus imágenes por sensaciones o por cosas efectivas. Le negamos con ello la razón, porque a sus representaciones, que tiene por cosas, les falta la *cosa* o la *verdad sensible*, dado que *considera* como real lo que no es efectivamente tal. Por eso tendría que examinarse todo el conocimiento racional de los seres creados sobre la base de su conocimiento sensible; aquéllos tendrían que obtener su *validez* a partir de éstos.

Yo. Me parece que quien duda de todo esto sólo tiene que pensar en sus sueños. En cuanto que soñamos, nos encontramos en una clase de demencia. Aquí nos abandona el principio de todo conocimiento, de todo sentimiento de verdad, de toda correcta conexión, *la percepción de lo real efectivo*, y en el momento en que estas cosas nos abandonan, o dejan de ser predominantes, entonces podemos asociar las cosas (esto es, las representaciones que tenemos por cosas, como sucede en los sueños) de la manera más frenética, pues sólo asociamos objetivamente las cosas según las determinaciones objetivas del orden en el que se nos manifiestan. Por el contrario, el orden objetivo, en tanto que nos aparece en sueños, se sigue fundamentalmente según meras determinaciones *subjetivas*. Pero nosotros, en general, tenemos por efectivamente real lo que se nos manifiesta como objetivo, o *creemos lo que vemos y no podemos hacer otra cosa*. Por eso tenemos que creer las cosas más extrañas en sueños, pues en ellos la existencia efectiva no excluye la *existencia simultánea* de lo meramente representado. La razón siempre se acomoda a los fenómenos; se adapta a las

85. En alemán se produce ahora una serie de cualidades negativas y positivas todas las cuales integran la palabra *Sinn* ('sentido', como capacidad madura de racionalidad en el hombre). Así, por ejemplo, *Schwachsinn*, *Stumpfsinn*, *Leichtsinn*, *Scharfsinn*, *Tiefsinn*. 'Demencia', que aparece inmediatamente, es también una palabra de esta serie: *Wahnsinn*. Desgraciadamente, en castellano no es posible mantener el juego de palabras.

apariencias tanto como a la verdad: sueña con el alma y vela con el cuerpo.

Él. Pero ¿de dónde procede entonces la certeza de que vemos, de que no soñamos? ¿Cómo se puede distinguir con fiabilidad entre la vigilia del sueño y el sueño de la vigilia?

229

Yo. No se puede distinguir la vigilia desde el sueño, pero sí a la inversa, el sueño desde la vigilia.

Él. ¿Qué quiere usted decir con este juego de palabras?

Yo. Usted recordará que para cualquier distinción se requieren por lo menos dos cosas.

Él. Quiere decir que en la situación de vigilia tenemos una clara representación de esta situación y consiguientemente de una situación de sueño; pero que por el contrario en los sueños tenemos... No, esto no es así.

Yo. ¿No es verdad que usted ignora en sueños si está teniendo una representación propia de la vigilia o una propia de un sueño?

Él. Así es.⁸⁶ Nosotros creemos velar cuando soñamos. Por consiguiente, en el sueño tenemos una representación de la vigilia. A menudo nos preguntamos en sueños si soñamos o no, por lo que también tenemos en sueños una representación del sueño. Pero la representación de la vigilia en los sueños es una falsa representación y la del sueño en el sueño no merece ciertamente un nombre mejor. Sáqueme de este lío, si es que puede.

230

Yo. Es mala cosa desliar un embrollo. Déjeme buscar el principio del hilo. Recuerda que hace un momento me confesó no poder olvidar algo en toda su vida.

Él. Muy bien.

Yo. Lo que usted creía no poder olvidar, ni someter nunca más a duda, era que el conocimiento de lo real externo a nosotros se da precisamente por la presentación de lo real efectivo mismo, de tal manera que ningún otro *medio de conocimiento* entra en juego. Más aún, que todas las meras *representaciones* de objetos externos a nosotros únicamente

86. En la primera edición se comienza de otra forma: «Usted ha acertado». Luego, en lugar de *fragen*, 'preguntamos', dice *untersuchen*, 'investigamos'.

- 231 son copias de las cosas efectivas⁸⁷ inmediatamente percibidas y siempre pueden ser reconducidas a ellas como a su fuente. ¿No era esto lo que usted aseguraba haber comprendido perfectamente?

Él. Y de nuevo lo aseguro.

Yo. Por consiguiente, una vez más: todas las representaciones de objetos externos a nosotros son copias de las cosas efectivas inmediatamente⁸⁸ percibidas por nosotros, o son sintetizadas a partir de componentes de las mismas. En pocas palabras: las representaciones son *meramente entes que reproducen las cosas efectivas*, y no pueden existir de ninguna manera sin éstas.

Él. Seguramente.

Yo. Pero pienso que también estamos de acuerdo en esto: que dichos entes copiados de los seres efectivos sólo pueden distinguirse por comparación con los seres efectivos mismos.

Él. Correcto.

- 232 Yo. De ahí que tenga que haber en la percepción de lo real efectivo algo que falte en las meras representaciones, pues de otra manera no podrían distinguirse entre sí. Ahora bien, esta distinción concierne precisamente a lo *real efectivo* y a nada más. Por consiguiente, *lo real efectivo mismo, la objetividad, no puede presentarse nunca en la mera representación.*

Él. ¿Cómo? ¿Las representaciones son meramente copias de las cosas efectivas, están compuestas de partes de las mismas, y no deben poder presentar nunca lo real efectivo?

Yo. Digo que las representaciones nunca pueden presentar lo real efectivo *como tal*. Sólo contienen las propiedades de las cosas efectivas, no lo *real efectivo mismo*. Lo real efectivo no puede ser presentado fuera de la percepción inmediata del mismo, como la *conciencia no puede serlo fue-*

87. En la primera edición (p. 138) se introduce una cláusula muy subrayada justo aquí: *in so fern*. La traducción queda: 'de las cosas efectivas *en tanto que* inmediatamente percibidas'.

88. En la primera edición (p. 138) se incluía una nota: «Ruego que no se olvide aquí lo que se entendió por "inmediatamente". Véanse pp. 56-65 de este escrito» que corresponden a las pp. 171-176 de la segunda edición.

ra de la conciencia, ni la vida fuera de la vida, la verdad fuera de la verdad. Percepción de lo real efectivo y sentimiento de verdad, conciencia y vida, son una y la misma cosa. El dormir es hermano de la muerte y el sueño sólo una sombra de la vida. Quien nunca haya despertado nunca podrá soñar y *es imposible que exista un sueño originario, una ilusión originaria.* Esta verdad me parece de la mayor importancia. Por eso antes le insistí tanto acerca de que tuviera muy en cuenta el fundamento de su conocimiento, que es el principio del conocimiento de la certeza misma y de su única fuente.

233

Él. Realmente ahora siento por primera vez que tenía usted sus motivos para invitarme expresamente a tener en cuenta todo esto, y experimento lo duro que es despertarse de un largo y profundo sueño. Dentro del mismo sueño incluso se sueña ese despertar, y por eso cuesta mucho más esfuerzo volver a reflexionar de nuevo y más perfectamente.

Yo. Por esto, amigo mío, los magnetizadores⁶⁷ de la filosofía elogian sus prácticas y el sueño adivinatorio excitado por ellas; pero nosotros preferimos frotarnos los ojos ante cualquier sueño, y en lugar de construir una cadena para sujetarlos, queremos dejarlos tan libres como podamos; antes preferimos mejorar la vigilia que los sueños y no nos dejaremos desorganizar a ningún precio. Quien deja de percibir las cosas mismas, en vez de sus representaciones y de las representaciones de sus representaciones, comienza a soñar. Las conexiones de estas representaciones, los conceptos que se forman de ellas, siempre devendrán entonces subjetivos y, en la misma proporción, carentes de contenido objetivo. Es una gran ventaja de nuestra naturaleza que seamos capaces de obtener de las cosas mismas tales impresiones que nos presentan su diversidad distintamente y recibir así la palabra más interna, *el concepto*, al que otorgamos una existencia externa mediante un sonido de nuestra boca, insufándole un alma fugitiva. Pero estas palabras producidas desde semillas finitas no son como las palabras pronunciadas por *el que existe*, ni su vida es como la vida del espíritu que crea el ser a partir de la nada. Si dejamos fuera de consideración

234

235

esta diferencia infinita, en ese mismo momento perdemos la fuente de toda verdad, perdemos a Dios, a la naturaleza y a nosotros mismos.

¡Y es tan fácil pasarla por alto! Pues nuestros conceptos, nacidos de la naturaleza, se forman, originan y ordenan según la mayor o menor determinación subjetiva de la atención. Después, de la elevada capacidad de abstraer y de poner signos arbitrarios en el lugar de las cosas y de sus relaciones, surge una claridad tan cegadora que oscurece las *cosas mismas* hasta el punto de finalmente dejar de verlas. Nada puede ser más parecido a un sueño que la situación en la que entonces se encuentra el hombre. Pues tampoco en los sueños carecemos de toda sensación de lo real efectivo. Pero las representaciones más vivas prevalecen sobre estas débiles impresiones y la verdad queda embrollada entre la ilusión.

236

Él. Yo desearía que esta comparación fuera expuesta por alguna brillante cabeza tal y como es debido. Tampoco hay que olvidar una distinción entre el sueño común y el sueño filosófico, a saber: que si del sueño común finalmente acaba uno por despertarse, en el sueño filosófico, por el contrario, siempre se cae más profundamente, hasta alcanzar su perfección en el más maravilloso sonambulismo.

Yo. ¡Muy bien! Imagínese un sonámbulo que hubiera trepado al punto más alto de una torre y ahora soñara no que él estaba sobre esta torre y sostenido por ella, sino que la torre colgaba de él, la tierra de la torre y que él lo mantenía todo en el aire. ¡Oh Leibniz, Leibniz!⁸⁹

Él. ¿Cuál es el motivo de esta repentina exclamación? Porque no puede ser una *invocación*.

237

Yo. ¿Por qué no había de poder ser una invocación? Apenas podría nombrarle un pensador que haya velado más claramente que nuestro Leibniz.

89. Aquí comienza la parte dedicada a Leibniz, la tercera y última de este diálogo, dedicada a la teoría de la razón, según vimos en el Prefacio a la primera edición de la obra. Como se ve, la transición, y la técnica literaria en general, no es ni original ni refinada.

Él. ¿Y tampoco ninguno que haya *soñado* más profundamente? Porque si usted niega esto del inventor de la armonía preestablecida y de las mónadas, no sé verdaderamente qué debo pensar de su elogio de la vigilia.

Yo. La armonía preestablecida reposa sobre un fundamento que a mí me parece muy firme y sobre el que yo edifico junto con Leibniz. También tengo en igual consideración las mónadas o las *formas sustanciales* junto con las ideas innatas.

Pero ¿qué mira usted tan perplejo?

Él. No puedo creer que usted quiera mofarse de mí; es como si mantuviera la seriedad hablando del negro y del blanco como si de un mismo color se tratara. Primero, usted deriva las propiedades de la razón desde la propiedad de la sensibilidad y determina la posible perfección del conocimiento por la perfección del organismo; y ahora niega usted, junto con Leibniz, todo influjo físico del cuerpo sobre el alma y deja que todas estas representaciones broten desde sí mismas.

238

Yo. Si usted hubiera estudiado la filosofía de Leibniz en Leibniz mismo, no me acusaría usted de ninguna contradicción. Este gran hombre enseña expresamente, y no se cansa de repetir, que todos los espíritus creados tienen que estar reunidos con un cuerpo orgánico. Recuerdo muy claramente, entre otros, un pasaje de los *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano* donde se dice: «Los sentidos dan la materia para la reflexión y nosotros no pensaríamos nunca nuestro pensar mismo si no pensáramos en algo distinto, a saber, en las particularidades que la sensibilidad nos ofrece. Y estoy convencido de que las almas creadas y los espíritus sensibles no pueden prescindir de herramientas y representaciones sensibles, como pueden usar su entendimiento sin la ayuda de signos arbitrarios». Precisamente el mismo Leibniz dice en la *Teodicea* (124): «¿En qué debería pensar un ser racional si no hubiera movimiento, ni materia, ni sentidos? Si tal ser tuviera sólo representaciones distintas (esto es, si lo conociera todo de una manera inmediata y perfecta), entonces sería Dios y su penetración no tendría límites.

239

Pero tan pronto como existe una mezcla de representaciones confusas, existen sentidos y materia. Por eso, según mi filosofía, no hay ninguna creatura racional sin un cuerpo organizado, ningún espíritu creado que esté separado de toda materia». Estas afirmaciones puede encontrarlas usted repetidas en Leibniz, ya que se conectan de la manera más exacta con todos sus principios.⁶⁸

240 *Él.* Pero precisamente el mismo Leibniz dice con claridad que se le entendería de una manera completamente injusta si se creyera que él atribuye a toda alma una porción particular de materia, una cierta masa que propiamente le pertenecería y que estaría puesta a su servicio. Dice expresamente que aunque no hubiera alma alguna, los cuerpos seguirían actuando igual que lo hacen en el presente; y a la inversa, que si no hubiera ningún cuerpo, las almas actuarían entonces como lo hacen ahora (esto es, produciendo las determinaciones y representaciones de la voluntad).⁶⁹

Yo. Usted vincula dos proposiciones que no van juntas. Por lo que concierne a la primera, a través de ella debe precisarse mejor que cualquier sustancia es al mismo tiempo *sentido y objeto* para cualquier otra sustancia y que no hay ninguna materia particular para los órganos de la intuición. Cualquier forma particular se determina por la forma del todo, y lo que llamamos sentido no es nada distinto de la manera en que una sustancia se relaciona con otra en el gran todo.⁷⁰ Alma, sentido y objeto, por un lado; deseo, disfrute y el medio del disfrute, por el otro, están inseparablemente reunidos en todo punto de la creación. Por eso, según Leibniz, la entelequia unida a un cuerpo constituye un *unum per se* y no un simple *unum per accidens*.⁷¹ Si una parte cualquiera de la materia no perteneciera a ningún sistema orgánico, entonces, una parte del universo estaría sin relación con las demás. Por consiguiente, cualquier parte de la materia, incluida la más pequeña, es un *miembro asociado* y la materia no sólo es divisible al infinito, sino que efectivamente se divide al infinito.⁷²

242 Tanto según Spinoza como según Leibniz, toda alma representa ante todo, esto es, inmediatamente, a su propio

cuerpo, y al mundo no de otra manera que como adecuado a las propiedades y organización de este cuerpo.⁹⁰ «Las mónadas —dice Leibniz— no son limitadas en el objeto, sino en el modo del conocimiento del objeto. Todas las cosas confusas tienden al infinito, y se limitan y distinguen por el grado de la distinción en las percepciones.»⁷³

Creía poder pasar ahora a su segunda proposición.

243

Él. Así lo esperaba yo también.

Yo. Y me alegro de que sea así. Anteriormente hemos concluido algo que han defendido todos los sistemas, a excepción de los idealistas: que en la medida en que un individuo pueda ser determinado, incluso desde el exterior, sólo podría determinarse según las leyes de su propia naturaleza y, consiguientemente y por tanto, en esta medida debe *determinarse a sí mismo*. Unánimemente afirmamos que tal individuo tendría que ser algo en sí y por sí mismo, pues de otra manera nunca llegaría a ser para otro, ni podría adquirir esta o aquella propiedad contingente; tendría que poder actuar en y por sí mismo, porque de otra manera sería imposible que a través del mismo tuviera lugar, se mantuviera o sólo apareciera un efecto.

244

Ahora dígame: ¿quiere usted mantener esta opinión, sí o no?

Él. La mantengo.

Yo. Entonces, ¿usted no tendría reparo en acordar conmigo, y probablemente me concedería también, que los objetos que percibimos fuera de nosotros no pueden producir los nuestras *representaciones mismas*, esto es, la acción interna del sentir, del representar y del pensar; sino que *exclusivamente* nuestra alma *misma como tal*, o la capacidad de pensar en nosotros, puede producir toda representación y todo concepto.

245

Él. Lo concedo sin reparos. El objeto externo como tal

90. En la primera edición (p. 154) se propone un texto diferente: «La constitución de un organismo particular determina la constitución de un alma particular, pues toda alma representa ante todo su cuerpo, *el cual está expresado en ella*, y el mundo no de otra manera que según la medida de este cuerpo».

no puede producir una determinación *del pensar*, como no puede producir el pensar mismo o la naturaleza pensante. Preguntarse, como Spinoza, si el alma es una tabla muerta que sólo sería decorada por las cosas, o como Leibniz, si tiene ventanas u otras aberturas por las cuales penetren las cosas, apenas si expresa de hecho el absurdo de la opinión opuesta.

Yo. Ahora continuemos. El ser pensante *como tal* no tiene ninguna propiedad en común con el ser corporal *como tal*, por consiguiente, es imposible...⁹¹

Él. Que ellos puedan compenetrarse, que puedan intercambiarse determinaciones contrapuestas, darlas o recibirlas uno del otro. ¿Es eso lo que quiere usted decir? Por tanto...

Yo. No comprendo lo que usted puede tener en contra de este razonamiento, puesto que el mismo resultado le había parecido tan completa y notablemente verdadero en las *Cartas sobre Spinoza*.

Él. Me parece que había allí una poderosa diferencia. La extensión corporal y el pensamiento son, para Spinoza, propiedades de uno y el mismo ser; en Leibniz, por el contra-

91. En la primera edición (pp. 160-162) se expone el argumento de otra forma, justo hasta la p. 246, cuando Yo dice: «No comprendo lo que usted...». Ahora lo reproduzco aquí: «Yo. En el ser pensante mismo, única y exclusivamente, tendrían que estar fundadas, consecuentemente, *bajo la misma limitación*, todas sus modificaciones o cambios, tengan el nombre que tengan. Imaginación, memoria, entendimiento, como características que sólo pueden corresponder al ser pensante, también tienen que ser operadas o producidas en él, *como tales*, exclusivamente por el ser pensante mismo.

»Él. Completamente indiscutible.

»Yo. Y todavía más. El ser pensante, *como tal*, no tiene en común con el ser corporal, *como tal*, ninguna propiedad común, y es imposible que una determinación cualquiera de uno sea también determinación del otro. ¿Me concede usted esto?

»Él. Espere usted un instante que me lo piense.

»Yo. Tanto tiempo como usted quiera.

»Él. Si le concedo la última proposición, entonces usted tendría que concluir: por consiguiente, ninguno de ambos seres puede recibir una característica del otro, ni por consiguiente actuar en otro, y entonces esto sería tan correcto como lo esencial de la armonía preestablecida».

rio, son dos cosas enteramente distintas que entran en no se sabe qué clase de armonía.

Yo. Entre la representación spinoziana y la leibniziana de la reunión del ser pensante con el ser corporal extenso hay, naturalmente, una diferencia. Pero creo que tras una investigación más profunda, usted encontrará que no es Spinoza, sino nuestro Leibniz, el que lleva la ventaja en ello.⁷⁴ Según Leibniz, el ser corporal y el pensar no son en modo alguno dos cosas completamente diferentes, como usted expresa, que se relacionan en no se sabe qué clase de armonía (Leibniz usa con más frecuencia las palabras *conformitas* y *consensus*). Ellos, como concierne a los seres creados, están tan perfecta e inseparablemente unidos en él como en Spinoza.

247

Él. Cuádreme usted esto con la expresión distinta de Leibniz que le he traído a colación: que si no hubiera alma alguna, los cuerpos actuarían entonces como lo hacen ahora; y a la inversa, que si no hubiera ningún cuerpo, entonces las almas actuarían como lo hacen en el presente.

Yo. Usted olvida el *per imposible* que Leibniz añade meticulosamente. Él se permite a menudo estas ficciones metafísicas, como repetidamente las llama. En la primera exposición pública de su nuevo sistema se expresa así: «Las percepciones, o las representaciones de las cosas externas, surgirían en el alma en virtud de sus propias leyes *como en un mundo particular y como si no existieran sino Dios y el alma*». Pero ahora lea usted sus explicaciones al respecto, sobre todo las realizadas contra Bayle; lea usted el escrito a Wagner; el comentario *De anima brutorum* y la altamente notable *Carta a Des Bosses*.⁷⁵ Por lo demás, no desearía a ningún precio entregarme a una disputa filosófica sobre todo esto. Leibniz ha buscado acomodar sus ideas a tantas cabezas y pensamientos y ha intentado tan a menudo atribuir una verdad al error, y estaba en general (libre o forzado) tan lleno de toda clase de consideración, que tal como los tenemos, sus escritos se comprenden mal con facilidad, incluso con el ánimo más sincero, por prejuicios o miopías, pero aún es infinitamente más fácil que con un poco de

248

249

250

picardía se le pueda encontrar incoherente consigo mismo. Cualquiera puede utilizar como le venga en gana este legado riquísimo. Pero usted lea las piezas que le he nombrado y luego seguiremos hablando.

251 *Él.* Me dispongo a leerlas y a cambiar de opinión. Pero todavía tiene que decirme hoy en qué sentido está usted a favor de las ideas innatas y de las mónadas. Tengo una cita *in mente* que puedo aportar con gusto.

Yo. Para llegar cuanto antes al núcleo del asunto, comenzaremos con las mónadas. Permítame partir, ante todo, de las proposiciones sobre las que ya nos hemos puesto de acuerdo y sobre las que probablemente nos entenderemos de nuevo a la primera palabra.

Si pongo juntas tres, cuatro o cinco cosas diferentes sobre la mesa y las reúno según su número o según otras relaciones, en una representación única, entonces ésta es la representación de una totalidad o de un todo. Pero a este todo, o a esta totalidad, no le corresponde nada externo a mí que sea un todo o una totalidad *en sí*. La unidad de mi representación no es efectivamente objetiva o real, sino una unidad ideal.

252 *Él.* Completamente cierto. Pero no se tiene que olvidar que también los *datos* para esta unidad, no sólo los *concernientes* a la materia, *sino también a la forma*, existen realmente externos a mí y, en esta medida, el todo o la totalidad es también efectivamente *objetiva*. Si existieran sólo cuatro cosas aisladas, no tendríamos la representación del cinco; y si las cinco estuvieran en otro orden, no podríamos reunir las *verdaderamente* en aquella imagen en la que ahora las reúne. Si no me equivoco, por este motivo Leibniz ha llamado a cosas semejantes *semimentalia* y las ha comparado con el arcoiris.

Yo. Correcto. Y su nota es de la mayor importancia en muchísimos respectos. Usted confirma así la verdadera distinción entre el idealista y el filósofo realista. Pero aquí no se trata de *datos* objetivos para un fenómeno, sino de lo vinculante en la cosa misma, de lo vinculante para una *unidad objetiva perfectamente real*. Y, en este sentido, estos cuerpos

aislados, ni están vinculados internamente al número cinco, ni a ninguna otra forma y, por tanto, no constituyen *por sí* ningún todo fuera de la representación. ¿Me concederá usted esta distinción sin más? 253

Él. Sin pensarlo dos veces.

Yo. Lo mismo tendría que valer para todas las obras de arte, en las que de forma maravillosa su diversidad esté sintetizada según un fin. La forma que le otorga su unidad habita en el alma del artista que la inventó o del observador que la juzga, no en sí misma. En ella misma, sus partes existen sin conexión esencial, como el montón más burdo.

Él. Completamente correcto. Sólo a los seres orgánicos podemos adscribir una tal unidad que es real y verdaderamente objetiva.

Yo. Por consiguiente, si queremos transformar los cinco objetos aquí sobre la mesa en un todo real, en *un unum per se*, ¿tendríamos que poder formar con ellos un ser⁹² orgánico?

Él. Así es. 254

Yo. Pero ¿estaríamos en situación de producir tal formación mediante un mero *formar*, suponiendo que estuvieran a nuestra disposición todas las fuerzas físicas y pudiéramos dividir sin límites la materia a nuestro arbitrio y poner voluntariamente y también de una manera ilimitada estas partes en movimiento unas con otras? ¿Podría surgir así⁹³ un tal todo que constituiría una esencia, un *compositum substantiale*, un *unum per se*?

Él. Imposible.

Yo. Por consiguiente, para pensar la posibilidad de un ser orgánico, ¿sería necesario ante todo *pensar* aquello que constituye su unidad, *pensar el todo antes que sus partes*?

Él. Claro; y ahora me siento aquí para dejar que tal pensamiento actúe en mí a través de usted.

Yo. Hace largo tiempo que actúa en usted sin mí, puesto 255

92. En la primera edición, en lugar de la palabra *Wesen* se proponía, con una flagrante contradicción, la expresión *organische Maschine*, 'máquina orgánica'.

93. En la primera edición (p. 172) hay también una pequeña variación: «¿Podría surgir desde aquí una tal *refracción* que constituiría una esencia...?».

que usted mismo es un *compositum substantiale* y nunca habría llegado al sentimiento de su existencia si no hubiera sentido ante todo aquello que constituye su unidad. Seguro que a esto no ha llegado usted desde la periferia hacia el centro, sino desde el centro a la periferia.

Él. No he llegado ni desde la periferia al centro, ni desde el centro a la periferia, sino que mi círculo completo existía allí de una vez. Así lo enseña usted mismo.

Yo. No vamos a detenernos aquí para superar un malentendido de menor importancia y sin consecuencias. Exacto. Su cuerpo está compuesto de una cantidad infinita de partes que pierde y vuelve a ganar, de tal manera que ninguna de estas partes pueden pertenecerle esencialmente. Y sin embargo, usted, mediante una forma invisible, siente que estas partes le pertenecen, y esa forma *actúa como un torbellino en medio de una corriente*. Sólo según la medida de esta forma siente usted la cantidad de las partes en un punto único, indivisible, inmutable, al que llama su Yo. ¿Acaso debe ser este punto un mero punto matemático?

Él. Imposible.

Yo. ¿Quizás un punto físico?⁹⁴

Él. Eso es completamente absurdo.

Yo. Pero nuestro Yo tiene que ser algo si mantiene en justicia lo que precisamente hemos establecido, a saber, que de la pluralidad nunca puede originarse una verdadera unidad objetiva. Pero este algo, que es imposible que sea algo *no* real, lo ha llamado Leibniz la forma sustancial del ser orgánico, el *vinculum compositionis essentielle* o la mónada. Y hasta aquí estoy de acuerdo con la doctrina de las mónadas con toda mi alma.

Él. Me sorprende. Pero le ruego que siga y me diga qué clase de representación se hace usted de esta forma sustancial del ser orgánico.

Yo. Creo haberlo dicho ya. En el fondo, no me puedo hacer ninguna representación de ella, pues lo propio de su

94. En la primera edición (p. 174) estas dos preguntas van unidas en la misma intervención anterior de Yo.

esencia es *distinguirse de todas las sensaciones y representaciones*.⁹⁵ Es aquello que me llamo a mí mismo en sentido estricto y de cuya realidad tengo el convencimiento más perfecto, la más íntima conciencia, porque es la fuente misma de mi conciencia y el sujeto de todos sus cambios. Para tener una *representación* de sí, el alma tendría que distinguirse de sí misma, *poder llegar a ser externa a sí misma*.⁷⁶ De lo que es la vida, tenemos ciertamente la más íntima conciencia, pero ¿quién puede hacerse una representación de la vida?

258

Él. Eso es cierto.

Yo. ¿Y acaso nuestra alma es otra cosa que una cierta forma determinada de vida? No conozco nada más falso que hacer de la vida un estado [*Beschaffenheit*] de las cosas, pues, por el contrario, las cosas son únicamente un estado de la vida, expresiones diferentes de la misma; pues *lo diverso sólo puede interpenetrarse y llegar a ser uno en lo vivo*. Pero donde se suprime la unidad, la individualidad real, se suprime toda existencia y, si nos representamos algo que no es individuo como si lo fuera, transferimos nuestra propia unidad a un agregado. En un caso así, externos a nosotros existen efectivamente sólo los datos para lo concreto, pero no el *concretum* mismo.

259

Él. Esto significa que usted está totalmente de acuerdo con Leibniz también en que no puede haber ninguna otra cosa verdaderamente *efectiva* en la naturaleza a excepción de los seres orgánicos, que cualquier sustancia finita o creada tiene que estar necesariamente compuesta de cuerpo y alma, en tanto que ambas cosas se relacionan entre sí de tal manera que ninguna puede subsistir sin la otra *de una manera natural*.

Yo. También en esto último estoy con Leibniz. La materia propia, que él llama masa o *materia secundam*, es, según él, *la mezcla de los efectos de lo infinito*.⁷⁷ En esa materia se

260

95. Éste es el punto fundamental hacia Fichte: la autoconciencia del Yo no es ni sensación ni representación empírica, sino revelación interna e intuitiva de la vida.

encuentran las cosas verdaderamente efectivas que son orgánicas, esto es, todas las compuestas de alma y cuerpo. Mas no cada porción de esta materia es un ser orgánico.

Él. Es imposible no llegar a captar el poderío y la grandeza de este sistema.

Yo. El hecho de que pueda ser partidario de las ideas innatas no necesitará de ninguna explicación ulterior. Sólo debo recordarle lo que habíamos concluido acerca de los conceptos absolutamente universales y decirle que precisamente estos conceptos son *mis conceptos innatos*. Aquella deducción tiene que iluminarle doblemente, puesto que mis postulados se han elevado del modo más correcto a principios fundamentales.

261

Resumo y repito:

Todo ser particular creado se relaciona con una cantidad infinita de otros seres particulares que, a su vez, se relacionan con aquél; la situación actual de uno cualquiera de estos seres particulares estará determinada con la mayor precisión por su nexo con todos los demás en un momento dado.

Todos los seres verdaderamente efectivos son *individuos o cosas particulares y, como tales, seres vivos, principia perceptiva et activa* y externos unos a otros.

Consiguientemente, tal y como se pone un individuo, así necesariamente tienen que ponerse al mismo tiempo en él los conceptos de unidad y cantidad, de acción y pasión, de extensión y sucesión; lo que quiere decir que estos conceptos son innatos e increados respecto de todo individuo.

262

Estos conceptos se distinguen de todos los demás porque sus objetos están dados inmediatamente y en todas las cosas *perfectamente de la misma manera*. Los objetos de estos conceptos, por consiguiente, no están nunca *meramente* presentes en la representación, sino siempre y también *efectivamente* presentes en ella, y no pueden ser retirados por ninguna *remoción*, o como quiera llamarse, ni siquiera por un momento de la percepción *inmediata* y de la *reunificación necesaria en el concepto*. Ni siquiera la más perfecta ilusión es capaz de extirpar esta *raíz* del entendimiento.

Él. De esta manera, no tengo nada que objetar contra sus ideas innatas. Está claro que no llegamos a la conciencia de nuestra conciencia, al sentimiento de nosotros mismos, más que en tanto nos distinguimos de algo externo a nosotros. Este algo es una infinita diversidad en la que nos incluimos. Los conceptos de uno, de mucho y de todo, junto a sus propiedades y relaciones fundamentales, tienen que ser dados ya a cualquiera, incluso a la más débil conciencia, y en lo esencial permanecen idénticos bajo todos los cambios posibles de los individuos. Pero su claridad depende de la claridad de la conciencia, esto es, del grado intensivo o extensivo en que nos distingamos de las cosas externas y existentes.

263

Yo. Según este grado, ¿no deberíamos ser capaces de determinar con seguridad el grado de razón y de vida que un género de criaturas tiene en relación con otro?

Él. Creo que podemos.

Vida y conciencia son una cosa. El más alto grado de conciencia depende del mayor número y de las características de las percepciones *reunidas* en la conciencia. Toda percepción expresa al mismo tiempo algo externo y algo interno, y ambos en relación entre sí. Por consiguiente, toda percepción es en sí ya un concepto. Como la acción, así la reacción.⁹⁶ Si la capacidad de recibir impresiones es tan diversa y perfecta que resuena un eco articulado de ellas en la conciencia, entonces se eleva la palabra tras la sensación. Aparece entonces lo que llamamos *razón*, lo que llamamos *persona*.⁹⁸

El ser razonable se distingue del irracional por un grado más alto de conciencia y, por tanto, de vida, y este gra-

264

96. En la primera edición se propone esta frase de otra forma: «Si la capacidad de recibir impresiones es tan perfecta que a partir de ellas aumenta aquella cualidad de la imaginación y de la memoria, con la que está conectada la personalidad, entonces se desarrolla lo que llamamos *razón*». A esto se añadía una nota: «Véanse pp. 150 y 151, en la nota. El Yo y el Tú se distinguirán inmediatamente con la primera percepción. Pero en la misma medida en que el Tú deviene más claro, el Yo también lo hace. Surge concepto, palabra, persona».

do tiene que elevarse en la misma proporción en que se eleva la capacidad de distinguirse extensiva o intensivamente de otras cosas.⁹⁷ Dios se distingue de todas las cosas de la manera más perfecta y tiene que poseer la más alta personalidad y una *razón enteramente pura*.⁹⁶

265 Yo. De ahí que no sea posible despreciar lo más mínimo la razón, si no se quiere odiar uno a sí mismo y a su propia vida. Pero ¿cómo la reconoceremos de la mejor manera a fin de favorecerla cada vez más en nosotros? ¿No actuaremos de la manera más sabia si intentamos aprehenderla inmediatamente y fortalecer y aumentar continuamente sus fuerzas, en resumen, si nos esforzamos continuamente en hacer a la razón correctamente razonable? ¿Qué opina usted?

Él. Opino que el mal hereditario, el cáncer originario de la humanidad, es confundir el fruto con la cáscara, la cosa con la apariencia, el ser con la forma. En general, la religión ha degenerado en ceremonias y superstición, las uniones políticas en una maquinaria política, la filosofía en parloteo, el arte en industria. ¿Por qué no debía degenerar también, y de una vez, el uso de la razón en un mero uso de sus formas y maneras?

266 Yo. Los diversos nombres, que ahora están de moda para ella, muestran que, por lo menos, se vive en la opinión de usarla de todas las formas y maneras; pues todos estos nombres son tomados de este o aquel uso que se hace de ella. Me parece que la he oído llamar de la manera más frecuente y elevada *antorcha*, pero que progresivamente ha ido convirtiéndose en una luz débil. También se dice de esta antorcha que es *transportada* por todos los sitios, lo que tampoco puede suceder con la razón en el caso de que sólo sea una luz. Tengo que reconocer que todavía no he visto esta razón convertida en antorcha. *Mi razón es un ojo*⁹⁸ y no una an-

97. Esta teoría gradualista es la denunciada en la versión definitiva de la obra, donde vida, por sí sola, no es un continuo, sino que se abre en la diferencia entre vida animal y vida espiritual.

98. Fichte partirá de esta metáfora y la perfeccionará, haciendo de la razón el ojo que se ve a sí mismo. Igualmente, jugará en las últimas versiones de su *Doctrina de la ciencia* con la problemática de la luz.

torcha. Y si no me engaño mucho, cuando se llama luz a la razón, se quiere significar con ello la capacidad de ver. No puedo defenderme de todas las *sospechas* que tengo contra la imagen de la antorcha. A menudo, ésta se transporta de aquí hacia allá para ver más claramente un objeto particular, pero también a veces se verá así de claro para que alrededor del objeto todo sea tanto más oscuro.⁷⁹

Él. Puedo explicarle el enigma de la antorcha, pues no es un caso de palabrería vacía. Ésta fue la antorcha que en un tiempo condujo la experiencia hacia la razón, allí donde la verdad la recibió de sus manos. Se dijo que la antorcha no *pertenece* a la experiencia. Y los que la arrancaron de las manos de la experiencia, ahora chillan con voz en grito que la antorcha les *pertenece a ellos*; y que allí donde la llevan, existe la razón y la verdad, y en cualquier otro lugar, la mentira. Pero existe el rumor de que ella no quiere permanecer encendida, de tanto como se la pisotea y se la agita al viento.

Yo. ¡Ojalá llegue de nuevo en los brazos de la experiencia y con ella comience de nuevo el viejo proceso hacia la razón y la verdad! Es imposible que se le escape a un observador agudo y profundo que todos nuestros conocimientos reposan en lo positivo⁹⁹ y que, desde el momento en que los abandonamos, caemos en los sueños y en las más vacías imaginaciones. Positiva e inmediatamente tomamos de lo real efectivo que se nos presenta, incluso, como hemos visto, aquellos conceptos y proposiciones que llamamos *a priori*. Positiva e inmediatamente son tomados de lo real efectivo que se nos presenta, y aún más claramente, nuestros conceptos y principios *comparativamente* universales. Aquellos conceptos descansan sobre una representación confusa del *todo*, y su objeto está siempre y

99. Se trata del giro radical que Schelling, el Schelling maduro, acabará realizando hacia lo que llamará Filosofía Positiva, capaz de eliminar el formalismo kantiano que representaría meramente una filosofía negativa. En todo caso, este giro es el primer momento de un pensamiento que entrega a la existencia la clave de la filosofía y en el que Kierkegaard es un peldaño fundamental.

en todo caso presente para nosotros hasta en la menor parte de la creación; estos principios descansan sobre una representación confusa sólo de algunos casos y sus objetos no siempre están presentes ante nosotros, sino en este o aquel particular. Por consiguiente, tanto los conceptos absolutamente universales, como los comparativamente universales, no podemos extenderlos más allá de lo que hemos sentido o sentimos realmente dentro y fuera de nosotros. *La percepción*¹⁰⁰ *más perfecta*, y el más alto grado de conciencia conectada con ella, constituye lo esencial de aquella preeminencia de nuestra naturaleza a la que llamamos *razón*. Todas sus realizaciones se desarrollan a partir de ellas. Tan pronto es puesta una diversidad de representaciones *reunida* en una conciencia, se pone al mismo tiempo con ello que también estas representaciones, en parte semejantes y en parte diferentes entre sí, tienen que afectar a esa conciencia. De otra manera, la conciencia sería un espejo muerto y no una conciencia ni una vida concentrada en sí. Fuera de la originaria acción de la percepción, no tenemos necesidad de ningunas acciones particulares de comparar y distinguir, con las que no se puede pensar tampoco absolutamente nada. Yo explicaría también el reflexionar, el meditar y sus operaciones, a partir de un movimiento siempre continuado (si puedo expresarme así) del principio activo en nosotros respecto de lo pasivo (no *contra* lo pasivo) según la medida de las impresiones recibidas y sus relaciones. En toda repetición de su *consensus* respecto de un mismo objeto, la representación tiene que obtener nuevas determinaciones y ampliarse, ya sea más *subjetiva*, ya sea más *objetivamente*. De esta manera se podría comprender fácilmente el descubrimiento de verdades importantes y el surgimiento de errores ridículos.

Si consideramos la razón únicamente del lado de la espontaneidad —sin tomar en cuenta que ésta se exterioriza sólo reactivamente—, no vemos a la razón desde su funda-

100. En la primera edición, pp. 182 ss., en lugar de *Wahrnehmung* se usa el latinismo *Perception*.

mento, ni sabemos correctamente lo que tenemos en ella. Si la caracterizamos como la capacidad de *ver* relaciones, entonces ya está presupuesta la capacidad de recibir las más completas impresiones de los objetos. Si prescindimos de esto, la capacidad vacía de aprehender las relaciones en absoluto puede enriquecer nuestro conocimiento con el descubrimiento de un *idem* o un *non idem* todavía no percibido.

270

Un sentido –tomada la palabra *sentido* en toda la amplitud de su significación (como capacidad de percepción en general)– más profundo y penetrante, más agudo y comprensivo, más permanentemente esforzado, éste es el noble don que nos hace creaturas racionales y cuya medida determina la preeminencia de un espíritu sobre otro. La sensación más pura y más rica tiene como consecuencia la razón más pura y más rica. A cualquier investigador que se haya observado a sí mismo, la propia experiencia tiene que haberle enseñado que con su investigación no ejercita ninguna capacidad de distinguir, de comparar, de juzgar o de razonar, sino sólo y únicamente la fuerza de su *sentido*, para hacer sus representaciones tan claras como puedan serlo. Con todo su poder mantiene firme la intuición, *medita y medita*, y, meditando,¹⁰¹ la acerca cada vez más a los ojos del espíritu. Y cuando aparece un punto luminoso, reposa el alma un momento para recibirlo pasivamente. El alma recibe pasiva todo juicio que surge en ella. El alma sólo es activa en la *intuición*, en la *consideración voluntaria*.

271

Él. Pero también se podría decir en cierta medida que la razón entera le llegaría al hombre desde el exterior.

Yo. Pero ¿qué cosa no se puede decir *en cierta medida*? Mas si la razón presupone un principio vivo que reúne un mundo en un punto indivisible, y puede volver a actuar des-

101. El verbo aquí es *sinnen*, que, procediendo de *Sinn*, obtiene el sentido de 'reflexionar', de pensar intensamente, ejercitando la totalidad de la subjetividad. Por eso no creo que el sentido del verbo se obtenga desde nuestro pensar o reflexionar, que son actividades intelectivas puras, sino desde nuestro meditar, que incorpora un ejercicio de la personalidad entera, con la consiguiente proximidad con las actitudes religiosas, sin las que no es posible entender a Jacobi.

de este punto hasta el infinito, no veo cómo se podría decir también sólo en *cierta medida* que la razón le llega al hombre desde el exterior. El asunto de los sentidos es recibir impresiones y transmitir las. ¿Transmitirlas a *quién*? ¿Dónde tiene lugar la acumulación de las impresiones? ¿Y qué se habría logrado con tal acumulación? Cantidad, relación, son *conceptos vivos* que presuponen un ser vivo que, en su unidad, puede recibir *activamente* la diversidad. La más oscura sensación expresa ya una relación. Y así se tiene que decir no sólo de los conocimientos que se llaman *a priori*, sino en general de todos los conocimientos, que no nos son dados por los sentidos, sino que únicamente pueden ser producidos por la capacidad activa y viva del alma. Sensibilidad, si se entiende por ella algo distinto de *un medio de división y de separación*, suponiendo ya lo sustancial a vincular y separar, es sólo una palabra vacía. Pero como tal medio, es la herramienta del amor todopoderoso o —permítame una expresión atrevida— el *secreto asidero* del creador. Sólo por este medio pudo concederse la felicidad de la vida, la felicidad de la existencia distinta, y por ello autodisfrutada, a un conjunto infinito de seres, y producirse un mundo desde la nada. Cuantas veces lo pienso, me sobrecoge un estremecimiento, como si cada vez en ese momento recibiera inmediatamente mi alma de las manos del creador.

Él. Usted me recuerda el antiguo libro sagrado cuando dice: «Y Dios el Señor hizo al hombre de un trozo de tierra y le insufló un viento vivo en su nariz. Y así llegó a ser el hombre un alma viva». Pero *la vasija*, el cuerpo, tenía que ser formado con anterioridad y fue formado *sólo* para ser *vasija*.

Yo. Las maneras de representación de los hombres son distintas y no todos ven siempre lo mismo en las cosas. Según mi manera de representar, en el ser compuesto de alma y cuerpo en general, en el que de esta manera la vida se multiplica hasta el infinito por separación y asociación, es visible la mano libre de un donador omnisuficiente. Y deseo decir que lo es hasta llegar a emocionarme. Lo que llamamos materia limita en la nada mediante su inesencial divisibilidad al infinito. ¿Qué es el cuerpo? ¿Qué es el cuerpo orga-

nizado? Todo él nada, todo absurdo, y sin una huella de consistencia esencial, a no ser que se piense la forma a través de la sustancia, si no se piensa ante todo un reino de los espíritus, si no se parte de la naturaleza absolutamente simple de la vida. Por consiguiente, todo, incluido el más pequeño sistema, ese que puede estar contenido millones de veces en un gusano, exige un espíritu que une, mueve y cohesionara, un *señor y un rey de la vida*. Y el sistema de todos los sistemas, el todo de los seres, sería movido y cohesionado, ¿por *Nada*? ¿No estaría unido? Si está unido, tiene que estarlo por *algo*, y nada es verdaderamente *algo* sino el *espíritu*. Pero aquel espíritu que constituye el todo como uno, que vincula el conjunto de los seres en un todo, no puede ser un espíritu *que sólo fuese un alma*. La fuente de la vida no necesita ninguna vasija. No es como el vino que necesita una copa que lo preserve y que lo recoja. Este espíritu es CREADOR y su creación es de tal forma que ha implantado el alma, ha fundado vida finita y ha dispuesto la inmortalidad.

274

Él. Para mí no es menos llamativo que para usted que una vida limitada, como percibimos por doquier —que actúa siempre a través de una diversidad infinita de formas—, se refiera a una vida absoluta ilimitada y precisamente a un libre creador de la diversidad a través de todas sus figuras individualizantes.¹⁰² Querer comprender este ser excelso, en-

275

102. En la p. 189 de la primera edición el texto sufre alteraciones: «Esto explica al mismo tiempo por qué nosotros no comprendemos nada de este ser de todos los seres, y debemos encontrar completamente imposible investigar su naturaleza según *nuestra manera de representar*. Pues nosotros estábamos destinados a ser dependientes hasta en la más íntima marca de nuestra existencia y por ello a ser incapaces, a ser y permanecer absolutamente incapaces de hacernos la más lejana representación de una naturaleza completamente independiente, de una actividad completamente pura. Tanto según las más viejas tradiciones, como según la más profunda filosofía, nuestra existencia finita tuvo que comenzar con el cuerpo, y consiguientemente nuestra razón con la sensación sensible, y tienen que permanecer continuamente apoyadas en él. Nuestro conocimiento natural nunca puede elevarse más allá del resultado de una relación recíproca de lo finito con lo finito, avanzando y retrocediendo de forma invisible. ¡Qué locura, por consiguiente, la de admirarse o la de estremecerse de miedo porque seamos creaturas!».

trever su naturaleza, *fundamentarla*, significaría buscar un Dios que pudiera *llegar a ser* Dios para nosotros. ¡Qué locura! Nos asombramos, nos espantamos de que un *único* ser *en sí* completamente *perfecto* se nos manifieste como un ser *imposible* a nosotros, seres finitos *esencialmente imperfectos*, y por ello necesariamente condicionados y limitados en nuestra existencia y acción. Mas ¿qué clase de creador sería este que no *tuviera* que manifestarse a las creaturas?

Yo. La arrogancia y los deseos de los hombres son bastante extraños. Desean ver con los meros ojos, sin luz; e incluso a veces sin ojos. Opinan que sólo de esta manera verían *propia, natural y verdaderamente*. Según la misma
276 forma de pensar, filosofía quiere decir considerar lo sobrenatural como natural y lo natural como sobrenatural. Recuerdo que en una reunión de diversa gente escuché una vez que alguien planteaba esta pregunta: ¿cómo habría podido el género humano propagarse continuamente si no hubiera existido el pecado original? Goethe¹⁰³ contestó rápidamente: «Sin duda mediante el discurso racional».⁷

Él. ¡Delicioso! Pero ¿qué cree usted que habría sido de nuestro discurso racional si nosotros, tal como somos, nos hubiéramos encontrado con un mundo que presentara tantas irregularidades como el País de Jauja?

Yo. Esta pregunta puede contestarla la historia en gran
277 medida. Usted puede encontrar en ella una gran cantidad de diferentes fenómenos mundanos y, al mismo tiempo, que los fenómenos racionales han correspondido siempre precisamente a los fenómenos mundanos.¹⁰⁴ Si pudiéramos jugar

103. En la p. 191 de la primera edición no se menciona a Goethe, sino que simplemente se dice «un hombre lleno de espíritu».

104. Aquí, la intervención en la primera edición introducía todavía una frase (p. 192): «A los sabios de Constantinopla no les faltaba nada en cuanto a pensamiento, sentido y decir, y esto siglo tras siglo. Pero hasta qué punto hayan sido racionales, esto ya es conocido». Luego dejaba contestar a Él, de la siguiente manera: «Por lo tanto tendríamos que aceptar que sería el curso del mundo el que determinaría en cada caso la constitución de la razón humana, y que la respectiva constitución de la razón humana nunca se determina por la razón *en sí*. En cada período y en cada lugar, los hombres serían justo tan

hasta cierto punto a ser los dueños en la naturaleza, o actuar sobre el todo de la sociedad como lo hacemos sobre nuestra propia casa o en algunos Estados, ha ya largo tiempo que existiría un mundo tan insensato como el que antes ha mencionado, junto con su correlato, una razón absurda. Pero una razón *objetiva* inmutable mantiene con su poder desde siempre en sus raíles a la razón *subjetiva*, vacilante y fluctuante, impidiéndole que pueda descarrilar totalmente. Aquí y allá a veces parece como si se quisiera hacer el intento de usar la fuerza contra la fuerza, y sería entonces cuando los hombres mismos se saldrían así de *este* carril.

Él. Si éste fuera nuestro propio caso, todo esto haría un curioso contraste con el evangelio filosófico de que estamos en el buen camino para llegar a regirnos *exclusivamente* por nuestra razón y para entrar en la edad de oro.

penetrantes y tan racionales como Dios quiera dejarlos ser en este lugar y en este tiempo, aunque ellos tengan de sí la opinión de que en todo caso y por lo general llegan a ser tan penetrantes y tan racionales como les parece a ellos».

Finalmente sigue una nueva intervención de Yo cuyas primeras palabras son (p. 193) meramente: «¡Y pueden ser tan irracionales como le parecen a usted!». El resto de la intervención es la misma. Pero al final de la intervención anterior de Él, incorpora una nota que dice así: «La razón es conformada a través de la *serie del tiempo*: todo lo que el género humano ha producido, enseñado, mantenido, también lo forma la serie del tiempo. Un niño desarrolla su razón sólo por *educación*: por consiguiente, todo lo que el género humano ha producido es debido a la razón que ha llegado a ser, y sería un juego si nosotros separásemos una cosa de otra, y quisiéramos considerar la razón como un ser abstracto independiente, donde ella no es nada. Así como el género humano no puede llegar a ser sin creación, tampoco puede mantenerse sin ayuda divina, ni saber lo que sabe sin *educación* divina.

»Si esta cita no es suficiente para concretar el sentido de las manifestaciones anteriores, séame permitido invocar mi escrito sobre Spinoza, pp. 183-190. Se puede poseer mucha matemática, física, una enormidad de informaciones externas, y poseer muy poca razón propiamente dicha. La razón como tal se refiere al alma misma, en tanto ella, por autodeterminación, deviene para sí misma un objeto de placer o disgusto. Pero una autodeterminación pura es imposible en un ser creado. Algo objetivo ocasional tiene que ser dado para ello». Pensar esta autodeterminación pura es el reto fundamental de Fichte.

Yo. No lo sé.¹⁰⁵ Pero pongámonos de acuerdo sobre la cosa y encontrará cómo ella se puede pensar y aceptar en cierta medida.

¿Es la razón humana algo distinto del alma humana misma, en tanto que se eleva mediante los conceptos sobre sus propias sensaciones y percepciones y se determina en su hacer y omitir según ciertas representaciones de leyes? Pero el alma humana misma es esto que distinguiendo el Yo del *tú* (o del *No-Yo*) expresa claramente en nosotros el Yo. Ahora bien, si la razón es precisamente esto, entonces cada Yo, puesto que concuerda consigo mismo en sus conceptos, jui-

105. Hay aquí diferencias sensibles con la primera edición (p. 195): «Al menos no parece completamente imposible una cierta semejanza. Déjeme usted que reflexionemos un poco sobre el asunto.

»El ojo del alma humana, o la razón humana, no es como el ojo corporal, meramente *una parte* que puede llegar a separarse, pues el alma no tiene ninguna parte extensa. Por consiguiente, el ojo del alma humana, o la razón humana, es *el alma humana misma, en tanto que ella tenga conceptos claros*. Lo que de forma clara expresa el Yo en el hombre, a esto le llama él su razón, y esto *es* su razón. Si el Yo concuerda en sus acciones consigo mismo, entonces concuerda con su razón. Pero si el Yo actúa de forma concordante, pero meramente según sus propias inclinaciones, y las leyes de sus posibles acuerdos, entonces él se rige por sí mismo, o se rige única y exclusivamente por su razón. La posibilidad o imposibilidad de una tal autogobernación depende de los objetos que el alma persigue. Sus aspiraciones pueden ser limitadas de tal manera que estuviese en condiciones de alcanzar todos sus fines por medio de su razón exclusivamente, esto es, por sí mismo en tanto que tiene conceptos claros. Y si tal estado de limitación es la edad de oro, entonces ésta puede ser perfectamente alcanzada.

»Él. Pero, para ser el ojo que se rige a sí mismo, ¿no sería una condición fundamental que se rija completamente al margen de las cosas divinas y de un mundo futuro?

»Yo. Naturalmente. Y esto se sigue también por sí mismo. Pues el ojo que se rige a sí mismo, cuanto más y más ampliamente se esfuerza por ver a Dios y un otro mundo, sólo ve claramente al final que no ve nada, y deja de orientarse por un lugar vacío. Milagrosamente, nuevas revelaciones positivas tienen que entrar en juego».

Como resulta evidente, en la primera edición Jacobi era mucho más radical en sus planteamientos, hasta el punto que afirma con claridad lo que en la segunda edición sólo se pregunta. Esto queda claro en la siguiente intervención de *Él*, que comienza preguntando: «¿Y no serían tales hombres antes locos que creyentes?».

cios y determinaciones de la voluntad, también concuerda necesariamente con su razón.¹⁰⁶ Con lo que tenemos que decir que se rige *exclusivamente* por su razón o, lo que es lo mismo, *exclusivamente* por su sí mismo. La posibilidad de una tal situación de hegemonía exclusiva de la razón depende de las limitaciones a las que quiera acomodarse el Yo para llegar a dicha situación. Estas limitaciones, que claramente son comparables a mutilaciones, pueden ser de tal carácter que el Yo, respecto de sus restantes fines exclusivamente mantenidos, se ve en condición de buscar el recto camino y llegar a su meta, únicamente porque *reflexiona siempre sobre sí mismo*, esto es, con su razón así limitada, sin añadir otros conocimientos ni fuerzas. La edad de oro de aquellos apóstoles deberá, por tanto, aparecer todavía y llevará consigo nuevas instituciones, desconocidas hasta ahora, *perfectas, inmutables y firmes* instituciones, como las de las abejas y las hormigas. En China tenemos ya en cierta medida un modelo que, por lo demás, ha sido alabado varias veces por filósofos europeos.¹⁰⁷

279

Él. Usted me ha comprendido convenientemente y estoy completamente de acuerdo. Todo tiene que realizarse en la tierra. Lo que se eleva por encima de ella es obra del mal.

Yo. Cada día tienen que hundirse templos y altares, no sólo los visibles, sino también los invisibles, y en última instancia tienen que desaparecer. Entonces la edad de oro se inaugurará cuando no se pueda hablar más de Dios ni de las

106. Tenemos aquí el ideal del Yo tal y como lo pensará Fichte en las *Leciones sobre el destino del sabio*, de 1794, como ideal de concordancia perfecta consigo mismo, de tal forma que la dimensión de autoconciencia impone, ya de por sí, el ideal de la praxis.

107. Se refiere Jacobi aquí al célebre libro de Bernard Mandeville, *La fábula de las abejas*, o *Los vicios privados hacen la prosperidad pública*, de 1729 y traducido al castellano por Gabriel Ferrater Mora, México, FCE, 1982. Tenemos aquí los motivos más importantes del liberalismo de Jacobi, que se empeña en la defensa de la variedad y de la individualidad, frente a las tendencias más universalistas de la ilustración racionalista. Los ejemplos servirán para todo el liberalismo posterior, pero sobre todo para todos los críticos de la racionalidad occidental, incluido aquí Weber.

cosas divinas.¹⁰⁸ Para que luego se llegue de nuevo a *hablar* de Él, tendrían que entrar en escena nuevos y prodigiosos profetas y producir un asombro universal.¹⁰⁹

280

Él. Pero antes transformarán a nuestros *hombres de oro* en locos que en creyentes. Tales hombres –quiere decir, los *precursores* de la edad de oro real y completa, tal y como nos los encontramos con bastante frecuencia–, que piensan muy claramente dentro de su estrecha esfera común y que *pueden* pensar con mucha claridad en ella, obligan de la manera más terca a tomar los límites de su imaginación por los límites de la posibilidad,¹¹⁰ y las leyes de la imaginación por *las leyes absolutas de la naturaleza y la razón.*¹¹¹ Su experiencia –lo que ellos llaman así– tiene que anular todo razonamiento que la contradiga, y su razonamiento toda experiencia contrapuesta, que rechazarán entonces sin más. Lo que no es adecuado a su limitada manera de representación,

281

no existe, *no puede existir y no es pensable en general.* Re-

108. Jacobi se anticipa aquí al problema central de la filosofía contemporánea: el problema de la muerte de Dios como cima de la racionalización moderna y de su promerida edad de oro.

109. De esta forma, Jacobi anuncia tanto la muerte de Dios, como la necesidad de fuerzas carismáticas sin precedentes para superar la crisis que producirá la problemática de la muerte de Dios. Una vez más, Jacobi se muestra un agudísimo observador de los procesos del mundo contemporáneo.

110. Hay una variable aquí en la primera edición (p. 197): «y la constitución de su imaginación por la verdadera luz de la naturaleza, y las leyes de su imaginación por las leyes absolutas de la razón».

111. Es tremenda la fuerza anticipatoria que tienen estos comentarios de Jacobi en relación con los nuevos profetas. Efectivamente, en la edad de la ciencia, las personalidades proféticas no pueden presentarse sino como sujetos científicamente trastornados. Con ello anticipa el destino de tantas figuras anunciadoras de un nuevo hombre, como Hölderlin o Nietzsche. Pero, curiosamente, también se muestra aquí, al hilo de la valoración que Jacobi hace de su época, hasta qué punto la filosofía idealista ya es una respuesta a la problemática de la muerte de Dios. Pues detrás de esta confusión de las leyes de la imaginación con las leyes de la naturaleza, de hecho, se esconde la figura de Fichte. Sigue una argumentación que testimonia hasta qué punto el autoritarismo es una dimensión interna a las nuevas fuerzas carismáticas. De esta forma, Jacobi anticipa la opinión de Weber, que antes fue la opinión de Lessing: las nuevas formas de religión son deformaciones de al menos una gran y antigua creencia.

chazarán antes sus sentidos que sus opiniones preconcebidas. De hecho, si renunciaran a éstas, tendrían que renunciar a todo el entendimiento que poseen.

Yo. Ayer me visitó el señor **, de **, todavía sin consuelo a causa de la pérdida de su esposa, una señora de hecho inestimable. Usted sabe que es un decidido ateo y que está perfectamente convencido de que todo se acaba para el hombre con la muerte. Me repitió de nuevo en esta oportunidad lo que ya había oído de él, a saber, que testimonios de los hechos en contrario, e incluso sus propias experiencias de esta clase, antes le harían sonreír que provocar un convencimiento distinto. Le pregunté en conciencia: si su esposa difunta se apareciera ante usted y en plena vigilia, en su propia forma expresa y evidente, de tal manera que no pudiera sustraerse a este fenómeno, y le dijera con aquella voz tan conocida para usted: «Estáte tranquilo, soy más feliz que en la tierra y nos veremos de nuevo», ¿creería entonces en una vida tras la muerte?

282

Él. Seguramente confesaría que ni siquiera entonces creería, y le enumeraría todas las formas posibles de explicar aquel fenómeno con una probabilidad más fuerte, a partir de su imaginación, de la presente afección de su espíritu, etcétera, etcétera.

Yo. Así fue. Todo esto lo concedía en el caso de cualquier otro hombre, sin excluirme a mí, pero no lo aceptaba en relación consigo mismo. Le aseguré que estaría en una perfecta vigilia, que habría permanecido sin miedo ante la amada aparición y que ésta habría permanecido perfectamente presente ante él, de tal manera que ningún hombre podría decir entonces que sólo estaba soñando aquel fenómeno: y él también habría llegado a estar seguro desde esa misma hora de su permanencia tras la muerte.

Él. Otra cuestión sería si esto le ayudaría hasta el final de su vida. Entretanto, siempre se hará la pregunta. Pero el caso que usted me refiere, puesto que cualquier otro hombre que reflexionara tendría que sentir la verdad de la afirmación que se deriva de todo ello, muestra a su vez de una manera sorprendente la supremacía de la intuición inmedia-

283

ta sobre todos los razonamientos,¹¹² los cuales nunca pueden descubrirnos lo que una cosa es y, por consiguiente, presuponen una *conciencia de la verdad* preexistente, a la que ellos se refieren completamente.

Pero como no se puede forzar a los difuntos a aparecer y como Dios no se puede percibir, ¿no llegaremos con nuestra filosofía a la conclusión de que aquellos que no aceptan ninguna revelación positiva, tan pronto como llegan a la reflexión correspondiente, tienen que desterrar la creencia en Dios y en una vida tras la muerte? Pues toda creencia tiene que apoyarse en último extremo sobre hechos, sobre experiencias propias o ajenas. Pero toda experiencia se compone sólo de sensaciones.

Yo. Si Dios no puede sentirse, si no puede experimentarse de ninguna forma, entonces ellos tienen razón. Pues todo nuestro conocimiento consiste, aparte de sensación y representaciones, en conceptos, juicios y razonamientos; y hemos visto que los conceptos, juicios y razonamientos, todo el tejido de nuestro pensar, no sólo *puede* ser reducido a la *sensación más completa* y a su progreso,⁸⁰ o a la progresión de la conciencia, sino que, si no queremos errar también respecto de nuestra propia razón, tiene que ser reducido a ella. Por consiguiente, lo que *en esta comprensión* no podamos *sentir* de Dios, no podemos experimentarlo ni estar seguros de ello de ninguna manera. Pero digamos una vez más que conocemos o estamos seguros sólo con el entendimiento o con la razón, pero nunca *a través del* entendimiento o *a través de* la razón,¹¹³ como si estas dos fueran *fuerzas particu-*

284

112. En la primera edición (p. 200) se dice: «muestra a su vez de una manera sorprendente la supremacía de la evidencia sensible sobre todos los razonamientos, los cuales no pueden hacerse sensiblemente evidentes, proposición por proposición, en su conexión continua».

113. En la primera edición (p. 201) se decía más claramente: «pero nunca *a través del* entendimiento o *a través de* la razón, como si ellos fueran fuerzas particulares. Entendimiento y razón considerados por sí solos, según la mera capacidad de percibir relaciones, son seres abstractos, y tanto su asunto como su contenido es nada. *En la realidad ellos son la sensación más perfecta misma, la vida más noble, la existencia suprema que conocemos*».

lares por sí mismas reveladoras. Separadas de la capacidad reveladora, del sentido, como *capacidad de la percepción en general*, carecen de contenido y de asunto y son meros entes de razón, seres imaginarios. Por tanto, no en la realidad efectiva y en verdad, donde son la sensación más perfecta misma, la vida más noble, la más alta manifestación de la fuerza de la existencia que conocemos. La perfección de la sensación determina la perfección de la conciencia *con todas sus modificaciones*. Como la receptividad, así la espontaneidad; como el sentido, así el entendimiento. El grado de nuestra capacidad de distinguirnos de las cosas externas extensiva e intensivamente es el grado de nuestra personalidad, esto es, de la *altura de nuestro espíritu*. Con esta preciosísima propiedad de la razón obtenemos el *presentimiento de Dios*, el presentimiento *del que existe*, de un ser que tiene *su vida en sí mismo*. De él sopla la *libertad* al alma y se abren los campos de la inmortalidad.

285

Él. Un mar de sensaciones y de pensamientos ha nacido en mí con sus últimas palabras, amigo.

Yo. Es demasiado tarde. Permítame que interrumpa la conversación. Mas para que el final de nuestro diálogo no sea ni demasiado solemne ni demasiado vulgar, déjeme leerle un pasaje de un libro que ayer tuve en las manos como pasatiempo y que ha hecho que me sienta, en un día de enfermedad, como no me he sentido en muchos de los días más saludables.

286

Él. Déjeme verlo antes de escucharlo. ¿*Leonardo y Gertrudis*? ¿De dónde me suena a mí este título?

Yo. Es extraño que no lo conociéramos lo suficiente como para haberlo leído hace ya tiempo. Lo que pueda faltar al autor y lo que tenga o no tenga su libro por este motivo, pues de hecho a mí no me satisface completamente, todo esto no tiene ninguna importancia. Pero dejémoslo, no vaya a ser que hablando del libro nos olvidemos de él.¹¹⁴

114. En la primera edición (p. 203) se refieren los pasajes de los que se extraen las notas: «Los siguientes pasajes se encuentran distribuidos en la tercera parte, pp. 78, 292, 306, 408».

«Los hechos enseñan a los hombres y los hechos les consuelan. ¡No las palabras!»

«Todo lo que se puede enseñar al hombre, sólo lo torna más útil, o lo constituye como este hombre sobre el cual, o sobre cuyo arte, se puede edificar, en tanto que su saber y su arte esté edificado sobre el sudor de años de aprendizaje. Donde éste falla, las artes y las ciencias en el hombre son como la espuma en el mar, la cual a menudo parece desde la lejanía como una roca que emerge del abismo, pero que desaparece tan pronto soplan el viento y las olas.»

«Describir la noche y dibujar los colores oscuros de sus sombras no ayuda a ver. Sólo si enciendes la luz puedes mostrar qué era la noche, y sólo si curas la enfermedad de tus ojos, podrás mostrar qué fue la ceguera.»

«Así, es verdad que para separar a los hombres del error, no se tienen que refutar las palabras de la estupidez, sino destruir en ellos el *espíritu* de su estupidez.»

«Deshonramos nuestro interior si queremos escapar a las sombras que Dios ha puesto alrededor de nosotros.»

«Dios ha hecho la noche y el día; ¿por qué no quieres reposar en la noche de Dios, hasta que él muestre su sol,¹¹⁵ ese que no ha producido ningún sueño, detrás de las nubes tras las cuales Dios lo ha puesto?»

«Dios es para los hombres, y sólo a través de los hombres, el Dios de los hombres.»

«El hombre sólo conoce a Dios en tanto que conoce a los hombres, esto es, en tanto se conoce a sí mismo. Y sólo honra a Dios en tanto que se honra a sí mismo, en tanto que se trata y trata a su prójimo según los instintos mejores y más puros que en él residen.»

«De ahí que un hombre no debe elevar *a otro a la doctri-*

115. Véase hasta qué punto estas manifestaciones propias de la religiosidad pietista, tradicionales en la cultura popular alemana, y elevadas por Jacobi a testimonios de una cultura de resistencia frente a la Ilustración, están en la base de los más célebres tópicos de la cultura romántica, que puede considerarse en cierto modo como una autoafirmación radical de aquel sentir popular. Aquí, la temática de la noche prefigura ya claramente el tema central de los *Himnos a la noche* de Novalis.

na de la religión mediante imágenes y palabras, sino por su obra.»

«Entonces es inútil que digas al pobre: hay un Dios, y al huérfano: tienes un padre en los cielos. Con imágenes y palabras no se enseña a nadie a conocer a Dios ni a ningún hombre.»

«Pero si ayudas al pobre a que viva como puede vivir un hombre, entonces le muestras a Dios, y si acoges al huérfano como si tuviera un padre en ti, le enseñas a conocer al padre de los cielos, el cual ha formado tu corazón de tal manera que tú tenías que acogerlo».

Él. ¡Magnífico, magnífico! No sé cómo me ha venido a la cabeza un tratado de Asmus,¹¹⁶ en el que habla de unos *pies difíciles de curar* y de otros *a los que el capote esconde*. Las últimas palabras, que me han impresionado poderosamente, son: «Úngete, hombre de Sinope!».¹¹⁷

116. Se trata de la obra de Mathias Claudius, poeta y publicista religioso alemán, que vive aproximadamente en los mismos años que Jacobi (1740-1815). La obra que le hizo famoso fue *Asmus omnia sua secum portans* u *Obra completa del mensajero de Wandsbecker*, editada desde 1775 a 1812. Se trata de un muy conocido defensor de la religiosidad intimista y tradicional del pietismo alemán y, por tanto, obstinado crítico de la filosofía ilustrada. Fue muy amigo de Jacobi, que siempre gustaba de rematar sus obras con citas de sus obras. Esto no obstante, Jacobi fue muy crítico con sus posiciones en el escrito *Acerca de las cosas divinas*.

117. El hombre de Sinope era Diógenes, el filósofo fundador de la escuela cínica. El sentido de la frase es dudoso, pero arriesgaré una interpretación: puede querer decir que el cínico, el que no conoce otra cosa que naturaleza, se abra al conocimiento o al presentimiento del Dios personal, el Dios cristiano, simbolizado por la unción.

APÉNDICE

289

Sobre el idealismo trascendental

291

El siguiente tratado remite a la por entonces todavía única primera edición existente de la *Crítica de la razón pura*. Unos meses después del mismo, apareció la segunda edición de la obra de Kant, aumentada con aquella refutación del idealismo, de la que he hablado expresamente en la introducción al segundo volumen de mis escritos. En el prólogo a esta segunda edición (pp. xxvii ss.) Kant informa a sus lectores de las mejoras de *exposición* que ha procurado introducir en la nueva edición, no ocultando que esta mejora también significa una pérdida para el lector, dado que *ha tenido que abandonar y abreviar muchas partes para que resultase una exposición más dominable*. Tengo esta pérdida por altamente significativa y desearía, con mi juicio, motivar a los lectores que se ocupan seriamente de la filosofía y su historia para que hicieran una comparación de la primera edición con la segunda mejorada. Las ediciones siguientes son simplemente reimpresiones punto por punto de la segunda. Invito a una especial consideración del capítulo «de la síntesis del reconocimiento en el concepto», en las pp. 103 ss. de la primera edición. Puesto que existen muy pocos ejemplares de esta primera edición, hay que procurar que no se pierdan los que existen en las grandes bibliotecas públicas y privadas. En general no se suele reconocer suficientemente el beneficio que aporta el estudio de los sistemas de los grandes pensadores en sus más tempranas exposiciones. Hamann me contó del agudo K. J. Kraus que éste nunca había podido dejar de agradecerle el haberle dado a conocer la primera obra filosófica de Hume, el *Tratado sobre la naturaleza humana*, de 1739, pues allí descubrió él la

292

luz verdadera que le permitiría comprender los posteriores *Ensayos*.¹¹⁸

El idealismo crítico o trascendental, sobre el que está construido la *Crítica de la razón pura* kantiana, me parece que no es tratado de una manera suficientemente cuidadosa por algunos promotores de la propia filosofía kantiana. Pero para expresar de una manera más clara lo que pienso: parecen en general temer tanto un reproche de idealismo, que prefieren ocasionar algunos malentendidos antes que plantearse este reproche, que podría ser destructivo. Todo esto no tendría nada de punible, pues habitualmente los prejuicios de los hombres tienen que dominarse antes de que se puedan encadenar, y es en general tan difícil mantener despierta la atención en este proceso que, si una opinión universalmente aceptada se nos presenta en el camino, casi tenemos que abandonar la esperanza de superarla. Pero en el caso presente, la cosa es tan especial que el menor malentendido amenaza a toda la enseñanza, de tal manera que no podríamos comprender qué es lo que se nos está exigiendo. Apenas se puede objetar nada parecido a la *Crítica*, pues se explica con suficiente decisión sobre el idealismo trascendental en general. Sólo se necesita leer las pocas páginas de la «Estética trascendental» y la crítica del cuarto paralogismo de la «Doctrina trascendental del alma» (*KrV*, A 367-380) para eliminar la confusión respecto del idealismo trascendental.

293

«El idealista trascendental –dice Kant en el último pasaje citado (*KrV*, A 370)–¹¹⁹ puede en cambio ser un realista empírico y, consiguientemente, y como suele decirse, un dualista; esto es, puede admitir la existencia de la materia

118. Con esta nota de la segunda edición, Jacobi inicia la leyenda de que la primera edición de la *Crítica de la razón pura* es la genuina expresión del pensamiento de Kant, leyenda que, pasando por Schopenhauer, ha llegado hasta Heidegger. Es como si toda una línea de pensadores desearan detenerse en la primera exposición del pensamiento de Kant, sin duda mucho más fácil de criticar que la segunda.

119. Traduzco el texto de Kant directamente del original. Jacobi cita de una manera fiel, salvo en dos partículas en las que coloca *für* en lugar de *vor*. La traducción de Alfaguara, por lo general muy recomendable, en estos pasajes tiene algunos problemas que, sin ser graves, prefiero obviar.

sin salir de la mera autoconsciencia y asumir algo más que la certeza de las representaciones en mí, y, por tanto, que el *cogito, ergo sum*. Pues al dejar valer esta materia y su posibilidad interna meramente como fenómeno que nada es separado de nuestra sensibilidad, así ella es para el [idealista trascendental] sólo una clase de representaciones (intuición) que llamamos externas, no como si refirieran a objetos externos en sí mismos, sino porque se refieren a representaciones en el espacio, en el que todo es externo entre sí, pero el espacio mismo es en nosotros.

294

»Desde el comienzo nos hemos pronunciado ya por este idealismo...»

«Si consideramos los fenómenos externos como representaciones producidas en nosotros por sus objetos en cuanto cosas en sí que se encuentran fuera de nosotros, no se comprende cómo se puede conocer su existencia sino mediante una conclusión desde el efecto sobre la causa, con lo que tiene que mantenerse la duda de si esta última está en nosotros o fuera de nosotros. *Se puede en verdad conceder*¹²⁰ que la causa de nuestras intuiciones externas sea algo que pueda estar fuera de nosotros, en sentido trascendental; pero ese algo no es el objeto que comprendemos bajo las representaciones de la materia y las cosas corporales, pues éstas son únicamente fenómenos, esto es, meras clases de representaciones que siempre se encuentran sólo en nosotros y cuya realidad efectiva reposa en la conciencia inmediata, exactamente lo mismo que la conciencia de mis propios pensamientos. El objeto trascendental nos es igualmente desconocido, ya sea respecto de la intuición externa, ya sea de la interna. Pero no hablamos de él, sino del empírico, al que llamamos objeto externo si se representa en el espacio, y objeto interno si se representa únicamente en la relación temporal; pero espacio y tiempo sólo hay que encontrarlos en nosotros» (*KrV*, A 372-373).

295

«Dado que la expresión “fuera de nosotros” lleva consigo una ambigüedad inevitable, ya que tan pronto signi-

120. Subrayado del propio Jacobi.

fica una cosa en sí misma que existe diferente de nosotros, como significa lo que pertenece al fenómeno externo, nosotros, para poner fuera de toda inseguridad este concepto, en su último significado, en el que propiamente se toma la cuestión psicológica por la realidad de nuestras intuiciones externas, queremos distinguir los objetos *empíricos externos* completamente de aquellos que podemos llamar así en sentido trascendental, de tal forma que los llamaremos cosas que hay que encontrar en el espacio...» (KrV, A 373).

296 «En el espacio no es nada sino lo que se representa en él. Pues el espacio mismo no es sino representación y, por tanto, lo que es en él, tiene que estar contenido en la representación y, por ello, en el espacio no hay más que lo efectivamente representado en él. Una proposición que desde luego tiene que sonar extraña: que una cosa sólo pueda existir en la representación de ella; pero lo chocante desaparece porque las cosas con las que tenemos que ver aquí no son cosas en sí, sino sólo fenómenos, esto es, representaciones» (KrV, A 374-375, nota).

297 «Si no queremos embrollarnos con nuestras afirmaciones más comunes, tenemos que considerar todas las percepciones, puedan llamarse externas o internas, meramente como una conciencia de lo que depende de nuestra sensibilidad, y los objetos externos de las mismas no como cosas en sí mismas, sino sólo como representaciones de las que podemos ser tan inmediatamente conscientes como de cualquier otra representación, pero a los que llamamos externos porque dependen de aquel sentido que llamamos externo, cuya intuición es el espacio, pero que en sí mismo no es otra cosa que una clase interna de representación en la que se conectan ciertas percepciones con otras. El objeto trascendental que sirve de fundamento tanto a los fenómenos externos como a la intuición interna, no es ni la materia ni un ser pensante en sí mismo, sino un fundamento –desconocido para nosotros– de los fenómenos, los cuales suministran tanto el concepto empírico de la primera como de la segunda clase» (KrV, A 378-380).

De la «Estética trascendental», a la que me he referido antes, quiero extractar los siguientes pasajes sobre la idealidad trascendental del tiempo:

«Contra esta teoría, que concede al tiempo realidad empírica, pero le *discute* la absoluta o trascendental, he recibido de parte de hombres agudos una objeción tan unánime que extraigo de ello que tiene que presentarse de forma natural en todo lector no acostumbrado a estas consideraciones. Dice así: los cambios son efectivos (esto lo demuestra el cambio de nuestras propias representaciones, aunque se quisieran negar todos los fenómenos externos junto con todos sus cambios). Ahora bien, los cambios sólo son posibles en el tiempo. En consecuencia, el tiempo es algo efectivo. La respuesta no ofrece ninguna dificultad. Acepto el argumento en su totalidad. El tiempo es naturalmente algo efectivo, a saber, la forma efectiva de la intuición interna. Tiene por consiguiente realidad subjetiva con respecto a la experiencia interna, es decir, tengo efectivamente la representación del tiempo y de mis representaciones en él. Por ello, hay que considerar al tiempo efectivo no en tanto objeto, sino como forma de representación de mí mismo como objeto. Pero si yo mismo, u otro ser, pudiera intuirme sin esta condición de sensibilidad, entonces, las mismas determinaciones que ahora nos representamos como cambios nos darían un conocimiento en el que no aparecería en absoluto la representación del tiempo ni, por lo tanto, la de cambio. Puedo decir, en verdad: mis representaciones siguen unas a otras. Pero esto sólo significa que somos conscientes de ellas como en una secuencia temporal, es decir, de acuerdo con la forma de nuestro sentido interno, etc., etc.» (KrV, A 36 y 37).

298

Por consiguiente, lo que nosotros, los realistas, llamamos objetos efectivos, cosas independientes de nuestras representaciones, éstas son para el idealista trascendental sólo seres internos, que no *presentan nada de las cosas que existen fuera de nosotros y a las que los fenómenos pueden referirse, sino meras determinaciones subjetivas del espíritu completamente vacías de toda determinación objetiva*. Estos objetos son *representaciones, nada sino «representaciones»*,⁸¹ «que

299

en tanto que son representadas como seres extensos, o como *series de cambios*, no tienen ninguna existencia fundada en sí, fuera de nuestros pensamientos» (KrV, A 491). «Ellos —estos objetos que sólo son fenómenos, que no presentan nada, absolutamente nada efectivamente objetivo, sino que en general sólo se representan a sí mismos— son el mero juego de nuestras representaciones, las cuales al final se reducen a determinaciones del sentido interno» (KrV, A 101).

Consiguientemente:

«Somos pues nosotros mismos los que introducimos aquel orden y la regularidad de los fenómenos que llamamos naturaleza, y tampoco podríamos descubrirlos allí si nosotros, o la naturaleza de nuestro ánimo, no los hubiésemos puesto allí originariamente» (KrV, A 125). «Aunque aprendemos muchas cosas por experiencia, tales leyes sólo son determinaciones particulares de leyes superiores, las supremas de las cuales (*a las que están sometidas todas las demás*) proceden a priori del mismo entendimiento y no son tomadas de la experiencia, sino que, antes bien, tenemos que producir la legalidad para los fenómenos y precisamente por esto tenemos que hacer posible la experiencia. El entendimiento no es por consiguiente una mera capacidad de dotarse de reglas por comparación: *él mismo es la legislación para la naturaleza*; esto es, sin entendimiento no habría en general naturaleza o unidad sintética de la diversidad según reglas, pues los fenómenos no pueden existir como tales fuera de nosotros, sino sólo existir en nuestra sensibilidad» (KrV, A 126)*⁸²

Creo que todo esto es suficiente para probar que el filósofo kantiano abandona enteramente el espíritu de su sistema si dice de los objetos que ellos producen *impresiones* sobre los sentidos, mediante las cuales *suscitan* sensaciones, llegando así a *entregar* representaciones; pues, según la doctrina kantiana, el objeto empírico, que siempre es sólo fenómeno, no puede existir fuera de nosotros, ni ser algo distinto de una representación. Ahora bien, del *objeto trascendental* no sabemos ni lo más mínimo, según la misma doctrina, ni tampoco se habla de él cuando los objetos entran en consideración. Su

concepto es a lo sumo meramente problemático, y descansa sobre la forma de nuestro pensar, y sólo refiere a nuestra propia sensibilidad completamente subjetiva. La experiencia no lo da, pues lo que no es *fenómeno* nunca puede ser objeto de la experiencia. Pero el fenómeno, y esta o aquella afección de la sensibilidad en mí, no contiene ninguna referencia de estas representaciones a un objeto cualquiera. Es el entendimiento mismo el que *añade* el objeto al fenómeno, en tanto que vincula su diversidad en una conciencia. *Decimos entonces que conocemos al objeto si hemos realizado una unidad sintética en la diversidad de la intuición; el concepto de esta unidad es la representación del objeto = X. Este X no es el objeto trascendental, pues de éste no sabemos ni siquiera eso y lo aceptamos sólo como una causa inteligible del fenómeno en general, con lo que meramente tenemos algo que corresponde a una sensibilidad en tanto que receptividad.*⁸³

303

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. Pues la palabra sensibilidad no tiene significado en absoluto si no se entiende por ella un medio real y distinto entre lo real y lo real, un medio efectivo *desde* algo *hasta* algo, estando ya contenido en su noción las acepciones de estar conectado y opuesto, de hacer y padecer, de causalidad y dependencia, en tanto *determinaciones reales y objetivas*, y en verdad contenidas en ella de tal manera que se dé la más absoluta universalidad y necesidad de estos conceptos como presupuesto previo. 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.

304

Permanecer dentro de él con este presupuesto es claramente imposible porque este presupuesto tiene como fundamento el convencimiento de la validez objetiva de nuestra percepción de los objetos externos a nosotros como cosas en sí, y no como fenómenos *meramente* subjetivos, junto con el convencimiento de la validez objetiva de nuestras representaciones por las *relaciones necesarias* de estos objetos entre sí y de sus *relaciones esenciales, como determinaciones reales objetivas*. Pero son éstas las afirmaciones que no se pueden reconciliar en modo alguno con la filosofía kantiana, pues ésta procede a demostrar que tanto los objetos como sus relaciones son seres *meramente* subjetivos, meras determinaciones de nuestro propio Yo que no existen en absoluto externos de nosotros.

Incluso si se *aceptase*, según esta filosofía, que a estos seres *meramente* subjetivos, que son determinaciones de *nuestro propio ser*, pueda corresponderles un algo trascendental como *causa*, entonces quedaría sumido en la más profunda oscuridad dónde sea esa causa y de qué clase sea su relación con el efecto. Por lo demás, ya hemos visto que ni de lejos ni de cerca podemos obtener una experiencia de este algo trascendental y que de él no podemos mantener ni lo más mínimo, sino que todos los objetos de la experiencia son meros fenómenos, cuya materia y contenido real no es en modo alguno algo distinto de nuestra propia sensación. Respecto de las determinaciones particulares de esta sensación, opino que nos encontramos en la más total ignorancia acerca de su fuente, o, para hablar en el lenguaje de la filosofía kantiana, *de la forma y manera en que somos afectados por los objetos*. Y por lo que se refiere a la reelaboración interior o digestión de esta materia, por la cual ésta obtiene su *forma* y las sensaciones se convierten en objetos para nosotros, todo esto reposa sobre una *espontaneidad* de nuestro ser, cuyo principio nos es completamente desconocido y del que sólo sabemos que su primera aparición es la manifestación de una capacidad sintética completamente ciega que llamamos *imaginación*. Pero si los conceptos que surgen de esta manera, y los juicios y proposiciones que se extraen

de ellos, no tienen ninguna validez sino sólo en relación con nuestras sensaciones, entonces nuestro conocimiento completo no es sino una conciencia de representaciones conectadas por nuestro propio Yo, desde el cual no se puede concluir nada distinto. Nuestras representaciones, conceptos y principios universales expresan únicamente la forma esencial en que cualquier representación particular y cualquier juicio concreto se tienen que disponer, como consecuencia de la constitución de nuestra naturaleza, para poder ser conectados y admitidos en una conciencia universal o trascendental y obtener de esta forma verdad relativa o validez objetiva relativa. Pero éstas son leyes de nuestro intuir y pensar que, si se abstrae de la forma humana, no tienen referencia y validez alguna y no dan la menor noticia acerca de las leyes de la naturaleza en sí. Ni el principio de razón suficiente, ni incluso la proposición de que desde la nada nada puede surgir, *concernen* a la cosa en sí. En resumen: todo nuestro conocimiento no contiene nada, absolutamente nada, que tenga una *verdadera* referencia objetiva.

307

Pregunto: ¿cómo es posible reunificar el presupuesto de que hay objetos que producen impresiones sobre nuestros sentidos, provocando de esta manera representaciones, con una doctrina que quiere anular todos los fundamentos sobre los que se apoya dicho presupuesto? Se obtiene así lo que se mostró ya al comienzo de este Apéndice: que el espacio y todas las cosas en el espacio, según el sistema kantiano, sólo existen en nosotros, y en ningún otro sitio; que todos los cambios, incluidos los cambios de nuestro propio estado interno, de los que creemos estar inmediatamente ciertos por la secuencia de nuestros pensamientos, son sólo clases de representaciones y no demuestran ningún cambio efectivo objetivo, ninguna secuencia ni en nosotros ni fuera de nosotros; se llega así a que todos los principios del entendimiento expresan sólo condiciones subjetivas, que sólo son leyes de nuestro pensar, pero en modo alguno de la naturaleza en sí, sin contenido ni uso objetivo *verdadero*. Considérense estos puntos adecuadamente y piénsese si junto a ellos puede hacerse valer el presupuesto de los objetos que

308

producen impresiones sobre nuestros sentidos, provocando de esta manera representaciones. Esto sería imposible, a no ser que se atribuyera a aquella palabra una significación extraña y a su ensamblaje un sentido completamente místico. Pero según el uso general del lenguaje, por objeto se quiere indicar una cosa *que existe externa a nosotros en el sentido trascendental de Kant*. ¿Y cómo llegamos a tal cosa con la filosofía kantiana? ¿Sólo porque nos sentimos pasivos en las representaciones que llamamos fenómenos? Pero el sentido pasivo o padecer es sólo *la mitad* de un estado, *el cual no es pensable sólo desde esa mitad*. Habría que exigir aquí expresamente que dicho estado no puede pensarse únicamente según esta mitad. Pero entonces sentiríamos causas y efectos en sentido trascendental y podríamos concluir, a partir de estas sensaciones, sobre las cosas externas a nosotros y sus relaciones necesarias entre sí, en sentido trascendental. Pero con esto, todo el idealismo trascendental se hunde, y pierde toda su aplicación y propósito, por lo que su conocedor tiene que abandonar completamente aquel presupuesto y no puede encontrar ni siquiera como *probable* que existan cosas que serían en sentido trascendental externas a nosotros, ni que tengan relaciones con nosotros, *que pudiéramos estar en condiciones de percibir de alguna manera*. Tan pronto como quiera *creer* en todo esto, tan pronto lo encuentre tan sólo verosímil, tiene que separarse del idealismo trascendental y colocarse consigo mismo en una situación contradictoria verdaderamente *insoslayable*. El idealista trascendental, por consiguiente, 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.

Si la filosofía kantiana quisiera prescindir, aunque fuera sólo un ápice, mediante la creencia o la presunción, de la ignorancia trascendental que enseña el idealismo trascendental, entonces no sólo perdería en ese mismo momento toda solidez, sino que tendría que abandonar también lo que ofrece como principal ventaja, a saber, poner en paz a la razón;

pues aquella presunción no tiene otro fundamento que la *ignorancia completamente absoluta*, como la que afirma el idealismo trascendental. Pero incluso esta ignorancia completamente absoluta perdería toda fuerza si sobre ella se levantara meramente una conjetura y tampoco podría ganar la menor ventaja de ella.

Νᾶγε, καὶ μῖμνας ἀπιτξείν ἀγθγα παντα των γδενων
Epicarno

Notas del autor

*1. Las notas añadidas a la segunda edición, realizada con motivo de estas *Obras completas*, se distinguen de las antiguas por el signo + [y aparecen al final de este apartado, a continuación de las señaladas con *].

*2. La historia de los sabios está llena de consuelo para aquellos que experimentaron la misma injusticia. Cuando Newton salió a la palestra con su teoría de la gravitación, se elevó contra él un griterío universal: quería introducir de nuevo en la ciencia las cualidades ocultas, felizmente expulsadas por Descartes y, por tanto, reconvertir en ciega una ciencia que había llegado a ser vidente. Tras medio año, el griterío cesó.

Tales fueron las profundas raíces que había sembrado en todos los espíritus la doctrina de aquel hombre, a quien tras un completo análisis de su conciencia no le habían restado como realidades existentes seguras sino la extensión y el pensamiento, *sin un sustrato ni del uno ni de la otra*.

*3. «Aristóteles fue el primero que separó completamente las formas de la reflexión respecto del *conocer material* restante, y sacrificó la capacidad de reflexión para hacer este ensayo con ella. Al mismo tiempo, comenzó a extender ese error en sí, que busca la ley de la verdad sólo en la evidencia del conocimiento del entendimiento. Desde entonces, con más o menos independencia, todos se han empeñado de forma continua en hacer filosofía exclusivamente *con la capacidad de la reflexión*. La forma lógica de las definiciones, conclusiones y demostraciones, que sólo sirve para la *reconsideración* de nuestros conocimientos, debía bastar para llegar a la filosofía; proceder completamente semejante al de alguien que quisiera progresar en astronomía con el telescopio, *pero sin cielo que observar*. Si excluimos algunos de los filósofos llamados hasta hace poco locos y fanáticos, el *fallo universal de todos los filósofos de este largo período* consiste en que intentan crear el sistema de la metafísica desde la lógica y con ayuda de la mera forma lógica; de esta forma, y en el fondo, el período completo de la filosofía aristotélica, escolástica y moderna hasta Wolff, no es otra cosa que una preparación del wolffismo como *la metafísica lógi-*

ca perfecta. Incluso los nombres más famosos de los modernos, como Leibniz y Spinoza, entran de lleno en esta serie. Si uno se enfrenta a ellos, no en relación con la exposición de sus dogmas, sino observando su modo de proceder en sus propios escritos, entonces por doquier se encuentra la misma esperanza en el éxito de la aplicación estricta del método lógico y en la construcción regular de teoremas con definiciones y axiomas. A través de este método lógico, que por último se llamó aplicación del método matemático a la filosofía, todo el mundo esperó triunfar», Fries, *Nueva crítica de la razón*, vol. 1, pp. 201-202.

*4. *Crítica de la razón pura*, A 790, 791; véase ulteriormente A 306, 309.

*5. *Crítica de la razón práctica*, Prólogo, A 4, 8, 9 *passim*.

*6. *Ibidem*, Prólogo, A 4 ss.

*7. *Crítica de la razón pura*, A 370 ss.

*8. Fries observa en su *Nueva crítica de la razón pura* lo siguiente: «Kant ha *presupuesto* en verdad y por doquier un conocimiento propio de la razón inmediato y elevado sobre todos los errores; pero nunca lo ha explicado. Su razón especulativa abiertamente no es sino la mera capacidad de reflexión o de raciocinio, que, como mero instrumento de reconsideración, naturalmente no puede dar por sí sola nada al conocimiento. Pero también en la razón práctica ve Kant inmediatamente sólo aquello que pertenece a la capacidad de la reflexión. A partir de este fundamento, incluso su filosofía práctica y su creencia siguen siendo algo muy oscuro; y no se comprende de forma concreta por qué esta razón práctica tiene más potencia que la especulativa», vol. 1, pp. 203-206 y antes la p. 199.

*9. *Crítica de la razón pura*, A 75-76.

*10. «Todo lo que descubre el ojo armado de un telescopio (sobre la Luna) o de un microscopio (en los animales de infusiones) es visto por nuestros ojos; pues estos aparatos ópticos no llevan consigo más rayos luminosos ni por ello producen nuevas imágenes en el ojo, en tanto que también sin estas herramientas artificiales las imágenes se habrían dibujado sobre la retina; sólo las amplían para llegar a ser conscientes de ellas», Kant, *Antropología*, p. 17.

*11. Pero ¿cómo? Porque doy mi voz y mi consentimiento, porque hago mi profesión de fe y mi afirmación, ¿por esto debo merecer con razón el apellido de *misólogo*, el más duro que puede ser lanzado contra un investigador de la filosofía?

Se me endosa este apellido porque me confieso seguidor de la doctrina auténtica y no castrada del viejo Platón, pero nadie se atreve a dar el mismo epíteto a Platón y con ello proclamar contra él la acusación de que abrió el campo de juego a la superstición y al fanatismo, aunque se conceda que su sistema intelectual no es meramente lógico, sino místico (véase *Crítica de la razón pura*, A 882).

Tampoco debe catalogarse a Kant con el mismo apellido, ni por ello contarse entre los que desprecian o derriban la ciencia, aunque él por primera vez haya demostrado perfectamente la impotencia de la ciencia para sobrepasar teóricamente el ámbito de lo sensible hacia el ámbito de lo suprasensible «y alcanzar efectivamente el fin propio en el que tienen que reunificarse por último todos los esfuerzos de la razón».

«Para dejarle sitio a la creencia tuve que renunciar al saber», dice Kant. En producir este efecto, «y en haber derrotado de una vez y para siempre la petulancia y la presunción de una razón que desconoce sus límites y su verdadera determinación, la cual actúa con penetración y saber allí donde propiamente deja de existir la penetración y el saber», en todo esto cifró él su mérito más propio, su honor filosófico. Según expresa afirmación de Kant (prólogo a la *Crítica de la razón pura* y de forma excelente en el prólogo a la *Crítica de la razón práctica*) «sin aquella eliminación del saber en relación con todo lo que está más allá del mundo de los fenómenos, ni siquiera se aceptarían (no se dejarían valer problemáticamente) Dios, libertad e inmortalidad, tal y como dicha aceptación resulta urgentemente exigida por la razón para su uso práctico necesario. La razón especulativa o teórica mantiene entonces la primacía; su presupuesto tendría que ceder el presupuesto de la razón práctica, la libertad, que en modo alguno es pensable, ante el mecanismo perfectamente pensable que se manifiesta a sí mismo como necesidad. En una palabra: Dios, libertad e inmortalidad tendrían que ser entregados y negados sin reserva alguna».

Pregunto si Kant, a pesar de esta enseñanza, no debe merecer el amargo reproche de que él «con su misología, ha jurado la guerra a toda especulación y a toda teoría». ¿Por qué entonces debe recaer sobre mí, si yo continuamente he discutido la posibilidad de una metafísica desde la mera lógica, y nunca me he atrevido a una afirmación que no me haya esforzado por fundar filosóficamente y de la manera más seria?

* 12. Véanse aquí los pasajes ya citados de los prólogos a la *Crítica de la razón pura* y a la *Crítica de la razón práctica*.

*13. O todos los conocimientos son, en último lugar, objetivos, esto es, son representaciones de algo independiente del sujeto que representa, de tal manera que tienen que encontrarse también en el entendimiento divino, no sólo de una manera limitada y finita, sino infinita, abarcando al mismo tiempo todas las relaciones de una vez, o no hay en general ningún conocimiento verdaderamente objetivo, ningún mundo y ningún Dios. Véase la parte 1 de la carta xv de la colección de *Allwill*, donde explico lo que es para mí la objetividad absoluta de forma quizás más intuitiva y comprensible que en ningún otro lugar de mis escritos. Me refiero de forma particular a las pp. 134 y 135.

*14. *Crítica de la razón pura*, 2.^a ed., Prólogo, p. xxxix, nota.

*15. *Prolegomena*, p. 71.

*16. *Ibidem*, p. 62.

*17. Esta proposición «sin tú, ningún yo», claramente pronunciada algunos años antes por el autor de las *Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn*, y válida para todos los seres finitos, fue transformada en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* en una refutación formal del idealismo. Después la invirtió el profundo Fichte en provecho de su idealismo, que sobrepasó el kantiano y demostró, de una manera perfectamente fundada contra aquél, que es tan imposible que una impresión se convierta en representación o fenómeno, como que la representación o fenómeno presente el objeto mismo (el en sí del mismo independiente de la representación). Sólo que ahora la teoría tendría que partir de la proposición «todo tú es yo» o «sólo es el Yo absoluto». Mas al final se volvería a seguir: «todo lo que es, es nada». Pues ¿qué era una subjetividad absoluta o un mero sujeto por todos sitios? Esta dificultad no pasó inadvertida al agudo hombre. En la segunda parte de su filosofía, en la práctica, demostró que la teórica, o mejor su último resultado, no podía ser verdadero. Véase sobre esto, fundamentalmente, *El destino del hombre* de Fichte.

*18. Observa Enesidemo (Schulze, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 62), que se tiene que reconocer a Spinoza al menos el mérito de haberse explicado con claridad sobre la ilusión de que el hombre sea libre y de que pueda actuar bien o mal éticamente, o sobre la intención de haber emprendido con su *Ética* una transformación de la misma en física, transformación necesaria a partir de su sistema. Véase *Cartas de y a B. d. Spinoza*, carta 62, y el *Tratado teológico-político*, xvi.

* 19. «Si todo lo que llega a ser, desde lo más grande a lo más pequeño, tanto en el mundo espiritual como en el corporal, está determinado por la esencia de lo absoluto, entonces las representaciones de la libertad y la espontaneidad de nuestro espíritu, y del mérito y culpa en relación con nuestro actuar, son una mentira con la que nos engañamos a nosotros mismos, y entonces el hacer y el omitir de todo monstruo humano es *divino*, y sólo la sinrazón o la estupidez pueden encontrar en ello algo digno de broma», Schulze, *opus cit.*, pp. 61-62.

* 20. «Newton encontró el pensamiento fundamental, completamente comprensible, por el cual la doctrina aún llena de misterio de Kleper se transformó en una mecánica del cielo completamente clara, tal y como la poseemos ahora en la inmortal obra de Laplace, donde no sólo todos los sucesos del pasado y del futuro pueden conocerse y comprenderse desde una ley fundamental (la ley fundamental de la gravitación), sino que incluso podemos seguir al maestro confiados en las conjeturas sobre la primera formación del sistema de los planetas.

»A éste se podría replicar lo siguiente: lo explicáis todo desde vuestra gravitación universal, pero ¿qué origen tiene ésta? A lo que se responde: todo esto lo sabemos nosotros muy bien: la gravitación es la hija primogénita del destino ciego y antiquísimo; cantidad, número y medida son sus servidoras; pero su herencia es un mundo sin Dios, un mundo que no necesita de Dios [...]

»Si el gran astrónomo Lalande^a negaba a Dios, si en el cielo no podía encontrar ningún Dios, ni en los movimientos de las estrellas ningún dedo de Dios, entonces tenemos que conceder la razón al curso de los pensamientos de su entendimiento. Aquel elevado orden y finalidad es justo sólo el producto de un mecanismo estricto de las leyes naturales necesarias; allí arriba, el soberano ilimitado de su mundo es un destino ciego y sin espíritu.

»Pero yo invoco la verdad de la sentencia de San Juan: sólo en el espíritu debemos honrar a la divinidad. Sólo en lo que nuestra ciencia es para el espíritu, podemos nosotros encontrar su digni-

a. Joseph-Jérôme Lalande (1732-1807) fue astrónomo francés, instalado en Berlín, miembro de su Academia, donde se ocupó de observar el paralaje lunar. En 1759 publicó una edición corregida de las tablas de Halley, con una historia del famoso cometa. Su *Astronomie* fue muy popular, alcanzando varias ediciones entre 1764 y 1792. Su *Histoire céleste française* fijó la posición de cincuenta mil estrellas.

dad. Sólo puede llamarse finalidad al orden del mundo que produce la creencia en los fines. La verdadera explicación del curso del mundo en relación con sus fines reside mucho más sencillamente en el sentimiento del hombre. Bajo la medida y el número no se esconde el espíritu infinito. El juego con cifras es un juego fácil. Su alegría es sólo alegría del espíritu preso en el tintineo de sus cadenas», J. F. Fries, *Lecciones populares de astronomía*, pp. 13, 16, 225 y, 227.

*21. El Dr. Hartley imaginaba una época en la que «las generaciones futuras habrían reducido a forma matemática toda especie de evidencia y de investigación: reducirían únicamente a cantidad las diez categorías de Aristóteles y los cuarenta *géneros supremos* de Wilkin, hasta el punto de hacer coincidir, *omni ex parte*, las matemáticas y la lógica, la historia natural y la historia civil, la filosofía natural y la filosofía de todas las demás clases», Dugald Stewart, *Relato de la vida y de los escritos de Thomas Reid*, Edimburgo, 1803, p. 126.

*22. «Los progresos en la física hacen necesaria la metafísica, para que aquélla no se convierta en prepotente y la razón sea destronada por el entendimiento. Pero el propósito de la metafísica es asegurar el tránsito desde el mundo sensible al mundo suprasensible, y su interés final es responder la pregunta: ¿con qué propiedad hay que pensar aquel Ser al que tiene que ser referido el mundo, en tanto que supremo fundamento del mismo? ¿Y de qué naturaleza es la conexión que tiene lugar entre éste y aquél?», Schulze, *opus cit.*, pp. 37, 52 y 71.

*23. Schulze, *Fundamentos de lógica general*, 2, nota 12.

*24. «No corresponde al entendimiento común entender cómo lo superior en el hombre, la razón, se contrapone a la sensibilidad, y cómo el pensar propio, en lo más íntimo del ánimo, no comienza con una transformación de las representaciones sensibles en conceptos, sino con una elevación del ánimo sobre la representación sensible, y precisamente con un sentimiento que tiene un origen completamente diferente de todas las representaciones sensibles. La ambigua palabra "sentimiento" es aquí necesaria a falta de otra que inútilmente buscaríamos en un lenguaje que no estuviese inventado por los filósofos», *Avisos literarios de Gotinga*, 1809, p. 207.

*25. *Iliada*, XIV, 201.*

a. Se trata de los versos donde se narra que Hera viaja hasta los confines de la tierra para ver a Océano, origen de los dioses, y a la madre Tetis.

- *26. Platón, *Teeteto*, 152e.
- *27. Platón, *República*, VII, 518c. La traducción alemana [de Bipont] introduce sutiles diferencias con el griego.
- *28. Véase *Las cosas divinas y su revelación*, Apéndice III, vol. III de la *Werke*, pp. 450-460.
- *29. Palabras de Kant, en la *Crítica de la razón práctica*, Prólogo.
- *30. Véase el libro VI de la *República* de Platón, completo.
- *31. Platón, *República*, VII.
- *32. Véase J.F. Fries, *Tradición, misticismo y lógica sana, o sobre la historia de la filosofía* (*Studien*, VI).
- *33. Véase en el *Nuevo museo de filosofía y literatura* de Bou-tewerk, el artículo titulado «¿Qué significa pensar?» (vol. I, fasc. 1) y el artículo titulado «Sobre el objeto ideal del deseo racional» (*ibidem*, fasc. 2). Véase también *De las cosas divinas*, Apéndice A, *Werke*, III, pp. 429-445.
- *34. Véanse los ya mencionados tratados de Bou-tewerk de la nota anterior.
- *35. A este pasaje le sigue la respuesta de Sócrates. «Quizás, Teodoro, sólo has visto a estos hombres cuando hacían la guerra, pero no has estado con ellos cuando se mantienen en paz, dado que no son precisamente amigos tuyos; pero, creo yo, también departen en horas tranquilas con sus discípulos, a quienes intentan hacer semejantes a ellos.
- »Teodoro. ¡Qué discípulos, admirable amigo! Entre éstos, nadie es discípulo de nadie, sino que crecen desde sí mismos: cada uno se entusiasma, le venga su inspiración de donde le venga, y cada uno tiene siempre a los otros por nada.»^a
- *36. «Cuando una única verdad domina como el sol, es de día. Mas, si en lugar de este único sol, veis muchos, tantos como arenas en la orilla del mar, y una pequeña luz sobrepuja en brillo sobre aquel ejército completo de soles, entonces es la noche, y a ella prefieren poetas y ladrones», Hamann, *Cruzadas del filólogo*, p. 190.
- *37. «La conclusión de Descartes: "Pienso, luego existo" es, a ojos de la lógica, un juego de palabras, porque el "yo soy" no implica lógicamente sino "yo soy pensando" o "yo pienso".

a. El pasaje corresponde al *Teeteto*, 180a-c, pero prefiero traducir del alemán, que pone el énfasis en otros puntos.

Y sin embargo, cada uno se pregunta a sí mismo si este razonamiento, tan criticado, no ejerce una fuerza sobre él, con la cual coincide la fuerza de persuasión de los razonamientos rigurosos, y que refiere a algo completamente distinto del vacío lógico de un juicio así llamado idéntico», *Idea de una apodictica*, I, pp. 41-42.^a

*38. Tennemanns, *Historia de la filosofía*, I, p. 164. Los versos aquí citados los ha traducido un amigo mío de la siguiente manera: «¡Un sentido penetrante también me fue entregado! / Pero me engañaba por mentirosos caminos, / seduciéndome ahora aquí, luego allí. / Ahora soy viejo y, sin embargo, insatisfecho de todo investigar. / Pues donde dirigía el espíritu, allí todo se disolvía ante mí / en uno y lo mismo. / Todo lo ente, en todo tiempo, / se presenta fundido siempre en una naturaleza semejante».^b

*39. *De la existencia de Dios*, II, 2.^c

*40. «La fuente suprema de todo consentimiento es una confianza *inmediata* en las manifestaciones de nuestra conciencia. Si perdemos esta confianza, aquel consentimiento desaparece igualmente», Schulze, *Fundamentos de lógica general*, 108, y anteriores y posteriores.

«La convicción otorga siempre el lugar del último argumento al sentimiento». Véase *Idea de una apodictica*, I, p. 31. «En la mera secuencia de un juicio a partir de otro se abstrae de la verdad del juicio. Al razonamiento real corresponde sin embargo la conciencia de la verdad», *Avisos Literarios de Gotinga*, 1802, p. 142.

*41. Véase Fries, *Nueva crítica de la razón pura*, I, pp. 75, 341 ss., de la teoría del sentimiento.

*42. *Tratado teológico-político*, III, p. 32 y IV, p. 48. Es falsa la afirmación actual de que por fin se haya entendido a Spinoza. Al contrario, sólo se le enturbia y corrompe. Mientras que los es-

- a. El autor de este trabajo, no mencionado, es Friedrich Boutewerk.
- b. Resulta evidente que es el propio Jacobi el traductor de los versos de Jenófanes. El expediente de un amigo anónimo responde a los gustos de la época. Por lo demás, sabemos de las aficiones literarias del autor y de la relación de emulación con su hermano, un famoso y superficial poeta anacreóntico de la época.
- c. Naturalmente, Jacobi no traduce literalmente, sino que reelabora el pasaje, que se encontrará en *Oeuvres philosophiques de Fénelon*, pp. 142-143 de la edición de Hachette. Además, la referencia precisa es la siguiente: capítulo V, artículo 2.

critos de aquel pensador agudo y consecuente siempre ofrecen un alimento poderoso a una inteligencia bien ordenada, las obras nuevas que se producen ahora a partir de la suya, llenas de trucos y engaños, ofrecen cháchara en lugar de enseñanza: el padre honorable aquí se ha tornado un niño y ahora nos cuenta cuentos.

*43. Lessing, *Contribuciones*, II, p. 412 y III, p. 516.

*44. Para no repetir con otras palabras lo ya dicho en otros sitios, remito aquí a las explicaciones que sobre este asunto se encuentran en el primer capítulo del escrito *Sobre las cosas divinas y su revelación*.

*45. Platón, *Teeteto*, 176c.^a

*46. Algunos también se han imaginado llegar a pensar esto mismo. Hace aproximadamente treinta años vivía en el norte de Alemania un noble hombre entregado a la especulación. Envió sus pensamientos, en algunos cuadernos impresos, a varias personas que le eran conocidas como pensadores, o bien por escritos publicados, o por otra cosa. Así obtuve yo estos cuadernos. Pero han desaparecido de mi poder, lo que ahora lamento. El pensamiento fundamental de este hombre, en la medida en que lo recuerdo, era el siguiente: el Dios del universo no es siempre el mismo ser, sino que, con el cambio de las cosas, otros seres pueden perfectamente llegar a esta dignidad. Él entendía que el Dios en el mundo sería como un lugar, que puede ser conquistado y de nuevo perdido. Algo parecido encontré después en un ensayo inédito de Diderot, *El sueño de D'Alembert*. En la primera parte se entrevista Diderot con D'Alembert, en la segunda mademoiselle de Lepinasse con el doctor Bordeu, al que ésta había mandado llamar porque D'Alembert había caído en un sueño preocupante y deliraba con extraños discursos. Yo quiero entresacar el siguiente pasaje del diálogo con el doctor Bordeu, porque me parece apropiado aquí.

«*Madem. de Lepinasse*. ¿Y qué es esto que os ha dicho que no hay en algún rincón del espacio una gran o una pequeña araña cuyos hilos se extienden por todos sitios, una araña de una tela infinita?»

»*Bordeu*. Nada, y menos aún si no ha sido o si no será.

»*Madem. de Lepinasse*: Cómo, esta especie de Dios allí...

a. 176c. La traducción más literal dice: 'de manera que ninguno de nosotros se le asemeja más [a Dios] que quien ha logrado llegar a ser lo más justo posible'.

»*Bordeu*. El único que se concibe.

»*Madem*. de Lepinasse: ¿Y podría haber sido, venir y pasar?

»*Bordeu*. Sin duda, pero dado que sería materia en el universo, una porción del universo, estaría sujeto a cambios, envejecería y moriría.»

Basta con lo citado para el fin de la exposición.

*47. Lessing, *Escritos reunidos*, II, Berlín, 1784, p. 94. Edición más antigua de 1770. Parte 1, p. 125.

*48. Cicerón, *De natura deorum*, II, 3 [más concretamente III, 7]. Un amigo, al que dejé el manuscrito de este diálogo, escribió en relación con esto la cita siguiente del discurso a favor de Roscio Amerino [(*ibidem*, XX, 56) que doy en traducción]: «las ocas eran alimentadas a expensas del Estado y los perros eran llevados al capitolio para que dieran la señal si venían ladrones. Pero los perros no saben identificar a los ladrones. Sin embargo, daban la señal en caso de que alguien viniese de noche al capitolio. Esta acción suscitó sus dudas, primero porque eran temibles, no por el hecho de que fueran demasiado cautos. Por eso, dado que los perros también ladran de día, cuando la gente viene a saludar a los dioses, se pensó que se debían atar sus piernas para que muestren su ferocidad, aunque no haya sospecha de nada».

*49. Bacon, *De augmentis scieniarum*: «Otro error es el de aquellos que, después de haber examinado y valorado todas las antiguas sectas y herejías, mantienen haber obtenido la mejor, despreciando las otras. Y por tanto creen que si alguien se pusiera a recomenzar la investigación desde el principio, no podría reincidir en algunas de las opiniones refutadas, y tras la refutación equivocada y olvidada. Así sucede verdaderamente con el vulgo, y con los mismos sabios que quieren congraciarse con el vulgo, que dan su aprobación antes a lo que es popular y leve, que a lo sólido y fundado. El tiempo es así semejante a un río, que nos entrega las cosas ligeras y superficiales, mientras que sumerge las sólidas y dotadas de peso».

*50. «En verdad, mentir es un maldito vicio. No somos hombres, ni nos tenemos los unos a los otros, excepto por la palabra. Si conociésemos el horror y la gravedad de mentir, lo perseguiríamos con fuego, más justamente que otros crímenes», Montaigne, *Ensayos*, I, 9, p. 102 de la edición española, Buenos Aires, Aguilar, 1962.

*51. Véase el Apéndice Sobre el idealismo trascendental [al final de este diálogo].

* 52. También Mendelssohn se sirve de ella. Véase *Horas matinales*, 1.^a ed., p. 106.

* 53. Descartes deseó dedicar su escrito a los hombres de la Sorbona y escribió al padre Mersenne: «De todos tengo que intentar apoyarme sobre la autoridad, porque la verdad en sí vale poco». Que la Sorbona no era para Descartes autoridad alguna no requiere ningún comentario. Aquí están sus propias palabras: «Fateor enim tibi, quoruundam cavillationibus eo me adductum fuisse, ut aliena dehinc autoritate, quantum potero, munitum me velim, quandoquidem veritas sola tanto ere algeat», *Correspondencia*, II, 43.

* 54. Se me ha acusado especialmente, como algo doble o triplemente inaudito, de que defienda que incluso la *existencia* de nuestro propio cuerpo sólo puede ser *creída*. Esta objeción es particularmente extraña, puesto que la misma afirmación se encuentra en Descartes y en una cantidad de filósofos posteriores. Bilsinger dice en su *Dilucidaciones filosóficas* (*Dilucidationes philosophicae*), CCXLIII: [sigue el texto en latín que traduzco] «Sé que se reirían los hombres si alguien les pidiese que *demonstrasen que este cuerpo es su cuerpo*. Se reirían también si alguien, *dudando* de esto, lo investigara. De hecho, la idea de aquella nota es tan común y clara a todos los hombres, que ninguno puede fallar aquí. Pero lo propio del filósofo es conocer de forma *propia* lo que para los otros es *claro*, esto es, poder enumerar aquellos criterios por los cuales todos los hombres discriminan su cuerpo. ¿De dónde conoces que este cuerpo es el tuyo? Quiera el cielo que el filósofo no responda como el niño: «Lo sé porque sí». En los apartados 247 y 248 demuestra, a mí me parece que de forma irrefutable, que no se puede dudar de la existencia efectiva de las cosas que nos aparecen externas a nuestro cuerpo, sin dudar al mismo tiempo de la existencia del propio cuerpo. Un pasaje extraordinariamente notable sobre este materia se encuentra en la *Historia natural* de Buffon^a (II, pp. 432 ss.). En la primera edición en cuarto, que

a. Georges-Louis Leclerc, conde de Buffon (1707-1788), estudiante con los jesuitas de Dijon, miembro desde 1733 de la Academia de las Ciencias, traductor del *Método de las fluxiones* de Newton e intendente del Jardín du Roy, se consagró al estudio de las ciencias, para redactar los 36 volúmenes de su *Historia natural*, obra que cita Jacobi y que Voltaire encontró *pas si naturelle*. Adversario de Linneo y de su sistematización botánica, que consideraba artificial, Buffon creía que la naturaleza asombra más por sus excepciones que por sus leyes.

lamento no poder introducir aquí completa. «No obstante, podemos *creer* que hay algo fuera de nosotros, pero no estamos seguros, mientras que estamos seguros de la existencia real de todo lo que es en nosotros. Esta existencia de nuestra alma es, por tanto, cierta, y *la de nuestro cuerpo parece dudosa*, si se piensa que la materia podría no ser más que un modo de nuestra alma, una de sus formas de ver.» Por tanto, también Buffon sólo *crea* que él tiene un cuerpo.

*55. Puesto que la traducción alemana conocida no me satisface, y se puede dudar mucho de su exactitud, dispondré por lo general del texto inglés. Mi edición del *Enquiry concerning Human Understanding* es la de Londres del año 1770 en octavo.^a

*56. *Ensayo concierne al entendimiento humano*, v, desde 71-73 en el tercer volumen de la edición indicada por mí de sus *Ensayos*.^b

*57. *Nuevos ensayos*, p. 138.

*58. Hume, *Ensayo concierne al entendimiento humano*, XII. En la tercera parte de sus *Ensayos*, p. 215.

*59. Véase *Cartas sobre la literatura más moderna*, XVIII, pp. 69 ss.

«La existencia no es un predicado o determinación de una cosa cualquiera, sino que es la absoluta posición de una cosa, y por eso se distingue de cualquier predicado que en tanto que tal se pone siempre meramente de una forma relativa a una otra cosa. La existencia no puede considerarse, por tanto, como una relación con una cosa, sino que es la cosa misma, es el sujeto con el cual tienen relación todas las propiedades, que se designan con el nombre de la cosa. De ahí que no se puede decir: "Dios es una cosa existente", sino a la inversa: "una cierta cosa existente es Dios o le convienen a él todas las propiedades que nosotros comprendemos bajo el nombre de *Dios*".»

a. Carece de sentido poner el texto inglés de Hume, dado que es el traducido por Jacobi. Véase sección XII, «De la filosofía académica y escéptica». El texto citado se encuentra en trad. española de Salas Ortueta, *Ensayo concierne al entendimiento humano*, Madrid, Alianza, 1980, p. 178.

b. Se trata de una larga cita de la sección v, segunda parte, dedicada por Hume a la «Solución escéptica de estas dudas». Se puede encontrar en la edición española citada justo en las pp. 70 ss. Doy preferencia a la traducción alemana sobre una versión literal de la inglesa, pues se trata de conocer el Hume de Jacobi, no el Hume más preciso en términos absolutos.

«La posibilidad interna presupone siempre una existencia. Si no fuese pensable ningún material, ningún dato, tampoco podría pensarse ninguna posibilidad interna. Si toda existencia quedase suprimida, entonces no habría nada absolutamente puesto, y en general, por tanto, nada sería dado; tampoco existiría nada material para algo pensable, y consiguientemente desaparecería toda posibilidad interna. La posibilidad interna tiene que presuponer, por tanto, una existencia, y toda posibilidad interna tiene, *en tanto que material*, su fundamento real en la existencia de la cosa.»

«Porque todo lo posible presupone algo real efectivo, mediante lo cual es dado lo material para todo lo pensable, así tiene que haber una cierta realidad efectiva, cuya eliminación misma eliminaría toda posibilidad interna en general. Es absolutamente necesario aquello cuya eliminación destruye toda posibilidad. Por tanto existe *algo* de forma absolutamente necesaria.»

«Lo que contiene el fundamento último de una posibilidad interna tiene que contenerlo del todo, y este fundamento no puede ser *distribuido* en diferentes sustancias.»

*60. «L'invisible et inutile vérité n'est pas accoutumée à trouver tant de sensibilité parmi les hommes, et les objets les plus ordinaires de leurs passions se tiendroient heureux d'y en trouver autant», Fontenelle, *Oeuvres*, v, p. 430.^a

*61. «Pero, en el fondo, lo que llamamos duración o sucesión es una mera ilusión; pues el efecto real existe a la vez que su causa real completa y sólo difiere de ella por la representación. Así, sucesión y duración deben ser, *según la verdad*, sólo una cierta forma y manera de intuir la diversidad en lo infinito», *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, p. 17 de la primera edición.^b

*62. En los *Recuerdos*: «Lo que usted dice acerca de la *sucesión* y de la *permanencia*, tiene toda mi aprobación, sólo que yo no diría que son *meras ilusiones*. Son determinaciones necesarias del pensar limitado, por tanto, *fenómenos* que se tienen que distinguir de la mera ilusión», Mendelssohn, *A los amigos de Lessing*, p. 44.

*63. *Ensayo concerniente al entendimiento humano*, VIII.

a. Naturalmente, traduzco del alemán, aunque la cita de Jacobi no es enteramente literal. Razón por la que doy el texto francés, citado por el mismo autor.

b. En las *Obras completas*, p. 58.

*64. *Ibidem*, p. 99, nota C.²

*65. «Todo lo que llamamos instrumento es un todo que hemos modificado o compuesto de partes, para que este todo responda a un objetivo determinado, a un fin propuesto, que no es dicho todo, sino su uso o su efecto. Una lima está hecha para limar, un reloj para marcar las horas, un poema para agrandar o para instruir. Así, todo lo que es obra de los hombres, o de un ser finito, es un medio para producir un efecto determinado, y no para producir una sustancia. El hombre ha entrevisto, en el mecanismo de los animales y de las plantas, medios para producir la generación y el crecimiento de los individuos: ha creído ver alguna analogía entre estos medios y las obras de su propia industria: ha llamado a estos medios instrumento, lo que podía hacerse hasta cierto punto. Pero queda esta diferencia notable, que la obra del hombre no es una cosa más que para tal efecto determinado, mientras que la obra de la naturaleza es una cosa para que esta cosa sea, para ser tal independientemente de sus efectos. Si por una abstracción retiráis al reloj la capacidad de medir el tiempo, el reloj no es ya un todo, sino un amasijo confuso de piezas heterogéneas: mientras que un árbol es siempre árbol, sea cual sea la abstracción que hagáis de los efectos que podría producir. La naturaleza produce sustancias para ser y el hombre no produce sino medios para modificar los efectos», *Aristée ou de la divinité*.

Leibniz dice precisamente lo mismo en diferentes lugares. Invoco aquí los siguientes pasajes, principalmente para introducir lo que se dirá en la continuación de este diálogo sobre esta materia. En este sentido, el más notable es el tercer pasaje, extraído de su carta a Remond.

«La unidad de un reloj, del cual hacéis mención, es para mí completamente distinta de la unidad del animal: éste puede ser una sustancia dotada de una verdadera unidad, como lo que se llama Yo en nosotros. Un reloj no es otra que un ensamblaje», Leibniz, *Opera*, II, I, p. 68.

a. Repárese en la importancia de este pasaje para la concepción del sujeto de la Doctrina de la ciencia de Fichte, que también recogerá la experiencia de la finitud del sujeto en el sentimiento de resistencia ante el obstáculo y del esfuerzo para superarla. El texto en alemán dice: «Gefühl ihres Gebrauchs um einen *Widerstand* zu überwinden». La influencia de Jacobi sobre Fichte es radical y aquí se puede registrar con sus mismas palabras.

«Por medio del alma, o de la *forma*, existe una verdadera unidad que responde a lo que se llama Yo en nosotros; lo que no ocurriría ni en las máquinas del arte, ni en la simple masa de la materia, por organizada que pueda estar y que no se puede considerar más que como un conjunto o montón, o como un reloj compuesto de resortes y de ruedas», *ibidem*, p. 53.

«Una verdadera sustancia, como un animal, está compuesta de un alma inmaterial y de un cuerpo orgánico. El compuesto de ambos es lo que se llama *Uno por sí*», *ibidem*, p. 215.

*66. «Vida es un principio perceptivo. La percepción no es otra cosa que aquella misma representación de la variación externa en la interna. Puesto que las entelequias primitivas están dispersas por todas partes en la materia, como se puede demostrar fácilmente por el hecho de que los principios del movimiento están dispersos por la materia, resulta en consecuencia que también las almas están dispersas por la materia, *operando como órganos*, y que por ello también los cuerpos de los animales están dotados de un alma orgánica. La sensación es la percepción que implica algo distinto y está conjuntada con la atención y con la memoria. Pero un conjunto confuso de muchas percepciones pequeñas que no tienen nada eminente, tal que excite la atención, produce estupor. Mas no por esto el alma, o la fuerza sensitiva que hay en ella, sería inútil, aunque su ejercicio estuviese suspendido, porque con el tiempo la masa puede desplegarse y tornarse apta para la sensación, de tal forma que cesa aquel estupor tan pronto como las percepciones comienzan a tornarse más sensibles o cuando el mismo cuerpo se torna más perfecto y más ordenado», Leibniz, *Opera*, I I, I, pp. 227 y 232.

«Se ha creído que los pensamientos confusos difieren *toto genere* de los distintos, siendo así que ellos son meramente menos distintos y menos desarrollados a causa de su multiplicidad. Esto ha producido que se haya atribuido al cuerpo ciertos movimientos que con razón se llaman involuntarios, pero que se haya creído que no existe nada en el alma que responda a ellos y que, recíprocamente, se haya creído que ciertos pensamientos abstractos no estén representados en el cuerpo. Pero en uno y otro caso se trata de un error, como sucede por lo común en esta clase de distinciones, porque no se ha tomado en consideración sino la opinión de la mayoría», *ibidem*, p. 87.

«La naturaleza es por doquier orgánica, y ordenada a ciertos fines por su sapientísimo autor, por lo que nada en la naturaleza

debe estar abandonado a sí mismo, aun cuando aparezca a nuestros sentidos como una masa bruta. Por tanto, evitemos todas las dificultades que nacen de considerar el alma como una naturaleza separada de toda materia, de tal manera que el alma o el espíritu animal, antes del nacimiento o después de la muerte, difiriese del alma o del espíritu animal viviente en la vida presente, no ya según el género, sino sólo por el hábito y por el grado de la perfección. De forma parecida, los genios son mentes dotadas de un cuerpo bastante penetrante y capaz de operar: que quizás pueden cambiar a placer, y que por ello no merecen ser llamados animales. Todas las cosas en la naturaleza son analógicas, y *fácilmente se pueden entender las cosas sutiles desde las más groseras, cuando se comportan las unas y las otras del mismo modo*. Sólo Dios es una sustancia verdaderamente separada de la materia, porque es acto puro, no susceptible de pasividad alguna, y *allí donde es, constituye la materia*. Verdaderamente, todas las sustancias creadas tienen *prototipos*, de donde resulta que las unas sean externas a las otras y recíprocamente impenetrables», *ibidem*, p. 228.

[Al * de arriba corresponde la siguiente nota]: «No sin una apariencia de verdad se levantan, en los sistemas de Leibniz y Wolff, objeciones contra la inmortalidad del alma: *alma es una sustancia representativa de este mundo en conformidad con el cuerpo orgánico en el mundo. Si elimino el cuerpo, el modelo según el cual se representa el mundo, elimino también la representación. Sin representación no hay espiritualidad ni inmortalidad. ¿Quién no comprende que esta objeción no se disuelve ante ningún motivo, aunque se defienda con Leibniz que a un espíritu finito no le falta nunca un cuerpo?*», *ibidem*. «A veces he pensado que las almas sensibles son innumerables, tanto en el sentido de los hombres como en el de todos los animales; *pero que sólo poseen racionalidad, aunque no sea manifiesta, aquellas de las que el cuerpo orgánico está destinado a devenir un cuerpo humano, como puede ver cualquiera que sea suficientemente perspicaz*», *ibidem*, p. 288. «Por tanto, mantengo que las almas latentes desde el principio en el semen de los animales no son racionales, *sino que mediante la concepción están destinadas a la vida humana*», *ibidem*, p. 229

*67. Dejo en su sitio el magnetismo médico, sin tener en contra de él una opinión decidida, porque hombres razonables, instruidos y honorables aseguran haber visto. Mas yo no he visto.

*68. A los pasajes más notables pertenecen aquellos que han sido citados de los *Principios de la naturaleza y de la gracia*, en el tercer escrito a Mendelssohn.^a

*69. *Principios de la filosofía*, 74 y 84.

*70. «Las unidades sustanciales no son otra cosa que diferentes concentraciones del universo, representadas según los diferentes puntos de vista que las distinguen», Leibniz, *Opera*, II, p. 75.

*71. Carta a Mr. Remond de Montmor, III (*Opera*, II, p. 215). *Nuevos ensayos*, p. 278. Excelente la carta a Des Bosses, *Opera*, II, I, p. 265.

a. En la primera edición, p. 148, esta nota era mucho más larga, tal y como a continuación se expone: «Pueden aparecer aquí una vez más, conectados con algunos otros y en español: “Una mónada para sí, y considerada sólo en un momento, puede ser distinguida de otra sólo por sus propiedades internas y sus acciones, que no pueden ser otras que sus percepciones (esto es, las representaciones de lo compuesto, o de lo externo, en lo simple) y sus apetitos (esto es, su esfuerzo para pasar de una percepción a otra), que son las fuentes de los cambios. Pues la simplicidad de la sustancia no impide la pluralidad de las modificaciones, que se deben encontrar juntas en la misma sustancia, y las cuales tienen que consistir en la diversidad de las relaciones con las cosas que son externas a ella.

»“Exactamente como en un centro o punto, aunque sea completamente simple, se configura una cantidad infinita de ángulos mediante las líneas que convergen en él”, II.

»“Cada sustancia simple o mónada, que es el centro de una sustancia compuesta (como, por ejemplo, de un animal) y que constituye el principio de su unicidad, está circundada de una masa compuesta de infinitas otras mónadas, que constituyen el cuerpo propio de esta mónada central. Como consecuencia de las afecciones de este cuerpo, la mónada representa las cosas externas como en una especie de centro”, III.

»“Toda mónada, con un cuerpo particular, constituye una sustancia viva. Por consiguiente, no sólo está la vida conectada con los miembros u órganos en general, sino que también hay una infinitud de grados en las mónadas, en tanto que las unas sean más o menos superiores a las otras. Pero si los órganos de una mónada están dispuestos de tal forma que se destaca y se distingue lo diverso en las impresiones, y consiguientemente en las percepciones que presentan estas impresiones (como, por ejemplo, si por medio de la forma de los humores en los ojos, se concentran los rayos de luz y trabajan con una fuerza aumentada), entonces, la impresión puede elevarse hasta una conciencia sostenida (sentimiento), esto es, hasta una percepción conectada con la memoria, de tal manera que de la impresión permanece durante tiempo cierto eco, para dejarse oír en la ocasión apropiada. Tal ser vivo se llama *animal*, y su mónada se llama *alma*. Y si esta alma se eleva hasta la *razón*, entonces ella es algo superior, y se cuenta entre los *espíritus*”, (IV). “El semen

*72. *Principios de la filosofía*, 68. «Consideración sobre los Principios de la vida y sobre las naturalezas plásticas», *Opera*, II, I, p. 39. En la conclusión (p. 44) dice Leibniz: «Sólo Dios está separado de toda materia, puesto que es el autor de ella; pero las *creaturas separadas o separables de la materia estarían al mismo tiempo desprendidas del lazo universal y serían como los desertores del orden general*», *ibidem* p. 275; donde se habla de los ángeles, se dice lo siguiente: «Remover esta inteligencia de los cuerpos y de su lugar es lo mismo que removerla de la conexión universal y del orden del mundo, al que constituyen las relaciones de tiempo y lugar». En la misma página, un poco antes, donde se habla de la doble forma en que pueden ser reunidos ángel y cuerpo, dice Leibniz: «Es preciso también que ambas sean unidas al cuerpo, para que constituyan entelequias».

*73. «Non in objecto, sed in modificatione cognitionis objecti monades limitatae sunt. Omnes confuse ad infinitum tendunt, se limitantur et distinguuntur per gradus perceptionum distinctarum», *Principios de la filosofía*, 62. Los siguientes pasajes de los mismos *Principios de la filosofía* pueden iluminar todavía más el argumento.

§ 24. «Parece por tanto que estamos en perpetuo estupor cuando no tenemos en nuestras percepciones nada distinto, y por hablar así, nada de sublime, o de gusto más elevado. Éste es en verdad el estado de las mónadas desnudas.»

§ 25. «Vemos también que la naturaleza ha dado a los animales percepciones sublimes, *pues les concedió órganos que recogen más rayos luminosos y más ondas sonoras, para que por unión sean más eficaces.*»

§ 62. «Además de lo que anteriormente he dicho, hablando desde fundamentos *a priori*, vemos que las cosas no pueden seguirse de otra manera, pues Dios ordenó el todo respecto de cualquier parte, y ante todo respecto de cualquier mónada, cuya naturaleza, siendo representativa, no había nada que pudiese li-

animal humano no es racional, sino que tiene que llegar a serlo cuando la concepción determina este animal a la naturaleza humana», vi.

»En un escrito a Des Maizeaux (*recueil de Des Maiz*, II, *Opera*, II, p. 66), dice Leibniz: «Creo que las almas de los hombres han preexistido no como almas racionales, sino meramente como almas sensitivas, que alcanzan su grado superior, a saber, la razón, sólo cuando es concebido el hombre al que el alma debía animar».

»Otros pasajes serán citados en lo que sigue».

mitarla a representar sólo una parte de las cosas. Aunque es verdad que esta representación es confusa respecto de las partes de universo, y *no puede ser distinta sino para una parte exigua de las cosas, esto es, para aquellas que son más cercanas o más grandes respecto de cada una de las mónadas*. En caso diverso, cada mónada sería una divinidad.»

§ 64. «Aunque toda mónada creada representa el universo entero, sin embargo, representa con mayor distinción el cuerpo porque está adaptado a él con una particular razón y existe como su entelequia. Y así como este cuerpo expresa todo el universo por la conexión en pleno de toda la materia, así, esta alma representa el universo entero, *mientras representa este cuerpo* que pertenece a ella misma con una peculiar razón.»

§ 85. «Por cuanto concierne a los espíritus animales o a las almas racionales, aunque haya descubierto que las cosas están de la misma manera en todos los vivientes y animados, según dije, evidentemente porque el animal y el alma no se originan sino con el mundo y no mueren sino con él, sin embargo, hay un elemento peculiar en los animales racionales, y es que su semen, en cuanto tal, sólo incluye el alma ordinaria o sensitiva, pero en tanto que son elegidos, por así decirlo, y alcanzan por obra de la concepción la naturaleza humana, su alma sensitiva se eleva al grado de la razón y a la prerrogativa de los espíritus».^a

*74. La diferencia y la ventaja residen en el concepto de *forma sustancial*, que es el núcleo propio desde el que crece el sis-

a. En la primera edición (p. 157) se añadía a esta larga nota el siguiente texto: «Apenas es comprensible que Kant (*Crítica de la razón pura*, p. 276) pueda culpar a Leibniz de “no haber concedido a los sentidos sino el despreciable papel de confundir y deformar las representaciones del entendimiento”. Exactamente con el mismo fundamento se podría afirmar que Leibniz sólo habría concedido al *universo entero* el despreciable papel de confundir y deformar las representaciones del entendimiento. Esta acusación, que apenas entiendo, me recuerda otra que no puedo explicarme en absoluto. Según el señor Kant (*Revista Mensual Berlinesa*, octubre de 1786, p. 323, nota), el spinozismo (ciertamente el spinozismo como se enseña en la *Ética*, o como ha sido expuesto por mí, pues otro no tendría nada que ver en este lugar) debe hablar de “pensamientos que piensan ellos mismos y, por tanto, de un accidente que existe al mismo tiempo como sujeto para sí”. Si estuvo un hombre lejos de dejarse atrapar en un absurdo parecido, éste fue Spinoza.

»¿Cómo se nos trataría a nosotros, si pronunciásemos semejantes juicios?

»Pero para nosotros es muy consolador leer tales juicios incluso sobre hombres como Spinoza y Leibniz».

tema de Leibniz. Sobre esto, más en otro lugar. (Añadido en la segunda edición:) Véase *Sobre la doctrina de Spinoza*, 2.ª ed., Apéndice VI.

*75. Para acudir en ayuda del lector menos dispuesto a consultar las fuentes, incluyo aquí algunos pasajes breves extraídos de las cartas a Des Bosses y de la segunda respuesta a Bayle. «Ya he advertido en la carta anterior que el alma no influye en las acciones del cuerpo queriendo, esto es, en cuanto espiritual o libre, sino en tanto que entelequia primitiva del mismo cuerpo. En los mismos escritos franceses que tratan del sistema de la armonía preestablecida, he considerado al alma en tanto que sustancia, y no al mismo tiempo en tanto que entelequia del cuerpo, porque no hacía al caso para el asunto que entonces trataba, esto es, la explicación del consenso entre el cuerpo y el alma; ni los cartesianos deseaban otro» *Opera*, II, I, p. 269. «Estableceré que la sustancia compuesta, esto es, aquella sustancia que constituye el vínculo de las mónadas, como no es una mera modificación de las mónadas, ni algo existente en ellas como sujetos (siendo imposible además que la misma modificación injiera en varios sujetos a la vez), dependería de las mónadas, no en una dependencia lógica (de tal forma que no pueda separarse de ella ni siquiera según un modo sobrenatural), sino sólo natural, tal que ella reclame venir a la sustancia compuesta, si Dios no quiere otra cosa» *ibidem*, p. 300. «La sustancia compuesta no consiste formalmente de mónadas, ni en la subordinación de ellas, pues de esta forma sería un mero agregado o un ser por accidente» *ibidem*, p. 320. «Todo lo que la ambición, u otra pasión, impone al alma de César en su acción, está también representado en su cuerpo: y todos los movimientos de estas pasiones proceden de las impresiones de los objetos junto con los movimientos internos, y el cuerpo forma parte de ellos, de tal forma que el alma no toma jamás resoluciones que no se acuerden con los movimientos de los cuerpos; los razonamientos mismos más abstractos encuentran su juego por medio de los caracteres que los representan en la imaginación. En una palabra, todo se produce en el cuerpo según las particularidades de los fenómenos, como si fuera verdadera la perversa doctrina de los que creen que el alma es material, siguiendo a Epicuro y a Hobbes, o como si el hombre mismo no fuera más que cuerpo o autómatas. Así, ellos han extendido al hombre mismo lo que los cartesianos acuerdan para todos los demás animales; habiendo hecho ver en efecto que nada se realiza en el hombre con toda su

razón, sin que sea también en su cuerpo un juego de imágenes, de pasiones y de movimientos. *Tomando este camino, uno se pierde queriendo probar lo contrario, y únicamente se prepara la vía para el triunfo del error», ibidem*, pp. 83 y 84. «La razón del cambio de los pensamientos en el alma es la misma que la del cambio de las cosas en el universo que ella representa. Pues las razones de mecánica, que están desplegadas en los cuerpos, están reunidas y por decirlo así concentradas en las almas o entelequias, y allí encuentran incluso su fuente», *ibidem*, p. 86.

*76. «Conocemos nuestra existencia por intuición, y la existencia de los demás por sensación. La apercepción inmediata de nuestra existencia y de nuestros pensamientos nos proporciona las primeras verdades *a posteriori* o de hecho, es decir, *las primeras experiencias*; como las proposiciones idénticas contienen las primeras verdades *a priori*, o de razón, es decir *las primeras luces*. Las unas y las otras no pueden ser probadas y pueden ser llamadas inmediatas, aquéllas *porque hay una inmediatez entre el entendimiento y su objeto*; en éstas, *porque hay una inmediatez entre el sujeto y el predicado*», Leibniz, *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, IX, 3.

*77. «La mezcla de los efectos de lo infinito», *ibidem*, p. 12. «La materia no es más que un amasijo de un número infinito de seres. Yo doy la concepción a todos estos seres infinitos, de los que cada uno es como un animal dotado de alma (o de algún principio analógico que constituye su verdadera unidad), con lo preciso para ser pasivo y dotado de un cuerpo orgánico. Ahora bien, estos seres han recibido su naturaleza tanto activa como pasiva (es decir, esto que tienen de material y de inmaterial) de una causa general y suprema, etcétera», *ibidem*, p. 407.

*78. Leibniz, *Principios de la naturaleza y de la gracia*, IV-VI.

*79. El bendito Lessing caracterizaba el espíritu del siglo mediante una comparación con aquellos cangrejos que tienen una pinza increíblemente grande y una miserablemente pequeña. Y decía de sí que él prefería ser un cangrejo mediano, con dos pinzas iguales.

*80. Que no podemos pensar una capacidad pasiva por sí sola, sino sólo como la modificación de un principio activo, lo recuerdo todavía una vez más, aunque es ya superfluo. «La sustancia incompleta es un monstruo en la verdadera filosofía», Leibniz, *Opera*, II, I, p. 276.

*81. Kant llama a los realistas que no son meros *realistas empíricos*, idealistas soñadores, pues ellos tienen los objetos que son *meras representaciones* por cosas en sí.

*82. Por todos los medios se ha de evitar confundir esta afirmación kantiana con aquella tan desarrollada por Leibniz, y expuesta en el *Fedón* de Mendelssohn de forma tan bella y comprensible, a saber, que orden, armonía y concordancia de una diversidad como tal no pueden ser encontradas en las cosas, sino en el ser pensante que sintetiza la diversidad y las reúne en una representación. Pues según la última afirmación, el orden, la concordancia que percibo, no es menos meramente subjetiva, pero *las condiciones de las mismas residen fuera de mí en el objeto*, y yo estoy forzado a conectar aquellas partes así y no de otra manera debido a la constitución del objeto. Por tanto, aquí el objeto es también legislador de entendimiento, respecto del concepto que él se forma del objeto. El concepto es dado en todas sus partes y relaciones por el objeto, y sólo el *comprender mismo* reside sólo en mí. (Texto de la primera edición, p. 219: «Véase pp. 169-170 de este Diálogo».)

*83. *KrV*, A 115, 246, 254, 494.

+1. Véase Euclides, edición de Simsons. Nota a la primera definición y Benedictus de Spinoza, *Opera posthuma*, pp. 387, 589.

+2. Compárese con el escrito *Sobre las cosas divinas*, Apéndice C.^a

+3. Compárese Link, sobre la *Filosofía de la naturaleza* 1806, pp. 11, 12, 75, 79, 113, 124.

+4. Esta deducción de los conceptos y principios *a priori* o universales y necesarios me la puso a mano (naturalmente, sus pensamientos fundamentales y principales) la *Ética* de Spinoza, *Opera posthuma*, pp. 74-81. La opongo a la deducción kantiana de las categorías, según la cual estos conceptos y juicios se derivan de un entendimiento puro, en sí mismo preparado con ellos, y que meramente transfiere a la naturaleza el mecanismo de su pensar, fundado sólo en sí mismo, y así inicia un juego lógico de

a. Jacobi propone esta cita como si fuera de la primera edición. No es obviamente así. Corresponde a la preparada para las *Obras completas*, ya que el escrito *Sobre las cosas divinas* es posterior a *David Hume*. Por eso, atendiendo al propio proceder de Jacobi, la marco con el signo +.

conocimiento, con el cual en modo alguno se siente satisfecho el entendimiento humano universal, que antes bien se burla de él, como hizo Hume. Véanse los *Fundamentos de lógica general* de Schulze, la reseña de este escrito en los *Avisos Literarios de Gotinga*, 1802, p. 142, y en las *Contribuciones* de Reinhold, fascículo III, el tratado *Sobre la empresa del criticismo de reducir la razón a entendimiento*.^a

+5. Desde aquí hasta el final del diálogo se produce cada vez con más claridad el error, señalado en el Prólogo, de confundir entendimiento y razón. Desde el momento en que el autor aceptó, de acuerdo con los filósofos anteriores y posteriores, desde Aristóteles, que razón y entendimiento son dos nombres, pero en verdad sólo la mera capacidad de la reflexión, la espontaneidad de la capacidad de representación que se manifiesta en figuras de conceptos y conceptos de conceptos, de juicios y razonamientos, no le quedó para la capacidad de la certeza inmediata, para aquella capacidad de revelación que ahora llama razón, ninguna otra palabra que *sentido*, de la que se deriva una ambigüedad en el uso que jamás se erradica totalmente, justo lo mismo que las palabras razón y entendimiento, sensación y sentimiento. Pero no se preocupó de que, al expresarse así, alguien le hiciera el reproche de que dejaba a todos los conocimientos fluir entre sí de manera homogénea, o de que incluso dejaba que la vida espiritual completa surgiese de los sentidos, como hacen los filósofos de la escuela de Locke. La concordancia de sus ideas fundamentales con las ideas centrales de Leibniz, antisensualista decidido y universalmente reconocido como tal, que esta segunda parte del diálogo presenta de forma conveniente, tenía que alejar de él el peligro de tal interpretación, y efectivamente así lo hizo. Pero, con todo, no era suficiente para mí, porque Leibniz en el fondo se lleva el mismo juego que Locke. Ambos querían reducir la razón a entendimiento. Locke en la medida en que, según la excelente expresión de Kant, sensibilizó los conceptos del entendimiento; Leibniz en tanto que intelectualizó los fenómenos. Con ello, la doctrina propia del autor quedó sin establecerse en el Diálogo.

a. Se trata de las *Contribuciones para una más fácil mirada sobre la situación de la filosofía* (*Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie*) publicadas por Reinhold junto con Bardili. Aparecieron 6 fascículos entre 1801 y 1803. El artículo de Jacobi mencionado en último lugar apareció en el fascículo III.

Pero el sistema de sus convencimientos era en el fondo de su alma ya por entonces el mismo de hoy en todo, aunque incompleto en tanto que filosofía comunicable también a otros. Asustado por el fuerte griterío de las escuelas levantado contra sus manifestaciones vertidas en la obra *Sobre la doctrina de Spinoza*, el autor se sentía más inclinado a encerrarse que a seguir comunicando sus ideas. De ahí el insuficiente despliegue del Diálogo, que se interrumpe más que se concluye. En lo que concierne al todo, invoco lo dicho sobre ello en el Prólogo. Quien lea este Prólogo con alguna atención *hasta el final*, se encontrará de una manera perfectamente justa con las manifestaciones contenidas en el Diálogo mismo, y podrá decir de la forma más precisa qué y cuánto de todo ello vale hoy como verdad para mí, y qué y cuánto yo rechazaría en el presente y despreciaría como erróneo e insostenible.

+6. «Dios, en cuanto es *autosuficiente*, es causa de la materia y de todas las cosas: por tanto, no es *alma del mundo* (como nuestro yo del cuerpo orgánico), sino autor. Es connatural a las creaturas tener materia, y *no son posibles de otra manera, a no ser que Dios por un milagro supliera el don de la materia...* Por tanto, Dios puede por su potencia privar a la sustancia de materia segunda, pero no puede privar a la misma de materia prima, para así hacer un todo puro, como sólo Él puede serlo», Leibniz, *Opera*, II, 1, pp. 275 y 276. Véase también p. 44.

+7. Este relámpago del espíritu se convirtió después en el jugoso aforismo siguiente: «Para propagar el mundo, todos los discursos racionales son impotentes. A través de ellos, tampoco surge ninguna obra de arte», Goethe, *Werke*, I, p. 403.

Carta a Fichte

Somos demasiado elevados para nuestras propias miradas y
no sabríamos comprendernos.

Fenelon, *de Agustín*

¿A través de qué se da a conocer el genio?
Por aquello que se da a conocer el Creador en la
Naturaleza, en el todo infinito.

Claro es el éter, y sin embargo de profundidad
impenetrable.

Abierto el ojo, al entendimiento permanece eternamente
oculto.

Schiller

Informe previo¹

Ofrezco ahora la siguiente carta tal y como fue concebida, a 3
saber, única y exclusivamente dirigida al hombre a cuya filo-
sofía me iba a oponer y, por tanto, sin tener ni la más
remota idea de que debía algún día aparecer publicada, bus-
cando únicamente que él me entendiera y no me malinter-
pretara. Con la misma voluntad la hago pública ahora y, en-
tre otras razones, porque es mejor que exista una edición
fiable de la misma, a que vaya por ahí en forma de cotilleos
que no merecen ninguna confianza, o de extractos com-
puestos de memoria.

Mediante la aparición pública de esta carta, no obligo a
nadie a leerla. Espero, por tanto, de la equidad de los *volun-*
tarios lectores, que la acepten tal cual es y que no exijan, o
bien que hubiera debido esbozarla desde el principio pen-
sando *de antemano* en el público, o que por lo menos ahora 4
debiese perfilarla algo más antes de editarla. De esta re-
elaboración habría resultado una obra completamente dife-
rente y esto no debía ser. No me quedaba otra opción que fa-
cilitar las cosas en cierto modo mediante notas y apéndices.
Eso mismo es lo que he hecho.

Lo que más me intranquilizaba al editar este escrito eran
ciertos juicios introducidos aquí y allá en el mismo, sin es-
pecial atención, aunque siempre sopesados en su contenido,
sobre nuestro gran regiomontano, su filosofía moral y su

1. La carta que traducimos aquí fue enviada, con las variantes que iremos se-
ñalando en lo que sigue, a Johann Gottlieb Fichte, y escrita entre el 3 y el 21
de marzo de 1799, tras recibir Jacobi el envío del 18 de enero del mismo año
en el que Fichte le daba a conocer su *Apelación a la nación alemana*, episodio
central de la llamada «Polémica sobre el Ateísmo», por la que Fichte fue acu-
sado de ateísmo y expulsado de la cátedra de Jena. En este informe previo, Ja-
cobi hace referencia a la carta real enviada a Fichte y sus relaciones con la que
él publicaba en el otoño, en la casa Perthes de Hamburgo.

teología. La determinación más precisa de estos juicios, junto con su justificación expresa, se encontrarán en otro escrito al que me siento obligado y que por la presente me comprometo a publicar tan pronto como me sea posible.⁺¹ Entretanto, me dolería que ciertos pasajes insertos aquí –por ejemplo, el lugar donde llamo a *Kant sólo precursor* de la filosofía trascendental de Fichte– se quisieran comprender e interpretar de una manera desconectada de su *lugar*, tono y contexto. En el caso presente, el precursor es con claridad *más eminente*. Fichte mismo, como hombre noble que es, se ha expresado bella y explícitamente sobre esto, demostrando más honor que escasa modestia.^{*1} Para mí las cosas se presentan todavía bajo otra luz. Puesto que tengo la conciencia de *no saber* por lo *más elevado* en el hombre, y el lugar de esta conciencia por el lugar de lo *verdadero* inasequible a la ciencia, tiene que gustarme que *Kant* prefiera pecar antes contra su sistema que contra la majestad de ese lugar. Sin embargo, *Fichte* ofende dicha majestad –a mi juicio– *cuando* quiere incluir este lugar en el dominio de la ciencia, cuando quiere hacer posible avistarlo desde el punto de mira de la *especulación*, en tanto que punto de vista *supremo*, como punto de vista de la *verdad misma*. Pero *Kant*, si no hace lo mismo, dirá *Fichte*, es un inconsecuente y se queda a medio camino. Estoy de acuerdo con esto, y hace ya doce años que hice esta observación.⁺² Pero ¿no es *Fichte* también inconsecuente? Su filosofía ha sido acusada de ser atea sin razón, porque la filosofía trascendental, como tal, puede ser tan *atea* como la geometría o la aritmética. Pero por los mismos motivos, tampoco puede ser *teísta*. Si quisiera serlo, y en verdad *con exclusividad*, entonces se convertiría en atea, o al menos lo parecería, al mostrar cómo *Dios*, atrapado en el hecho de la *no-existencia en sí*, valdría sólo filosóficamente, y en general sólo en virtud de ello llegaría a ser algo *real*. ¿Por qué entonces *Fichte* le dio a su filosofía el nombre como si *quisiera* y *podiera* ser *teísta*? ¿Por qué no tuvo más cuidado en evitar esta *apariencia*, de que la filosofía trascendental debía introducir un nuevo y *único* teísmo, que acabaría expulsando, como completa-

mente absurdo, aquel viejo teísmo de la razón natural? Sin ninguna necesidad ha cargado sobre sí y sobre su filosofía una mala reputación. Que ella no sepa nada de Dios no implica reproche alguno contra la filosofía trascendental, pues es generalmente sabido que Dios no puede ser *conocido*, sino sólo *creído*. Un Dios que pudiera ser *conocido* no sería Dios. Una creencia *completamente artificial* en él es, al mismo tiempo, una *creencia imposible*; pues ella, en tanto que quiera ser *meramente artificial* —o meramente científica o especulativa pura—, elimina la *creencia natural* y, por ende, se suprime a sí misma en tanto que *creencia*, y consiguientemente suprime con ello todo teísmo.

Remito al lector al Escrito abierto de Reinhold a *Lavater* y *Fichte* sobre la Creencia en Dios (Hamburgo, Perthes, 1799).

A él, al puro y bueno,² quien por la verdad valerosamente renuncia a sí mismo y a todo, a él me encomiendo de antemano por si soy atacado de una manera u otra a causa de este escrito. Querido hermano y amigo, entonces quizás tendrás que estar en la brecha, tendrás que cargar sobre tus espaldas al camarada *más viejo* y sacarlo del campo de bata-

2. Es un juego de palabras con el nombre de Reinhold, que Jacobi descompone en *Rein* ('puro') y *Hold* ('benigno', 'bueno'). Esta alianza de Jacobi con Reinhold es, desde luego, sorprendente, pero fue preparada por la correspondencia entre Jacobi y Reinhold, por un lado, y la que tuvo lugar entre Fichte y Reinhold, por otro. Jacobi invoca a Reinhold como testigo de su combate justo en razón de su privilegiada situación filosófica: seguidor de Kant, sobre todo de la teología moral y de la religión moral que implicaba su obra crítica, Reinhold fue decisivo para generar la problemática que lleva directamente al idealismo alemán y más concretamente a Fichte. En cierto modo, éste configura su filosofía en las famosas *Eigene Meditationen über Elementar Philosophie*, especie de apropiación especulativa de la filosofía de Reinhold. De esta forma, cuando Fichte alcanzó celebridad, Reinhold estuvo dispuesto a dejarse contar entre los seguidores del nuevo idealismo. Esto es lo que defiende en su escrito de 1797 *Sobre el estado presente de la metafísica*. Sólo cuando estalla la polémica del ateísmo Reinhold se pone del lado de Jacobi. Véase la correspondencia de K.L. Reinhold y Jacobi en estas fechas en *Aus der klassischen Zeit, Original Mittheilungen als Beiträge zur Geschichte des deutschen Geisteslebens im XVIII Jahrhundert*. Editada por Robert Keil, Leipzig, Wilhelm Friedrich, s.f., pp. 295-304.

lla, como una vez hizo Sócrates con el *más joven*. Y no me habría aventurado a esto sin tus ánimos y sin tu exhortación reiterada. «Debía, tenía que hacerlo. Bajo tu responsabilidad y peligro.» ¡Ahora veo que tú aceptarás la prueba! Desde este momento, este escrito ya no es asunto mío o de mi propiedad, sino algo tuyo.

F.H. Jacobi

Carta a Fichte

9

Eutin, 3 de marzo de 1799

Hoy, mi honorable amigo, hace seis semanas que suspiro en mi interior, impaciente e inútilmente, porque llegue el día sereno para escribirle; y hoy, que soy más incapaz de hacerlo que los días precedentes, tomo la pluma con el firme propósito de no dejarla hasta que le haya acabado de escribir. Lo que me propongo con este proyecto, concebido desde la desesperación, en realidad no lo sé ni yo mismo. Pero, en el fondo, así es tanto más adecuado a mi *No-filosofía*, que tiene su esencia en el *No-saber*, de la misma manera que la suya la tiene en el *saber*. Sólo por esto merece llamarse, según mi más íntimo convencimiento, filosofía en *sentido estricto*.

Siempre digo, en toda ocasión, y estoy dispuesto a reconocer públicamente, que le tengo por el verdadero mesías de la razón especulativa, el hijo verdadero de la promesa de una filosofía *completamente* pura, consistente *en y por sí* misma. 10

Resulta innegable que el espíritu de la filosofía especulativa, por el que ha tenido que ser continuamente impulsada desde sus comienzos, consiste en hacer *desigual* la certeza de estas dos proposiciones, que sin embargo poseen *igual* certeza para el hombre natural: «Yo soy y existen las cosas externas a mí». Esa filosofía tenía que intentar someter una de estas proposiciones en la otra, derivar *completamente* aquélla desde ésta o ésta desde aquélla, ¡para que bajo su ojo, *el que todo lo ve*, aparezca sólo un ser y sólo una verdad! Si tuviera éxito la especulación en producir dicha unidad, aumentando esta desigualdad hasta el punto de que, tras la destrucción de aquella igualdad *natural*, hiciese surgir una igualdad *artificial* del mismo Yo y No-Yo manifiestamente existente en el saber —¡una *creatura completamente nueva*

que pertenece exclusivamente a esta especulación!-, si tuviera éxito, digo, entonces podría llegar a producir también perfectamente a partir de sí misma una *ciencia* completa de lo verdadero.

- 11 De esta forma, los dos caminos principales, materialismo e idealismo, tienen la misma meta: intentar explicarlo todo, o sólo desde una materia, o sólo desde una inteligencia que se determinan a sí mismas; aunque opuesta, su dirección no es en modo alguno divergente, sino que se acercan continuamente hasta el contacto y la interpenetración final. El materialismo especulativo que elabora su propia metafísica tiene que transfigurarse finalmente por sí mismo en idealismo; pues para que la fuerza de pensar llegue hasta sus últimas consecuencias, fuera del dualismo sólo hay un egoísmo de la *facultad de pensar*, ya sea al principio, ya sea al final.

- 12 Faltó poco para que Spinoza llevara a cabo tal completa transfiguración del materialismo en idealismo. Su sustancia, que fundamenta de la misma forma y que vincula inseparablemente tanto el ser pensante como el extenso, no es sino la absoluta identidad misma de sujeto y objeto, imposible de intuir y sólo alcanzable por razonamientos, sobre la que se funda el sistema de la nueva filosofía, *la filosofía independiente de la inteligencia*. Es curioso que nunca se le ocurriese a Spinoza invertir su hexaedro filosófico y hacer de la cara superior, la cara del *pensar* que llamó *objetiva*, la cara inferior, la que llamó subjetiva y *formal*, e investigar si su cubo seguía siendo el mismo, si seguía siendo para él la única y verdadera forma filosófica de las cosas. Sin duda que todo se le habría transformado entre las manos tras este ensayo: lo cúbico, que hasta entonces había sido sustancia –una materia de dos esencias completamente diferentes–, se habría desleído delante de los ojos e, inflamada, se convertiría en una llama pura, ardiendo por sí misma, sin necesidad de *lugar* o de *materia nutricia*: ¡idealismo trascendental!

He elegido esta imagen porque encontré la clave para entrar en la *Doctrina de la ciencia* justo mediante la representación de un spinozismo *invertido*. Y para siempre quedó ya en mí su presentación, aquella de un materialismo sin mate-

ría o de una *mathesis pura* en la que la conciencia pura y vacía representa el espacio matemático. No necesito exponer cómo la matemática pura, suponiendo el trazo de una línea recta —y, por consiguiente, el movimiento con todo lo que este concepto supone y lleva consigo— y la construcción de un círculo —*medida, superficie, cualidad, cantidad, etcétera*—, puede producir en el pensamiento *cuerpos* matemáticos, y luego un mundo completo desde la nada. Por consiguiente, sólo aquel que sea suficientemente ignorante e insulso como para despreciar la geometría y la aritmética, aquélla porque no produce sustancias, y ésta porque no produce ninguna suma significativa, ningún valor *de lo que es*; sólo aquél puede despreciar también la filosofía trascendental.

13

Exijo y espero de *Fichte* que me comprenda a partir de esta advertencia; que capte las ideas profundas a partir de palabras huidizas, de rasgos e imágenes superficiales. Si no me fuera permitido esto, ¿qué clase de libro tendría que escribir? ¡Nunca en mi vida escribiría tal libro!

Continúo, más fuerte y decidido, y le proclamo una vez más rey de los judíos de la razón especulativa; conmino a los obstinados a reconocerle como tal y a aceptar al Bautista de Königsberg sólo como su precursor. El signo que usted ha dado es la reunificación del materialismo e idealismo en un ser indivisible, signo que no es completamente diferente de aquel del profeta Jonás.

14

Como mil ochocientos años antes, y tras esperarlo largo tiempo, los judíos de Palestina rechazaron al Mesías en su aparición real, porque no traía consigo aquello por lo que ellos querían reconocerlo; porque enseñaba que no valía ni circuncisión ni prepucio, sino sólo renacer en *una nueva creatura*, así usted también tenía que convertirse en piedra de escándalo y roca de molestia para los que llamo judíos de la razón especulativa. Sólo uno se confesó abierta y públicamente a su favor, un israelita en el que nada es falso, *Natanael Reinhold*.³ Me habría convertido por ello en su ami-

3. Aquí Jacobi juega con el pasaje de Juan 1:47: «Vio Jesús a Natanael venir hacia sí y dijo de él: "Ahí tenéis verdaderamente un israelita en quien no hay

go, si no lo hubiera sido antes.⁴ Desde entonces ha surgido entre nosotros una amistad completamente distinta de la que entonces teníamos.

Sólo soy por mi parte un Natanael entre los *gentiles*.⁵ Como no pertenezco a la antigua alianza, sino que mantengo mi prepucio, me aparto también de la nueva, por la misma incapacidad y obstinación.⁶ Esta incapacidad y obstinación, según el juicio de un eminente discípulo suyo,⁷ debe proceder de que carezco de entusiasmo lógico, del Único espíritu de la Única filosofía. ¡Un juicio suficientemente agu-

dolo". Justamente después, éste confiesa que Cristo es el Rey de Israel. Jacobi hace referencia a la conversión de Reinhold a la filosofía de Fichte y a la defensa del idealista que realiza en su escrito *Sobre las paradojas de la más reciente filosofía*, en la que defendía a Fichte de la acusación de ateísmo.

4. Se refiere a la carta que escribe Jacobi a Reinhold, el 22 de febrero de 1797, donde le anuncia que en una obra suya, que debe aparecer de inmediato, le propondrá como representante de la filosofía de Fichte.

5. De forma maliciosa, Jacobi insiste en los detalles, conocidos por todos, de la procedencia hebrea de Reinhold, ya que había dado varios motivos de escándalo, primero con su conversión al catolicismo y luego al luteranismo. Jacobi hace gala de luteranismo puro.

6. Este párrafo es muy diferente en la versión impresa de la carta y en la versión de última mano que propuso Jacobi en sus *Obras completas*. Traduzco en el texto la versión de última mano, y dejo en nota la versión impresa, que dice así: «Un eminente *seguidor* de su doctrina y pastor de mi alma ha dado en el clavo, como normalmente se dice, cuando me atribuye una falta de *entusiasmo filosófico*, que sería el Único espíritu de la única filosofía, tal y como una vez en Sócrates fue lo propiamente socrático. Tiene razón al decir que sería una apariencia engañosa si yo hubiera ofrecido aquí o allá en mis escritos la imagen de pertenecer a la Única filosofía e incluso de aceptar la doctrina del imperativo categórico. Sería *impuro* por doquier en los principios. En general, nuestro respectivo discípulo y pastor de almas ha captado bien este aspecto de mi individualidad y afirma con verdad que soy sólo un filósofo *primerizo* y un escritor *ocasional*, incapaz *en todo caso*, por no decir sobre todo, de hacer de la forma la cosa, como *debiera ser*, porque este *hacer* mismo es todo en todo y fuera de él no hay *nada*.

«Pero este hombre *exagerado* no ha comprendido, no ha podido vislumbrar ni de lejos que esta incapacidad y obstinación...». A partir de este punto las dos versiones son iguales.

7. El discípulo de la filosofía de Fichte que se menciona aquí es Friedrich Schlegel, que por entonces ciertamente lo era, pero que, sobre todo, por lo que hace aquí, había escrito una reseña de la edición de 1796 de la novela de

do! Pero ha escapado al agudo juez de qué modo la Única filosofía y mi No-filosofía entran en contacto justo por el grado más elevado de antipatía, e incluso cómo en cierto modo se compenetran en el momento del contacto. Usted, amigo mío, ha sentido esto como yo lo he sentido. Usted me ha reconocido como aquel que, en la puerta de su aula mucho antes de que se abriera, le esperaba a usted y le anunciaba proféticamente.⁸ Ahora tomo un asiento excepcional en esta aula, como un hereje privilegiado, y excluido de antemano que pudiera afectarme cualquier anatema filosófico, y dado que mi propia opinión verdadera claramente favorece, más que impide, el *coge intrare* de la ciencia, me está permitido mantener en las horas complementarias algunas lecciones desde mi asiento.

Ambos, que vivimos sólo en el espíritu, que somos investigadores íntegros por encima de cualquier peligro, estamos, pienso, suficientemente de acuerdo sobre el concepto de ciencia, ya que ella —la ciencia como tal— no consiste sino en la autoproducción de su objeto y no es otra cosa que esto mismo producido en el *pensar*; que, consiguientemente, el contenido de toda ciencia *como tal* sólo es un actuar interno, y *su esencia completa la constituye la forma y manera necesaria de este actuar libre en sí*. Toda ciencia, digo con usted, es un *sujeto-objeto* según el arquetipo del Yo, un Yo que sólo es ciencia *en sí* y por esto, como principio y medio de disolución de todos los objetos de conocimiento, es la capacidad de su des-

16

Jacobi, *Woldemar*, para la revista *Deutschland*, de Berlín, en 1796, pp. 185-213. Los juicios que Jacobi recoge sobre sí mismo parafrasean los vertidos por Schlegel. Posteriormente, estos mismos juicios, variados, fueron asumidos y repetidos por Friedrich Nicolai, el conocido ilustrado y editor berlinés, en una especie de *curriculum* filosófico que editó en 1799 con el título de *Sobre mi formación erudita, sobre mi conocimiento de la filosofía crítica y sobre mis escritos relativos a la misma, y sobre los señores Kant, Erhard y Fichte*. Aquí una vez más se perciben los ecos de la vieja polémica de la *Cartas a Mendelssohn* y los intentos de los amigos de Lessing de reivindicar en él un espíritu filosófico frente a un apologeta de la fe, como Jacobi.

8. Jacobi siempre tuvo conciencia, como he repetido en estas notas, de haber anticipado la filosofía de Fichte desde su *David Hume*, e incluso antes, desde *Sobre la doctrina de Spinoza*.

trucción y reconstrucción *en un sentido meramente científico*. En todo y por todo, el espíritu humano no hace otra cosa que investigarse a sí mismo formando conceptos; esforzándose y resistiendo, distanciándose continuamente de la instantánea existencia condicionada que quiere engullirlo –por así decirlo– a fin de salvar su *ipseidad y ser en sí*, a fin de conservarse independiente y con libertad. Esta actividad de la inteligencia es en ella una actividad necesaria. Donde esta actividad no es nada, la inteligencia es nada. Desde esta perspectiva, sería la más completa locura el que uno quisiera impedirse a sí mismo, o impedir a otros, esa ansia de ciencia, creer que se puede *llevar demasiado lejos* el filosofar. Llevar demasiado lejos el filosofar quiere decir llevar demasiado lejos la *reflexión*.

17

Ambos queremos, por consiguiente, con parecido fervor y seriedad, que la ciencia del saber se perfeccione –esta ciencia que es *una* para todas las ciencias, pues el Alma-Mundo y el Mundo-Conocimiento es uno–. Sólo hay una diferencia: *usted* quiere este objetivo para mostrar que el fundamento de toda verdad reside en la ciencia del saber; *yo*, para que resulte claro que este fundamento, *lo verdadero mismo*, tiene que existir necesariamente *fuera* de él. Por eso mi intención no está en línea con la suya, y viceversa, porque yo distingo entre verdad y *lo verdadero*. *Usted* no tiene ninguna noticia de lo que quiero decir con lo verdadero y, según *mi* juicio, no podrá tenerla nunca en tanto que fundador de la Doctrina de la ciencia.

6 de marzo

18

Si he de mantener mi palabra y cumplir mi propósito de no usar pluma, manos y ojos para nada distinto, mientras no haya concluido mi escrito, entonces tengo que tomar una *segunda* y audaz decisión: proseguir mi camino de una manera rapsódica o, mejor aún, como un saltamontes. No le presentaré sino fragmentos de asociaciones de ideas, desde los que podrá leer tan bien como le sea posible tanto mi entender como mi no-entender. ¡Vamos a ello!

9. En la versión editada se propone un párrafo más que desaparece en la edición de última mano. Dice así: «Mi salud corporal y mi actual situación en

El secreto de la identidad y de la diferencia entre Fichte y yo, de nuestra simpatía y antipatía filosófica, pienso que tendría que llegar a ser claro para cualquiera que quisiera molestarse en leer y comprender completamente la única epístola a Erhard O., al final de mi *Allwills Briefsammlung*.

Puedo colocarme en el punto de vista de Fichte, y quedarme intelectualmente *anclado* en él, hasta el punto de que me daría vergüenza mantener otra opinión y apenas osaría expresar ante mí mismo mis objeciones contra su sistema. Pero también puedo sentirme con la misma fuerza, firmeza y solidez en aquel punto de vista opuesto que me indispono en su contra, y entonces me pondría furioso con *su manera artificial de perder el sentido* mediante la que, siguiendo su ejemplo, tendría que librarme de mi *locura natural*. Sinceramente, me arrojaría a su cuello con impaciencia, no porque esté demasiado loco, sino por lo contrario, por no estarlo lo suficiente. Yo no me quejaría, por el contrario, si Fichte me escupiera a la cara la acusación de estar demasiado loco.

19

Una filosofía pura, esto es, *completamente inmanente*, una filosofía de *una* pieza, un *sistema verdadero de la razón*, sólo es posible según la manera fichteana. Obviamente, todo tiene que estar exclusivamente dado y contenido en y por la razón, en el Yo en tanto Yo y en la *Yoidad*, si la razón pura ha de poder derivarlo todo únicamente y exclusivamente desde sí.

La palabra alemana *Vernunft* tiene la misma raíz que *vernehmen*.¹⁰ La razón pura es un percibir que sólo se percibe a sí mismo. O: la razón pura sólo se percibe.

20

general no me dejan sino tomar esta decisión, o aplazar mi escrito hasta sabe Dios cuándo. Era mi intención ofrecerme a usted, presentarme tal y como soy, para que supiera desde un principio lo que puede compartir conmigo. Pero a pesar mío, delante del hombre de una potencia de pensamiento tan excepcional, parezco en mi capacidad tan pequeño y tan desarmado de todo don espiritual, que me veo como una sombra indefensa frente a tanto poderío. ¡Sea pues! Comienzo con mi insignificancia».

10. Este juego no puede verse en castellano, donde la raíz de la palabra 'razón', que traduce *Vernunft*, no tiene nada que ver con la palabra 'percibir',

El filosofar de la razón pura tiene que ser, por consiguiente, como un proceso químico por el que todo lo ajeno a ella se transforma en la nada, manteniéndose ella únicamente a sí misma –como un espíritu tan puro que, en esta su pureza, no tiene *ser*, sino que puede producirlo todo; pero a su vez, en una pureza tal, que en ella tampoco puede *ser*, sino sólo ser intuido como lo que existe en el producir del espíritu: el conjunto, una mera acción = acción.

Todos los hombres, en tanto que aspiran en general al conocimiento, se proponen, sin saberlo, aquella filosofía pura como meta; pues el hombre sólo conoce en tanto que concibe, y concibe sólo en tanto que transforma la cosa en mera figura, en tanto que *toma la figura por la cosa y la cosa por nada*.

Más claro:

Comprendemos una cosa sólo en tanto que podemos construirla, en tanto que surge en el pensamiento ante nosotros, en tanto que podemos dejarla *llegar a ser*. Si no podemos construirla, o producirla nosotros mismos en el pensamiento, no la concebimos.²

Si un ser debe llegar a convertirse en objeto *perfectamente* concebido para nosotros, entonces tenemos que suprimirlo *objetivamente* en pensamientos, anularlo en tanto que *consistente por sí mismo*, y así dejarlo que llegue a ser completamente *subjetivo*, nuestra propia creación, *un mero esquema*. No puede quedar nada en él, ni puede existir una parte esencial de su concepto, que no sea nuestra acción, *ahora* una mera presentación de nuestra imaginación productiva.

que traduce *vernehmen*. De hecho, este verbo no debe confundirse con *wahrnehmen*, que es la traducción convencional de 'percibir' en el sentido de captar la verdad, de ver. Por el contrario, *vernehmen* privilegia el percibir como oír y escuchar. En todo caso, la noticia etimológica de Jacobi puede confirmarse en el *Etymologischen Wörterbuch des Deutschen*, 2 Akademie Verlag, 1993, p. 1056. Como se sabe, la etimología latina de «razón» procede de 'ratio', cuyo significado es 'cálculo', 'cuenta', que no tiene el sentido de 'tomar', 'coger', propio del *nehmen* alemán. Por el contrario, «percibir», derivado del latino *capere*, sí implica la dimensión del *nehmen*, del 'coger'. *Percipere* significa en latín 'apoderarse de algo'. De ahí la relación entre «percibir», «concebir» y «concepto», que sin embargo no tienen relación etimológica con razón.

Por consiguiente, el espíritu humano, puesto que su comprensión filosófica alcanza sólo hasta donde llega su propio producir, para penetrar en el reino de los seres, para conquistarlo con el pensar, tiene que convertirse en el *creador* del mundo y en creador de sí mismo. Sólo en la medida en que consiga lo último, progresará en su comprender. Pero sólo puede llegar a ser creador de sí bajo la condición universal indicada: se tiene que anular según el *ser* para resurgir únicamente en el *concepto*; para tenerse en el concepto de un perecer y resurgir absoluto, puro, originario, *desde la nada a la nada, por la nada y en la nada*; o en el concepto de un *movimiento* pendular que, como tal, se pone límite necesariamente *en general*, pero que sólo tiene límites *concretos*, en tanto movimiento *particular*, mediante una limitación *incomprensible*,¹¹ según la analogía de la fuerza de expansión y contracción de la materia. 22

Una ciencia que, como ciencia, se tiene a sí misma por objeto y que, fuera de esto, no posee contenido alguno, es una ciencia en sí. El Yo es una ciencia en sí y la única: se conoce a sí mismo y es contradictorio con su concepto que conozca o perciba algo exterior a sí mismo, etcétera. El Yo es, por lo tanto, necesariamente principio de todas las otras ciencias, un *menstruum*¹² infalible por el que todas ellas pueden disolverse y evaporarse en el Yo sin dejar atrás ningún residuo de *caput mortuum* o *No-yo*. No puede fallar: si el Yo entrega sus principios a todas las ciencias, entonces todas ellas tienen que ser deducidas del Yo; ellas se deducirán sólo a partir del Yo, y entonces en y por el Yo todas tienen que poder construirse en tanto que sean construibles, esto es, *en tanto que sean ciencias*. 23

11. Jacobi apunta aquí al punto crucial de la *Doctrina de la ciencia* de Fichte, que también Hegel señalará por esta época, aunque poco después, según el cual por partir del Yo absoluto no puede comprender teóricamente la idea de obstáculo, de finitud y de límite.

12. *Menstruum* es una palabra latina que significa 'almacén de provisiones para un mes'. Aquí el Yo pasa a significar el origen que provee a todo de su existencia, pero en el que toda existencia pierde su identidad.

Toda reflexión tiene como fundamento una abstracción, de tal manera que la reflexión sólo es posible por la abstracción. Y también se produce a la inversa: ambas son inseparablemente y en su fundamento una misma cosa, una acción de la disolución de todo *ser* en *saber*, una progresiva anulación –por el camino de la ciencia– a través de conceptos cada vez más generales. Lo que se fue anulando en este proceso *involutivo* se puede reestablecer de nuevo *evolutivamente*: anulando se aprende a crear. Disolviendo, analizando, llego a la *nada externa al Yo*, se me muestra que todo era nada fuera de mi libre imaginación, sólo que limitada según una cierta forma. A partir de esta imaginación puedo de nuevo dejar brotar, espontáneamente, todos los seres tal y como eran antes de que los reconociera como una *nada*, cuando existían por sí mismos.

- 24 En un momento de efusión en el invierno anterior, en Hamburgo, conduje el resultado del idealismo fichteano a una metáfora. Elegí la acción de tricotar.¹³

Para hacerse una representación distinta de la empírica y habitual acerca de cómo comenzar y continuar una labor de calceta, sólo se precisa deshacer el final del tejido y seguir el hilo de la identidad de ese sujeto-objeto. Entonces se ve claramente cómo el individuo –el tejido– llega a hacerse realidad efectiva mediante una continua limitación del movimiento hacia aquí y allá del hilo, *al impedir que continúe con su impulso al infinito*, sin *choque* físico o cualquier otra mezcla o añadido.

13. Efectivamente, comparar el idealismo de Fichte con la tarea de tricotar a mano se le ocurrió a nuestro autor en la carta del 13 de diciembre de 1797 a Christian Jonrad Wilhelm von Dohm. La carta comienza: «He encontrado una imagen un poco grotesca para este sistema: un tricotar. Tú sabes que el tejido surge y consiste en un único hilo, que se mueve aquí y allá, y en el avance de su acción fija sus movimientos por el movimiento mismo, sin servirse de un esqueleto o de algo parecido. Este hilo es el puro Yo, y avanza al infinito. Puesto que él, en tanto que Yo, no puede ponerse a sí mismo, si no se distingue de algo, es decir, del No-Yo, así imagina el hilo espontáneo la fila de puntos en la que se detiene y en el momento del detenerse pone al No-Yo. Y después, regresando, un Yo. Estas dos cosas suceden en el mismo momen-

A esta mi calceta le doy todas las figuras posibles; rayas, flores, sol, luna, estrellas, y reconozco que todo esto no es sino un producto de la imaginación productiva del dedo, suspendida entre el Yo del hilo y el No-yo de la aguja. Todas estas figuras, junto con la calceta, consideradas *desde el punto de vista de la verdad*, no son sino el único desnudo hilo. Nada ha entrado en él ni del hierro de la aguja, ni del dedo. Él es, puro y solo, aquel todo fuera del cual no hay nada. Él, completamente solo, *con sus movimientos de reflexión alrededor de la aguja*, que ha mantenido continuándolos, y por ello se ha convertido en este individuo determinado.

Desearía escuchar que alguien quisiera discutir que esta calceta sea otra cosa, cierta y verdaderamente, que el hilo con toda su infinita diversidad; o que este hilo no sea exclusivamente esta diversidad infinita. Éste, como ya he dicho, mostrando la serie de sus reflexiones, sólo necesita reducirla a su identidad originaria para hacer evidente que aquella diversidad infinita y aquella infinitud diversa no eran sino el vacío tejer de su tejido, y que lo único real sólo era él mismo, el hilo, con su *actuar, desde, en y sobre sí mismo*. El mismo hilo también quiere este regreso, esta liberación de aquellos lazos del No-yo, tan opresivos para él. No hay nadie que ignore, y que no haya experimentado, hasta qué punto todas las calcetas poseen la tendencia a suprimir sus límites y *realizar la infinitud*. ¡Enorme despropósito!, pues también podrían saber que es imposible ser *todo* y al mismo tiempo *Uno y algo*.

Si esta metáfora fuera tan impropia que denunciara evidentemente en su autor una burda incomprensión, entonces no sabría pensar cómo la nueva filosofía pretende ser realmente *nueva* y no, meramente, una exposición distinta de cualquier otra antigua filosofía fundada *en un dualismo* de cualquier género; no sería verdadera y propiamente in-

26

to y así surge un ser compuesto. Así surge una tesis, antítesis y síntesis, que son consideradas en la abstracción como tres acciones distintas, pero de hecho sólo pueden ser una sola: el tricotar», *Aus F.H. Jacobi Nachlass*, ed. de Rudolf Zöpfl, Leipzig, 1869, pp. 200-201.

manente, no sería una filosofía de una pieza. Lo que en la vieja filosofía se llamaba *percepción*, en la nueva se llamaría un *imaginar necesario*, pero en el fondo ambas cosas significarían lo mismo. Y si todo esto debe significar de cualquier manera sólo lo mismo, entonces la empiria al fin y al cabo permanece por encima de la ciencia, comportándose respecto de ésta como los miembros vivos respecto de los instrumentos artificiales. Por tanto, *se tiene que aceptar en el espíritu humano un lugar más alto que el lugar del saber científico y éste será completado por aquél de arriba abajo*: «el punto de vista supremo de la especulación» entonces no es el «punto de vista de la verdad».¹⁴

No me temo por tanto aquel reproche. Antes pensaría que la nueva filosofía se deja seducir por mi metáfora y la aplica para su provecho.

«Reflexiona, penetra en ti», se me podría decir. «¡Qué son todas las calcetas habidas en el cielo y en la tierra en comparación con la visión de su origen, con la consideración del mecanismo por el que se producen *en general*, en comparación con el descubrimiento *cada vez más universal* de su arte, con el descubrimiento por el cual se *produce* el arte mismo en tanto que *arte* propiamente dicho! Búrlate todo lo que quieras de este placer puro propio de aquel saber puro exclusivamente del *saber puro*, que ha sido llamado, no sin cierta razón, un *mero entusiasmo lógico*: no negaremos que somos felices en él, sin ocuparnos más del cielo o de la tierra; y si el cuerpo y el alma nos abandonan, esto nos dará igual desde aquel amor elevado propio de conocer *meramente el conocer*, de contemplar *meramente el contemplar*, de hacer *meramente el hacer*. ¡Ríete, necio como un niño, digno de lástima, mientras te conocemos, te presentamos y demostramos todo esto con pruebas irrefutables: todo originarse y ser, desde el más humilde animal hasta lo más sagrado próximo a Dios, o Dios mismo, tiene necesariamente como fundamento un mero entusiasmo lógico,

14. Jacobi cita aquí, de una manera indirecta, el texto de Fichte de la *Segunda introducción de la doctrina de la ciencia*, Akademie Ausgabe, I, 4, pp. 210-211.

esto es, *un actuar que sólo se configura y se proyecta a sí mismo y meramente por este considerar y actuar, sin otro objeto o sujeto, sin en, sin de, sin para y sin hacia.*»

Contesto a estas palabras mostrando una vez más mi calce y preguntando: ¿qué sería de ella si no tuviera relación y finalidad respecto de una pierna humana, relación por la que únicamente obtiene *un sentido* en su ser? ¿Qué sería todo, desde el animal a lo sagrado, si consistiera en un *mero tejido de un tejer*? Digo que mi razón, mi completa interioridad choca, se estremece, se espanta de esta representación; que me aparto de ella como del más terrible de los horrores, y suplico la anulación igual que aquella divinidad la suplicaba para librarse de la salvación de las Danaides e Ixión.

29

Nuestras ciencias *meramente como tales* son juegos que el espíritu humano inventa para pasar el rato. Inventando estos juegos, *sólo organiza su ignorancia*, sin llegar a aproximarse ni un milímetro más al conocimiento de lo verdadero. En un cierto sentido, se aleja aún más de él, pues en este asunto se olvida de su ignorancia, deja de sentir su presión tan pronto gana algo agradable, pues aquélla es infinita, y porque el juego que se lleva con lo ganado resulta siempre más diverso, más divertido, más grande y más embriagador. Si el juego con nuestra ignorancia no fuera infinito, y si no tuviera la propiedad de que cualquier tirada en el mismo siempre origina un juego nuevo, entonces pasaría con la ciencia lo mismo que en Nürenberg con lo que llaman *juego del grillo*, que nos aburre tan pronto conocemos y nos son familiares todas sus posibles salidas y tiradas. El juego se echa a perder tan pronto nos damos cuenta de que lo conocemos.^{3 15}

30

15. En la edición segunda del escrito, antes de la última realizada para las *Obras completas*, existe un párrafo más que dice así: «Y así no comprendo cómo se tiene bastante con los conocimientos científicos, cómo se desprecia toda verdad ajena a las ciencias, y se puede disfrutar con la idea de que no hay otra verdad, cuando se tiene claramente ante los ojos, como yo la tengo, o se ha mostrado desde su fundamento, como ha hecho Fichte, esta verdad, el *saber científico*, que en el puro saber científico sólo impulsamos un juego

Todas las ciencias han surgido desde el principio como medios para otros fines, y la filosofía en sentido estricto, la *metafísica*, no es una excepción. Todos los filósofos perseguían la idea de la cosa, esto es, la cosa misma; perseguían la verdad, esto es, llegar a *lo verdadero*; querían *saber* e ignorar lo verdadero, de tal manera que si lo verdadero pudiera llegar a ser *conocido* humanamente, tendría que dejar de ser lo verdadero para convertirse en una mera creación de la invención humana, un construir y desgranar imágenes vacías de realidad.

De esta ignorancia y de esta pretensión nos han librado dos grandes hombres: *Kant* y *Fichte*. Desde su raíz, sólo este último. Ellos han descubierto la mecánica *superior* del espíritu humano, y han llevado a cabo en otra esfera lo que Huyguens y Newton hicieron en las suyas: presentar perfectamente en el sistema intelectual *la teoría de los movimientos en medios contrapuestos*. A través de estos más recientes descubrimientos se ha puesto punto y final para siempre a una inútil y nefasta aplicación de las fuerzas humanas; se ha cerrado para siempre *un camino* que no llevaba a ninguna parte. Nadie puede soñar *impunemente* a partir de ahora con el entendimiento; nadie puede esperar por más tiempo encontrar por fin la *verdadera* Cábala, ni producir seres y fuerzas vivas con letras y cifras. Verdaderamente, ha sido un gran beneficio para el género humano el que, enamorándose ahora de la ciencia de su ignorancia, no quiera ser fe-

con cifras vacías, con cifras de cifras; que calculamos nuevas proposiciones sólo para *contar más lejos*, y que tenemos que considerar como un asunto insulso, ridículo o mezquino, preguntar por la *referencia* de una cifra, por el *contenido* de un número. Menos aún comprendo el júbilo por un descubrimiento que nos da sólo *verdades*, pero no lo *verdadero*; ni comprendo aquel inmaculado *amor* a la verdad que no permite el amor a lo verdadero mismo, la autosuficiencia idólatra por la que se pasa desde la ocultación de lo verdadero, a la *verdad* pura y esencial de la *ocultación*. La ciencia ha mirado hacia Dios con timidez y en secreto: no desapareció, pues él no existía. Ahora el alma conoce el misterio que tan insoportablemente torturó su curiosidad; conoce ahora la *bienaventuranza*. Fuera de ella, todo es nada y ella misma sólo es un *fantasma*; pero un fantasma no de algo, sino *un fantasma en sí*, una nada real, una nada de realidad».

liz únicamente en bizquear aplicadamente con los ojos, mirándose *únicamente la punta de su nariz.* 32

Entiendo por verdadero algo que es *previo y exterior* al saber, lo que confiere antes que nada su valor al saber y a la *capacidad* de saber, a la *razón.* 33

Percibir supone algo perceptible; la razón presupone lo *verdadero.* Ella es la capacidad de la suposición de lo verdadero. Una razón que no presuponga lo verdadero es un absurdo.

Con su razón no le es dada al hombre la capacidad de una *ciencia* de lo verdadero, sino sólo el sentimiento y la conciencia de su *ignorancia* del mismo: un *presentimiento* de lo verdadero.

Donde falta este índice de lo verdadero no hay razón.*⁴ Este índice, esta coacción a considerar lo verdadero que se vislumbra sólo en el presentimiento como su objeto, y de hacerlo última intención de todas sus ansias de conocimiento, ésta es la verdadera esencia de la razón. Ella se dirige exclusivamente a lo que se esconde tras los fenómenos, a su *significación*, al ser que sólo *ofrece una apariencia de sí* y que tiene que *aparecer a través* de los fenómenos si éstos no quieren ser *fantasmas en sí*, fenómenos de nada. 33

Al ser *verdadero*, al que se dirige la razón exclusivamente como su fin *último*, ella opone *contradictoriamente* la esencia de la imaginación. Ella, la razón, no distingue meramente entre imágenes necesarias y libres, sino que distingue *absolutamente.* Ella opone el ser *verdadero* al ser de la imaginación, como se oponen el sueño y la vigilia. La razón surge o desaparece con esta distinción inmediata o apodíctica entre sueño y vigilia, entre imaginación y ser verdadero.

Si el hombre se separa de la razón, que *ordena* expresamente y *con fuerza* su imaginación en el mundo sensible que le rodea, si pierde *los sentidos* durante el *sueño*, si en la *fiebre* se convierte en un *loco*, entonces la razón pura, que por lo general habita en él, no le impide pensar, aceptar y tener *por cierto* lo más absurdo. Este hombre pierde su entendimiento y su razón humana en tanto que pierde *los sentidos;* 34

35 y entonces le resulta imposible captar lo verdadero, pues su razón humana limitada es simplemente *captación* de lo verdadero, ya sea externo o interno, mediato o inmediato; pero en tanto que percepción *racional* —una determinación ya dada en el sentido literal de la palabra—, es siempre una percepción con *reflexión e intención, llena de un presentimiento*, ordenadora, continua, activa e independiente.

Una razón no meramente captadora de lo verdadero, sino productora de toda verdad a partir de sí misma, una razón que es el *ser mismo de la verdad* y que tiene en sí *la perfección de la vida*, una tal razón independiente, *la plenitud de lo bueno y lo verdadero*, tiene que existir previa y absolutamente, so pena de que no exista ni lo bueno ni lo verdadero; la raíz de la naturaleza y de todos los seres sería entonces una pura nada. 35 Descubrir este secreto sería la intención última de la razón.

Tan cierto como que poseo razón es que, con mi razón humana, *no* poseo la perfección de la vida *ni* la abundancia de lo bueno y de lo verdadero; y tan cierto como que *no* lo poseo con ella y *lo sé, sé* perfectamente que hay un ser superior y que tengo en él mi origen. Por esto mi razón y mi solución no es el Yo, sino *¡más que Yo! ¡Mejor que Yo! —un completamente Otro.*

Yo no soy ni puedo ser si *Él* no es. Yo mismo, ¡verdaderamente!, no puedo ser mi ser supremo para mí... Entonces mi razón me enseña instintivamente: *Dios*. Con fuerza irresistible, lo *más elevado* en mí señala hacia un *ser supremo* sobre y ajeno a mí; me coacciona a lo incomprensible, a creer en mí y fuera de mí, por amor y a través del amor, en lo *imposible* para el concepto.*⁵

36 Justo porque la razón tiene la divinidad *en* los ojos, tiene a Dios necesariamente *ante* los ojos: sólo por eso la elevamos sobre el sí mismo en el *sentido sensible y común*; y en tanto esto, puede tener un sentido y valer como verdad la tesis de que «la razón es fin, la personalidad sólo un medio».*⁶

«*Dios*, dice el sublime *Timeo*,¹⁶ es lo que siempre produce *lo mejor.*» El origen y el poder *del bien*.

16. Platón, *Timeo*, 30.

A la pregunta de ¿qué es el *bien*?, no tengo respuesta si Dios no existe.

Si este mundo de fenómenos tiene toda su verdad en estos mismos fenómenos, sin ninguna significación más profunda, si no ha de manifestar nada externo a él, entonces se convierte para mí en un fantasma repugnante del que maldigo la conciencia en la que se origina y me hace pedir la anulación como si invocara a una divinidad. Pero entonces, y de la misma forma, todo lo que llamo bueno, bello y sagrado se convierte en algo que arruina mi espíritu, un absurdo que me arranca el corazón del pecho, tan pronto asumo que carece en mí de referencia a un ser superior *verdadero*, que en mí ni siquiera hay una *metáfora* o *imagen* del mismo; si debo tener en mí en general sólo una conciencia y una *invención* vacía.

37

Confieso por consiguiente que ni conozco el *bien en sí*, ni lo *verdadero* en sí, sino que tengo de él sólo un lejano *presentimiento*; declaro que me indigno cuando se me *quiere* imponer la *voluntad de la nada*, esa nuez vacía de la autonomía y de la libertad respecto de lo absolutamente indeterminado, y se me acusa de ateísmo, del verdadero y propio *abandono de Dios*, porque me niego a admitirla.

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*.¹⁷ 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* del

38

17. Timoleón, 410-336 a.C.; Epaminondas, 418-362 a.C.; Juan de Witt, 1625-1672; Marcus Salvio Otto, emperador romano en el año 69. Las referencias de David son del Levítico 24:9, y la de las espigas, de Marcos 2:23-28.

hombre, el sello de su dignidad, de su naturaleza divina.*7

39 No me enseñéis lo que sé y entiendo demostrar mejor de lo que podríais desear, a saber: que aquella *voluntad de la nada*, aquella *personalidad impersonal*, aquella *mera ipseidad del yo sin sí mismo*, en una palabra, aquellas *inesencialidades puras y vacías*, tienen que ser puestas necesariamente como fundamento, si debe llevarse a término un *sistema de la moralidad estrictamente científica y universalmente válida*. Por amor al camino más seguro de la ciencia —no podéis hacer otra cosa— tenéis que someter la conciencia moral —*el espíritu más cierto*— al muerto vivo de la *racionalidad* y hacerla legalista, ciega, sorda, muda e insensible; tenéis que

40 arrancar su raíz viva, que es el *corazón* del hombre, hasta su último filamento. Entonces llegaréis a tener verdaderamente sólo *categorías* como vuestro único cielo; ellas serán vuestro Apolo y vuestras musas. Sólo así serán posibles leyes universales *incondicionadas*, reglas *sin excepción* y la obediencia *más rígida*. Únicamente así sabe la conciencia moral en general algo cierto, incluso *externamente*, y señala *desde su cátedra* y con su mano de madera todos los caminos reales de una manera infalible.

Pero ¿acaso quiero que no se establezca ninguna *doctrina del deber* estrictamente demostrada, tal y como sólo puede existir *en y sobre un sistema racional puro*? ¿Desconozco el valor o niego la utilidad de tal *disciplina*? ¿Discuto yo la verdad y la sublimidad del principio del cual surge la doctrina de la ética de la razón pura? ¡En modo alguno! El principio moral de la razón es la *concordancia del hombre consigo mismo, la unidad constante*; esto es lo supremo en el *concepto*, pues esta unidad es la *condición* absoluta e inmutable de la existencia [*Dasein*] racional *en general y*, consiguientemente, de todo actuar racional y libre: únicamente en ella y

41 con ella tiene el hombre verdad y vida superior. Pero esta unidad misma no es el *ser*, no es *lo verdadero*. Ella en sí misma es vacía, desierta, yerma. Por eso su ley no puede llegar a ser nunca el *corazón* humano, ni puede elevarlo verdaderamente para él sobre sí mismo. Mas verdaderamente por encima de sí mismo el hombre sólo eleva su corazón, que es

la propia capacidad de las ideas, que no es *vacía*. La filosofía trascendental no me ha de arrancar este corazón del pecho y poner en su lugar el puro impulso *únicamente de la ipseidad*; no me dejaré liberar de la dependencia del *amor* para ser feliz simplemente mediante la *soberbia*. Si lo supremo sobre lo que reflexiono, lo que puedo intuir, es mi Yo vacío y puro, mi mero Yo desnudo con su autonomía y libertad, entonces la autointuición pensada, la racionalidad, es para mí una maldición y entonces reniego de mi existencia.

Tengo que detenerme aquí, so pena de convertir esta carta en un *libro*. Las pocas palabras que he pronunciado sobre moralidad no me habría arriesgado a traerlas aquí, si en mis anteriores escritos no las hubiera explicado suficiente.¹⁸

42

Invoco precisamente estos pasajes del prólogo a la nueva edición de las *Sobre la doctrina de Spinoza*, a los aforismos incluidos sobre la libertad y la falta de libertad.¹⁹ Nunca he

18. En la versión publicada en la segunda edición, se propone este párrafo, donde se anuncian los apéndices y añadidos del final de esta carta, que aunque no tiene sentido en las *Obras completas*, dado que incluyen toda la producción de Jacobi, lo siguen teniendo en esta edición, puesto que el lector hallará los apéndices aquí también traducidos. El párrafo dice así: «Espero de su amistad, y para que no me malinterprete de una manera tal que me pondría enfermo, que reflexione sobre mis escritos y lea de los nuevos lo que aquí le indico: 1. Los aforismos sobre la libertad y la falta de libertad que he introducido en el prólogo a la nueva edición de las *Sobre la doctrina de Spinoza en Cartas al señor Moses Mendelssohn*. 2. La nota en el prólogo de *Allwill*, pp. xvi-xix, y en el mismo libro pp. 295-300. 3. En la primera parte de *Woldemar*, pp. 138-141. Para todo esto apenas necesita media hora, que usted tiene la obligación de concederme». A su vez este pasaje tiene una nota: «Puesto que esta carta, a causa de su particular relación, encontrará probablemente muchos lectores que no conocen mis escritos, y otros que no los tendrán a mano, y dado que me he propuesto que el lector tenga ante sí los pasajes indicados, dispone de ellos en unos apéndices de pocas hojas. Allí se encontrará, como añadido, incluso un extracto de una carta sobre la ley moral kantiana, que en todo caso propongo a Fichte, y por cuya publicación espero evitar que alguien se imagine que contradigo al gran hombre de Königsberg de una manera tal que no le contradiría, sino que sólo lo entendería mal».

19. En lugar de este párrafo, en la segunda edición se propone este otro: «Precisamente, estos pasajes demuestran también que, para mí, la ley kantiana

comprendido cómo se ha podido encontrar lleno de misterio e incomprensible el imperativo categórico, tan fácil de deducir (véase *Sobre la doctrina de Spinoza*, XXXIII-XXXIV) desde el impulso de la concordancia consigo mismo, y cómo después se haya podido emprender la tarea de hacer de esto incomprensible, en tanto que condición de la realidad de las leyes de la razón práctica, el tapaagujeros de la razón teórica. En ninguna filosofía me he encontrado con un escándalo tan grande. Imagínese usted mi júbilo por la aparición de su escrito *Sobre el destino del sabio*, en el que encontré la más perfecta concordancia con mis juicios sobre este asunto desde la primera página.²⁰

43 Pero, precisamente por esta razón, ni ahora ni antes he podido hacer de este impulso de identidad mi ser supremo y amarle y adorarle únicamente a él.

Y así sigo siendo completamente el mismo que, en *Sobre la doctrina de Spinoza*, partiendo del *milagro* de la percepción y del *misterio* inescrutable de la libertad, se atrevió mediante una especie de *salto mortal* no tanto a fundamentar su filosofía, como a poner temerariamente delante de los ojos del mundo su obstinación no-filosófica del mundo.

44 Pues yo, fuera del mecanismo natural, no encuentro sino milagro, misterio y signo, y tengo una aversión horrible a *la nada*, a lo *absolutamente indeterminado*, a lo *absolutamente vacío* (*estas tres cosas son sólo una*: ¡el infinito platónico!) como objeto de la filosofía o como *meta* de la sabiduría. En la fundamentación del mecanismo, tanto *en la naturaleza del yo como del no yo*, obtengo siempre un *en sí* = *nada* por el que estoy atrapado, cogido y eliminado en mi ser trascendental (personalmente, por así decirlo), de tal manera que sería algo más que imposible *apurar* lo infinito, querer *llenarlo*, en tanto que una nada infinita, un *en y por*

na nunca ha sido algo distinto del impulso necesario a la concordancia con nosotros mismos, *la ley de la identidad*». Esto es fundamental para lo que debe seguir del párrafo.

20. Ciertamente, en esta obra se explica igualmente la ley moral como la ley de la concordancia del sujeto racional consigo mismo. Esto se puede ver en Akademie Ausgabe, 1, 3, pp. 23 ss.

sí completamente puro. Entonces digo: si ésta es la característica tanto *mía* como de la *ciencia de lo verdadero*, o, más correctamente, de la *verdadera* ciencia, entonces no veo por qué yo mismo –aunque fuera también *in fugam vacui*– no debería permitirme preferir con gusto mi filosofía del no-saber a un *saber* filosófico *de la nada*. No tengo delante de mí sino la nada y con ella se pueden comparar perfectamente también las *quimeras*.

Verdaderamente, mi querido Fichte: no debo disgustarme si usted, o quien sea, llama *quimerismo* lo que opongo a ese *idealismo* que censuro como *nihilismo*. Mi *No-saber* lo he sacado a relucir en todos mis escritos; con pleno saber me he jactado de ser tan ignorante de una manera tan expresa, y en tan alto grado, que podría despreciar incluso al mero escéptico.²⁰ Con entusiasmo y rigor he luchado como pocos, desde mi infancia, por la verdad; como pocos he experimentado mi incapacidad y mucho se ha templado mi corazón con esto –mucho, mi querido Fichte–, y mi voz suavizada. De la misma manera que como hombre tengo una profunda compasión para conmigo mismo, así la tengo por otros. Soy paciente sin esfuerzo, pero me cuesta más ser *verdadero sin fatiga*. *Ligera* la tierra será sobre mí, en breve.

45

Mi corazón se estremece cuando escribo esto. Desearía ponerme en camino, apresurarme hacia usted para abrirle toda mi alma, pecho con pecho y ojos con ojos. Éste era mi sentimiento, mi exigencia ardiente al leer las líneas escritas por su mano y añadidas a su carta impresa.²¹ Me conmovieron profundamente. Pero aún más profundamente lo hizo la dedicatoria de su escrito.²² La mano que usted apretó llena de con-

21. Se trata de la carta del 18 de enero de 1799. Es la carta 405 de Fichte, en *Akademie Ausgabe*, II, 3.

22. Se trata del *Apelación al público*, Jena, 1799, pp. 98-99. El texto dice así: «Y entre los filósofos, tú, noble Jacobi, cuya mano tomo confiado, por distinto que podamos pensar en la mera teoría, esto a lo que me refiero aquí lo has dicho ya hace mucho, justo como lo pienso; dicho con una fuerza y un calor con los que yo nunca podría decirlo, lo que constituye ya el alma de tu filosofar: “por una vida divina se llega a ser consciente de Dios”».

fianza le contesta también con un apretón amistoso. Y así lo haría incluso si tuviera que llamar a su doctrina «atea», igual que a la doctrina de Spinoza; en todo caso, yo no le tendría a usted *personalmente* por un ateo, por un *impío*. Quien sabe *realmente* elevarse con el espíritu sobre la naturaleza, con el corazón sobre los bajos deseos, éste ve a Dios cara a cara y es poco decir de él que cree en Dios.*⁹ Pero la filosofía de tal hombre y sus opiniones serían ateas, según el juicio (que creo correcto) de la razón natural, que llama absurdo a un *dios que no sea personal*, un dios *que no es*. Incluso si ese hombre diera este nombre a su sistema, su pecado sería sólo *ideal*, una torpeza de *artista*, de los *conceptos y palabras*, una enfermedad del *soñador* y no del *hombre*. No negaría el *ser* de Dios, sino sólo un *nombre*. Así pensaba yo de Spinoza cuando escribí en un pasaje que se halla en mi *Justificación contra Mendelssohn*: «A pesar del dolor [...] eres para mí grande, santo, bendito Spinoza. Pudiste filosofar sobre la naturaleza del ser supremo y pudiste errar en las palabras; pero su verdad estaba en tu alma y su amor en tu vida».

La enorme concordancia entre la religión de Spinoza (su filosofía se presentó completamente como *religión*, como doctrina del Ser supremo y de las relaciones del hombre con Él) y la de Fenelón, se ha señalado muchas veces, pero todavía no de una manera comprensiva y en relación con sus respectivas filosofías completas. Emprender tal exposición fue mi pensamiento favorito durante mucho tiempo. Aquí sólo quiero observar que el reproche de *ateísmo* o de *misticismo*, de *superstición* exaltada en general o de *locura*, se hará en todo momento y hasta el final de los tiempos por la gran masa de aquellos que se llaman filósofos y teólogos, contra toda filosofía, sea la forma que tome, que invite al hombre a elevarse con el espíritu sobre la naturaleza, y sobre sí mismo *en tanto que es naturaleza*. No hay que evitar este reproche, porque el hombre no se puede elevar sobre la naturaleza externa o interna sin elevarse al mismo tiempo sobre su razón temporal y llegar con el *espíritu* al concepto de *libertad*.

En relación con este concepto de libertad que sobrepasa la razón, cómo hay que determinarlo, qué comprende en sí,

qué presupone y cuáles sean sus consecuencias, difícilmente podemos estar de acuerdo completamente.²³

La diversa opinión entre nosotros se podría mostrar perfectamente con la diferencia que hacemos ambos entre religión e idolatría, por lo demás completamente de la misma manera.²⁴

Lo afirmo entonces: el hombre encuentra a Dios porque él puede encontrarse a sí mismo sólo y al mismo tiempo con Dios; y es insondable para sí mismo porque la esencia de Dios es necesariamente insondable para él. ¡Necesariamente! Porque, de otra manera, habitaría en el hombre una capacidad *supradivina* que determinaría que Dios pudiera ser in-

23. En la versión impresa en la segunda edición se invoca aquí el Apéndice II.

24. En la versión correspondiente a la segunda edición, toda esta parte se construye de una manera totalmente distinta. Incluye, hasta llegar de nuevo al texto común, los siguientes párrafos: «En un escrito aún no publicado me explico sobre este particular de la siguiente manera:

» «Para buscar a Dios y su complacencia, previamente se tiene que tener dentro del corazón y del espíritu a Él mismo y lo que le complace, pues lo que no nos es conocido en cierta manera, no podemos buscarlo ni investigarlo. Pero sabemos de Dios y de su voluntad porque nacemos de él, somos creados según su imagen, y somos su género y su especie. Dios vive en nosotros y nuestra vida está *recogida* en Dios. Si no estuviera presente en nosotros de esta manera, *inmediatamente* presente por su imagen en nuestro yo más íntimo, ¿qué debía hacer para manifestarse?, ¿imágenes, sonidos, signos, que sólo dan a conocer lo que ya es comprendido?, ¿qué debe hacer el espíritu para el espíritu?

» «Creados según su imagen, Dios en nosotros: ésta es la noticia que tenemos de él, la única posible; con ella Dios se manifiesta al hombre vivo permanentemente, por todos los tiempos. Una revelación mediante fenómenos externos, llámese como se quiera, a lo sumo se puede relacionar con la *originariamente* interna, de la misma manera que se relaciona el lenguaje con la razón. Digo a lo sumo sólo; y añadido a lo anterior: de la misma manera que un dios *falso* no puede existir por sí mismo fuera del alma humana, tampoco puede *manifestarse* el verdadero fuera de ella. Según la manera en que el hombre se siente y se imagina, así se representa la divinidad, sólo que más *poderosa*. Por eso, en todos los tiempos, la religión de los hombres ha sido constituida según su virtud y su estado moral. Un conocido *condottiero*, bajo el gobierno del rey francés Juan II, hizo suyo este lema y lo llevó en su bandera: 'Amigo de Dios, enemigo de todos los hombres'. En su corazón esto significaba: *por mí y contra todos*. Sólo mediante el ennoblecimiento moral llegamos al concepto digno del ser supremo. No hay otro camino. No cualquier temor de Dios excluye la maldad y el vicio. Para tener un valor, él mismo tiene que ser una vir-

ventado por el hombre. Entonces, Dios sería sólo un pensamiento de lo finito, algo *imaginado* y no el único ser *existente por sí mismo*, el ser supremo, el libre autor de todos los demás seres, el comienzo y el fin. Si no se conduce así, el hombre se pierde a sí mismo tan pronto como se opone a encontrar a Dios como su creador de una manera incomprensible para su entendimiento;²⁵ tan pronto como se quiere fundamentar exclusivamente *en sí mismo*. Todo se pierde entonces para él poco a poco en su propia nada. El hombre tiene que hacer esta elección, esta única: la *nada o un Dios*. Elijiendo 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*.

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.

Si yo no encuentro a Dios, y de tal manera que deba ponerlo como un ser independiente *externo a mí, previo a mí, por encima de mí*; entonces soy yo mismo, en virtud de mi ipseidad, lo que *pura y simplemente* así se llama, y entonces

tud; entonces, presuponiendo todas las demás virtudes, es lo más noble y lo más bello, pues no son sino las *flores* de su impulso más puro, de su fuerza total. Por consiguiente, tenemos al Dios que *se hizo hombre en nosotros*, y no es posible conocer uno distinto, ni incluso con la mejor enseñanza; pues ¿cómo debemos comprenderlo? Sabiduría, buena voluntad, libertad de amor, justicia, no son *imágenes*, sino *fuerzas* de las que se adquiere una representación sólo con el uso de su acción espontánea. Por consiguiente, el hombre tiene que realizar acciones con esas fuerzas, y haber adquirido virtudes y sus conceptos, antes de que pueda alcanzar una noticia del Dios *verdadero*. Lo repito: Dios tiene que nacer en el hombre mismo, si éste debe tener un Dios *vivo* y no un ídolo. Tiene que haber nacido humanamente en él, porque de otro modo el hombre no tendría ningún sentido para él. La objeción de que así sería un dios *inventado* sería más que injusta. ¿Cómo debería caracterizarse entonces al no inventado? ¿En qué sería *reconocible* como el *único* verdadero?».

El *condottiero* al que alude el texto era un jefe de bandidos anglo-navarros que, según algunas crónicas, sería Seguin de Badefol. El rey Juan al que hace referencia el texto es Juan II el Bueno, que vivió aproximadamente entre 1319 y 1364. Fue rey de Francia entre 1350 y 1364.

25. En las anteriores ediciones no se propone *Verstand*, sino *Vernunft* ('razón'). Para las razones de este cambio debe verse la introducción a las *Obras completas* que sirve de Prefacio a la segunda edición del diálogo *David Hume*.

mi mandato primario y supremo es que yo no *debo tener otros dioses fuera de mí* o de aquella ipseidad. Entonces conozco y comprendo perfectamente cómo surge para el hombre aquella necia, aburrida idolatría, en el *fondo* impía, respecto de un ser *externo a él*; y al deducir, explicar y construir esta ilusión, la exorcizo para siempre. 50

En tanto que anulo y deshonro aquel culto idólatra, una vez que lo comprendo, tengo que exterminar todo lo que está conectado con él. Por ejemplo: tengo que extirpar de mi alma la relación del amor, del ejemplo; tengo que burlarme de toda incitación y entrega a *algo superior*, expulsar de mi corazón *toda* devoción, *toda* adoración.

¡Lejos de mí tal salvación! 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*. Si se quiere llamar a mi debilidad irreligión, si se quiere llamar *ateísmo* al efecto de mi debilidad o a mi superstición, entonces, en la dura alternativa de elegir entre el *tú* y el *yo* del ateísmo, afirmo el *tú*. Con usted, mi amigo, no estoy en ese caso. Pues usted explica expresamente en su *Apelación* (pp. 61-62) que la superstición no excluye de forma incondicional la moralidad, ni consiguiendo la *verdadera honra a Dios*.²⁶ Y, en todo caso, tengo que añadir a esto, por mi parte, que aquella *insensata* idolatría que pone un concepto, una cosa ideal, una universalidad en lugar del Dios *vivo* (desearía llamarle la idolatría *adjetiva*), tampoco excluye la moralidad y la religión interior inseparablemente vinculada con ella. El Dios vivo será negado *sólo con los labios*. 51

En general, en relación con la superstición y el culto idólatra, mi opinión consiste en que éstos son exactamente lo mismo, tanto si se llevan a cabo con imágenes de madera o de piedra, con ceremonias, historias milagrosas, gestos y nombres, o con conceptos *completamente* filosóficos, seres

26. El texto de Fichte decía así: «Por eso la santa simplicidad se imagina a Dios como un anciano, un joven o una paloma; si este Dios es sólo un ser moral, y se cree en él con un corazón puro, de esto puede el sabio reírse a su gusto».

de fría letra, con formas imaginarias vacías. Tome la figura por la cosa, de una u otra manera, sigo siendo supersticioso en los medios y sigo engañándome respecto del fin verdadero. A menudo he dicho a ciertos devotos: no queréis entregaros a la magia con la ayuda *de Satán*, pero sí con la ayuda *de Dios*; pues vuestra religión se compone simplemente de medios mágicos, visibles o invisibles, y en el fondo no es sino una competición diabólica permanente contra y al mismo tiempo a favor del diablo. Pero incluso entre estos que me espantan con sus repugnantes supersticiones y sus opiniones irracionales —el escándalo más doloroso que me dan algunos hombres—, encuentro que sólo mantienen con los labios aquella superstición y esta obstinación de la sinrazón y este celo del temor a los ídolos asociado a ella. Internamente, en el corazón y en el espíritu, poseían lo verdadero, a pesar de su ridícula manera de hablar y de sus imágenes milagrosas. Pero era imposible para ellos, *sinceramente* imposible, y por eso les parecía insensato e impío, separar lo verdadero de aquellas palabras e imágenes de la sinrazón. Se les habría podido animar a *pensar en general sin palabras e imágenes* y a abstraer de sus representaciones, sensaciones y sentimientos todo lo individual y lo que implica figura. Mas, puesto que esto último no puede llevarlo a cabo ni el mejor ni el *más puro* filósofo sin pensarlo todo realmente anulado, como si no fuera imposible producirlo todo a partir de los conceptos de un vacío puro y de una pureza vacía, producción en la que debe consistir la verdadera bienaventuranza eterna, entonces, pensaría que la acusación de idolatría y superstición no nos debería salir tan fácilmente de la boca. Se nos podría acusar, desde el otro lado, de elevarnos desvergonzadamente con nuestro pecado mayor sobre el pecado más pequeño del prójimo, 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— para *desparramar la sal sobre este lugar*. En mi opinión, sería infinitamente más sabio convencernos profundamente a nosotros mismos, y después intentar conven-

cer a los demás, de que «no es el *ídolo* el que hace al *idólata* ni el *verdadero* Dios al *verdadero* creyente. Pues si el Dios verdadero hiciera al creyente verdadero, entonces lo seríamos todos nosotros y todos además en la misma medida, pues la presencia del Dios *verdadero* es *una universalidad*». ²⁷

Dichoso el hombre que siente permanentemente esta presencia, para quien aquel antiguo juramento ¡*por el Dios vivo!*,²⁷ en todo momento es el más elevado, el arquetipo de la verdad. Quien con su mano corrupta ataca la sagrada y sublime simplicidad de esta creencia es un enemigo de la humanidad, pues ninguna ciencia ni arte, ni ningún don, cualquiera que sea su nombre, le devolverá lo que con ello se le hurta. Benefactor de la Humanidad es, por el contrario, quien, penetrado por la altura, santidad y verdad de aquella creencia, no tolera que se la destruya. Su mano será fuerte, y reconstruirá aún *más elevados* los derribados altares de lo único viviente y de lo verdadero. Él fortalecerá su mano y destruirá la mano del tempestuoso. Así ha sido hasta ahora y así continuará siendo, pues *Él no envejece*.²⁸

No exija que me disculpe por la amplitud de mi carta. Al menos soy de la opinión de que tendría que disculparme antes de que le ponga fin aquí por dejadez, después de haberle *contado* mi *doctrina de la ignorancia* de una manera

27. Jacobi cita aquí de una manera clara Mateo 26:63.

28. En la segunda edición se establece una nota en la que se cita (mal) a Cicerón, *De natura deorum*, 2, 2 (en realidad es II, II, 5) y *De legibus*, 2, 7 (en realidad es 7, 16). El primero dice: «El tiempo destruye las ficciones de la opinión, confirma los juicios de naturaleza». El segundo es éste: «Pues, ¿no es la verdad más evidente que no debe haber nadie de tan necia soberbia que se crea dotado de una razón y de un espíritu, y no crea que aquéllos existen ni en el cielo ni en el mundo?, ¿que juzgue que todo aquello que apenas se llega a entender con un gran esfuerzo intelectual de la razón no esté movido por alguna otra razón? ¿Y merece en absoluto contarse entre los hombres quien no se sienta obligado a mostrar gratitud al considerar el curso de los astros, la sucesión de los días y las noches, la alternancia de las estaciones y todo lo que se engendra para nuestro propio provecho?» (trad. española de Álvaro D'ors, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970, p. 129).

imperfecta y rapsódica, en lugar de haberla presentado filosóficamente. Pero no prometí más y de hecho sólo siento herido mi amor propio, pues éste me dice que dicha doctrina es perfectamente susceptible de una exposición más filosófica, y que ésta tampoco sería inútil. Todas las filosofías, sin excepción, son afectadas por un *milagro*. Cada una en particular tiene su *lugar sagrado*, en el que ocurre el milagro, como si fuera el único *verdadero*, aquel que hace superfluos todos los demás. El gusto y el carácter determinan en gran medida la dirección de la mirada hacia uno u otro de estos lugares. Usted mismo ha observado esto de una manera precisa en la página 25 de su *Nueva presentación*, donde dice: «La clase de filosofía que se elige depende de la clase de hombre que se es, pues un sistema filosófico no es un utensilio muerto que podamos aceptar o rechazar a nuestro gusto, sino que es animado por el alma del hombre que lo tiene».²⁹ Usted se extrañará de que extraiga aquí este pasaje, y de que lo califique de excelente, pues lo que le antecede y lo que le sigue (pp. 23-26) me da cuenta, con bromas punzantes y burlas *apenas contenidas*, de su desprecio o al menos de *su no aprecio* hacia mí *a causa de mi manera de pensar*. He mencionado estas páginas con gusto para observar en esta ocasión que, al escribir esta carta, he demostrado al menos una *fortaleza de espíritu no despreciable*, pues la invitación dura y afilada de «no hablar sobre aquellos objetos» también *me concernía* incontrovertiblemente a mí. En parte, ya tenía una vaga idea en el pensamiento y, en parte, se me hizo suficientemente clara reflexionando sobre su trabajo. Todo esto me desconcertó. Lo que me volvía a sublevar cada vez, ya lo expuse antes, era que debía considerarme excluido para siempre de la filosofía. En efecto, estoy sinceramente convencido, y lo sé sobre todo por propia experiencia, de que cuando no nos referimos personalmente a alguien, sino que, al contrario, generalizamos nuestra indig-

29. Se trata de Akademie Ausgabe, I, 4, p. 195, del *Ensayo de una nueva exposición de la doctrina de la ciencia*, publicada en el *Philosophische Journal*, 5, cuaderno 1, p. 25.

nación, tenemos precisamente a *esta* persona delante de los ojos y nos encendemos con su representación, aunque ella no tenga idea de nuestra indignación, porque sentimos viva y profundamente que la cuestión que tratamos es algo relacionado con ella, aunque sin embargo sea *una otra cosa*. Págueme con la misma moneda, mi querido Fichte, y discúlpeme, como yo le disculpo, si encuentra que me he expresado demasiado vivamente en algún pasaje de esta carta. He trazado las cosas con rasgos fuertes y he empleado los colores más llamativos para establecer con certeza los contrastes, lo que debe distinguirse, para que salga a la luz de una manera tan pura como sea posible aquello que entre nosotros es un malentendido y lo que realmente obedece a una forma diferente de pensar.

¡Que le vaya bien! Le deseo de todo corazón, como de corazón soy su amigo y su verdadero admirador.

F.H. Jacobi

21 de marzo de 1779

Apéndices ³⁰

30. La segunda edición separada de la *Carta a Fichte* incorporaba una serie de apéndices, como era habitual en Jacobi, que presento a continuación. La paginación es la de la segunda edición, tal y como se reproduce en la *Gesamtausgabe Briefband*, de J. G. Fichte, Akademie Ausgabe, II, 3, pp. 258 ss. El Apéndice I está compuesto por algunas citas de las *Sobre la doctrina de Spinoza*, pp. IV, 2, 131-2, y nota 167, IV, 150; por lo que no lo repetiré.

APÉNDICE II

«¿Posee el hombre razón, o la razón posee al hombre?» A esta sonora pregunta que introduce, hace ya diez años, en el séptimo apéndice de las *Cartas*, otros le han dado después muchas vueltas, o, mejor, estas vueltas han sido llevadas a cabo por muchos de manera diferente. Incluso Kant se ha servido de ella en la p. 47 de sus *Principios metafísicos de la doctrina de la virtud*, donde dice: «La virtud en su perfección completa se representa no como si el hombre poseyera la virtud, sino como si la virtud poseyera al hombre.»

Según mi juicio, tiene que ponerse como fundamento de la doctrina de la libertad la distinción indicada en aquella pregunta entre una razón *sustantiva* o EL ESPÍRITU MISMO DEL HOMBRE, y una razón *adjetiva*, que no es un ser por sí, sino sólo la propiedad y característica de un ser.³¹ De otra manera, esta doctrina presentaría sólo un tejido sofisticado de palabras e imágenes engañosas que no resistirían una investigación rigurosa.

De hecho, también se encuentra esta distinción en la filosofía kantiana; pero aparece momentáneamente y se presenta para desaparecer inmediatamente después. Este hecho se fundamenta en razones poderosas: porque el ESPÍRITU no soporta ningún tratamiento científico, porque no puede de- venir LETRA. El espíritu tiene que permanecer fuera de los umbrales de su *ciencia*; donde ésta existe, a Él mismo no se le permite ser. Por eso, quien imagina deletrear al espíritu sílabea con seguridad y siempre algo distinto, sea científica o acientíficamente. Con otras palabras: necesariamente destruimos al espíritu en cuanto aspiramos a transformarlo en letra, y entonces esta letra empleada para nombrarlo mien-

31. Aquí se propone una nota de *Sobre la doctrina de Spinoza*, p. 195, que no repito.

te. Miente, pues la *letra del espíritu* nunca se adhiere a este nombre. Consideradas las cosas desde esta perspectiva, todo esto es un puro engaño, ya que el verdadero espíritu no tiene letra alguna. Ahora bien, la letra sí tiene su espíritu, y a éste se le llama *ciencia*.

No me está permitido llevar más lejos esta consideración, pues deseo pasar rápidamente a la determinación de mi concepto de libertad.

Entiendo por libertad aquella capacidad del hombre cuya fuerza es él mismo, obrando, actuando y produciendo espontáneamente en sí y fuera de sí. En tanto que se considera, se siente y se ve como ser libre, se adscribe únicamente a sí mismo las propiedades personales, su ciencia, su arte, su carácter moral e intelectual; se contempla a sí mismo como productor, como creador de todo ello y sólo se llama libre en tanto que se considera espíritu e inteligencia, no como naturaleza, sino como creador y productor de ella —naturaleza desde la que ha surgido una parte de su ser de una manera necesaria, naturaleza a la que pertenece con dicha parte y con la que está obligada y entretrejida en un mecanismo universal—. Se llama libre únicamente en tanto que con una parte de su ser no *pertenece a la naturaleza*, ni se origina de ella, ni de ella la recibe; sólo en tanto que, distinguiéndose de ella, se eleva sobre la misma, la usa y la domina y con sus capacidades libres subyuga su mecanismo y lo hace utilizable para sí. Sólo el espíritu, no la naturaleza, inventa y produce con intención; sólo él *poetiza* y *anhela*. El producir de la naturaleza *sola* es ciego, irracional, necesario, meramente mecánico, sin previsión, sin proyecto, elección libre o finalidad. Por eso razón y libertad se encuentran inseparablemente unidas unas con otras en nuestra conciencia, pero no de tal modo que la capacidad libre tenga que derivarse de la razón (de lo *adjetivo*), sino que la razón tiene que derivarse de esta libre capacidad (lo *sustantivo*).

La reunificación de necesidad natural y libertad, en uno y el mismo ser, es un hecho absolutamente incomprensible, un *milagro* y un *misterio* de la creación misma. Quien compren-

da la creación comprenderá este hecho; quien comprenda este hecho comprende la creación y a Dios mismo.

Así como por un lado la razón —que tiene su esencia exclusivamente en lo *comprensible*— aspira a negar la *realidad* de este misterio, la *verdad* de este milagro, por otro, en tanto que representante de una necesidad que lo ha determinado todo con su poder, y no deja que suceda nada que no *haya sucedido anteriormente*, se esfuerza con aplicación en destruir cualquier milagro y misterio como una ilusión de *ignorancia provisional*, desmenuzando paso a paso y hacia atrás el tiempo y la sucesión. Pero, por su parte, el espíritu íntimo cierto afirma la realidad y la verdad del mismo misterio y milagro, y nos obliga a creer en su signo con una fuerza de convicción incomparable con cualquier razonamiento. *Con la acción* muestra lo que afirma, pues nada, ni siquiera la más humilde acción, puede suceder sin el *hacer del espíritu*, sin el influjo de la capacidad libre.

Lo que el espíritu añade es justo aquello *no-mecánico* que produce acciones, obras y caracteres de los hombres, *no* según una ley natural universal, sino según su fuerza *propia*. Si se niega este influjo, este *intervenir* del espíritu en la naturaleza, entonces se niega en general el *espíritu* y sólo se dejan *seres naturales con conciencia*. Esta misma conciencia no produce sino representaciones y representaciones de representaciones, conceptos y conceptos de conceptos, que surgen paulatinamente según la sustancia se pone y actúa en la acción. Con ello, el *ciego* va por delante, indica el camino, y el *vidente* le sigue. Así, el desierto encuentra orden y figura; lo absurdo, sentido y reflexión, percepción y entendimiento; lo irracional, razón; lo muerto, lo vivo, y en general LA OBRA AL MAESTRO.

Ahora bien, ¿quién pueda aceptar esto y, apoyado por las conclusiones de su razón temporal, no temerá afirmar que Homero, Sófocles, Píndaro, Osián el Bardo, Klopstock, Aristóteles, Leibniz, Platón, Kant y Fichte, junto con todos los poetas y filósofos, cualquiera que sea su nombre, todos los legisladores, artistas, héroes, habrían producido sus obras y acciones de una manera ciega y forzada, según la serie de la

69

70

conexión necesaria de las causas y efectos, esto es, como consecuencia del mecanicismo, siendo la inteligencia *exclusivamente una conciencia acompañante* a la le correspondería sólo y meramente el contemplar; quién, pregunto, puede aceptar esto y hacerlo su verdad, sin discutirlo?

A éste se le puede someter para esta confesión a la tortura lógica, de tal manera que, negando la libertad, afirmando precisamente lo anteriormente expuesto, siempre asocie con la palabra *libertad*, allí donde la use, exclusivamente el principio materialista del mecanicismo, una *actividad*, actualidad o agilidad *originaria en sí meramente indeterminada*. Mas entonces experimentaría, haría suyo dentro de lo posible, y sufriría aquel horror gnóstico respecto de todo lo corporal y sensible.

Si ha pronunciado la confesión, tenemos que dejarlo tranquilo. La justicia filosófica no puede hacer nada más, pues lo que él niega no puede demostrarse filosóficamente, y lo que él demuestra no se puede refutar filosóficamente

Nosotros decimos al contrario: es imposible que todo sea naturaleza y nada libertad, porque es imposible que lo único que dignifica y eleva al hombre —lo *verdadero*, lo *bueno*, lo *bello*— sea una ilusión, engaño o mentira. Así es, si la libertad no existe. Imposible se hace entonces el *verdadero* respeto, imposible la *verdadera* admiración, la *verdadera* gratitud y amor, si es imposible que en un ser convivan conjuntamente naturaleza y libertad y reine ésta donde aquélla trabaja. Un hombre no puede respetar a una máquina, a un autómatas —sea corporal o espiritual—, ni amarlo, reconocerlo o incluso tan sólo *admirarlo*. Una máquina, un autómatas admirable, nos asombraría sólo por el arte escondido en él, por el *espíritu* que lo produjo con inteligencia y finalidad. Sólo a esto se refieren aquellas sensaciones; ellas se refieren exclusivamente, sólo y enteramente, a una capacidad activa *no* mecánica, una capacidad que opera, determina y produce, no de una manera *comprensiblemente* posible, sino de una manera comprensiblemente (o naturalmente) *imposible*.

Tú exijas de broma que en cualquier obra particular, en una acción, en un carácter humano, separe la parte de la na-

turalidad y la parte de la libertad, e indique cómo se tiene que distinguir una de otra. Yo exijo, por el contrario, y *sin broma*, que me indiques en cualquier caso dónde sientes admiración, respeto, agradecimiento o amor, si *no* haces aquella distinción, si *no* representas, junto a la efectividad de la naturaleza, una capacidad libre, y si *no* refieres exclusivamente a ésta aquellas sensaciones movidas en ti. Sé que esto es imposible para ti; pierdes estas sensaciones tan pronto como dejas de pensar esta capacidad libre, tan pronto como prescindes *efectivamente* de este presupuesto.

73

Te concedo sin réplica que el ámbito de la libertad sea el de la ignorancia. Y sólo añado esto: es el ámbito de lo *invencible* en el hombre. Justo por esto dicha ignorancia se distingue precisamente de aquella cuyo imperio y dominio la razón se siente llamada a limitar, a cuya conquista aspira necesariamente, para someterla paso a paso a la ciencia, pero que lloraría como Alejandro, si alguna vez se viera en peligro de llegar a su meta.

Si la creencia en la libertad se fundamentara en aquella ignorancia que la razón, productora de ciencia, está destinada a destruir, entonces la razón sería buena para el hombre en tanto éste permaneciera en la niñez y *se engañara con fantasmas e ilusiones*; pero que, prosperando hasta la perfección, creciendo, no haría sino desarrollar su pura muerte. Esta muerte se llama ciencia y verdad; ciencia y verdad significan el triunfo sobre todo lo que eleva espiritualmente el corazón del hombre, lo que transfigura su rostro, lo que dirige sus ojos a lo alto; el triunfo sobre todo lo grande, sublime y bello.

Si no debemos conducirnos así, si lo *divino* en el hombre no debe ser un *fantasma*, si la verdad y la razón purificadas no deben ser lo *No-divino*, entonces, con la creencia en la libertad tiene que estar vinculada una ignorancia, una ignorancia de especie completamente diferente: tiene que ser aquel *lugar de lo verdadero* inaccesible a la ciencia. «*Des-cálzate, pues éste es un lugar sagrado.*»³²

32. Cita del Éxodo 3:5.

APÉNDICE III

Me parece conveniente acompañar el pasaje citado en el texto justo en conexión con el manuscrito del que está tomado.

«Como el hombre es, así quiere, y como quiere, así es. Los elementos del amor son admiración, respeto, felicidad pura; ella es la capacidad más apropiada para que el hombre perciba lo bueno y lo bello, a través de la cual todo esto se le ofrece, se dirige hacia él y lo convierte a él mismo en bueno y bello. Por consiguiente, allí donde propiamente surge el amor, necesariamente se intuye lo bello y lo bueno. Así llega la verdad al alma, pues en esta intuición —y sólo en ella— vive el amor. Y así como el amor puede ser por sí mismo independiente de la representación del objeto que lo despertara quizás contingentemente, así tampoco puede perder o ganar algo de su fuerza en el hombre. El amor verdadero y bello está enteramente EN el hombre del que ha tomado posesión. El error en la apreciación del objeto le resulta enteramente *ajeno* y ensucia su alma. El *ídolo* no hace al *idólatra* ni el verdadero Dios hace al verdadero creyente, pues la presencia del Dios verdadero es UNA PRESENCIA UNIVERSAL.»

El modesto Mathias Claudius,³³ que a menudo esconde elevados pensamientos y profundos sentimientos entre sus chistes y bromas, dejó una vez contar a su Asmus cómo había oído lo siguiente de un maestro en la academia en la que, sin embargo, no había estudiado: sólo la filosofía puede enseñar si Dios es y lo que realmente es; sin filosofía no se puede tener ningún pensamiento de Dios. Y el Mensajero continúa: «Esto dijo el maestro. Nadie puede decir con fun-

75

33. Ya dijimos quién era Mathias Claudius en una nota anterior. Aquí nos referimos al sitio de donde se extraen estos pasajes: «Un escrito en el que doy noticia de mi vida académica», en *Obras completa del mensajero de Wandsbeck*, I-II, Hamburgo, 1774.

damento de verdad que yo sea un filósofo; pero nunca paseo por el bosque sin que me pregunte quién hace tan perfectamente los árboles, y entonces me forjo una idea débil y lejana de algo invisible y *quiero exclamar que entonces pienso en Dios; por eso me veo tan dispuesto a honrarle y tan feliz de hacerlo*».

Otra vez nos informa de un europeo que «estaba en América y quería ver las famosas cataratas de cierto río. Al fin trató con un indígena que le llevó hasta ellas. Cuando los dos habían hecho su camino y llegaron a las cataratas, el europeo abrió los ojos y empezó a indagar por todos lados, mientras el indígena se postró en el suelo todo lo largo que era y con el rostro en tierra permaneció así largo rato. El hombre al que había conducido le preguntó para qué y para quién hacía esto. Y el salvaje dio como respuesta: Por el gran espíritu».³⁴

76 Mi opinión es ésta: el Mensajero ha pensado efectivamente en Dios, y el indígena, que se postró con la cara en la tierra delante de la gran catarata, tenía también delante de sus ojos y en su corazón al verdadero Dios. Afirmando que delante de una grosera imagen sagrada, un devoto podría sentirse completamente transformado e incluso resultar santificado por ella, si el corazón se eleva recto en su pecho, llevado por los más elevados pensamientos y sentimientos, penetrado por la verdad más *esencial*. Claro que arrodillarse delante de tal o cual imagen tiene un aspecto absolutamente repugnante si no se conoce lo que sucede en el que está arrodillado, o si se abstrae de ello y sólo se presta atención a la *imagen*. Pero yo lo comparo con el filósofo y con su mero concepto puro de Dios. Éste no se inflama con su concepto, pues sabe que este concepto es excesivo, y con un concepto al que *le corresponde un objeto* nadie se puede entusiasmar de manera filosófica. Pero tampoco puede inclinarse ante este objeto ambiguo, que sólo puede existir *a partir de causas*, sin concederle la existencia *efectiva* y con una completa serie-

34. Del mismo autor, «Pequeñas historias», *ibidem*, IV, Hamburgo, 1782, p. 135.

dad; tampoco rebaja su rostro hasta la tierra ante sus propios pensamientos desconocidos. ¡Sería ridículo! Tampoco dobla su rodilla ante ellos pleno de sentimiento; la sensación y la posición herirían su dignidad. Permanece de pie con la sangre fría, sabiendo perfectamente lo que tiene que hacer. Erguido se presenta ante su Dios para, delante de su mirada, en la presencia más perfecta del espíritu, preocuparse sólo por sí mismo.

Y a este respecto, ¿cómo queremos llamar lo que el filósofo nos deja sentir? ¿No están aquí contrapuestos el ídolo y el hombre? Ambos son aquí la misma cosa.

«¡Padre! —escribe el Mensajero a su Andrés, y yo lo *suscribo*—, si llega ante ti un hombre tan creído de sí, tan grande y tan inflado, date la vuelta y ten compasión de él. Nosotros no somos grandes y nuestra dicha es poder creer en algo más elevado y mejor [...] Los que no piensan así, y se creen más de lo que son, los que se engañan con su propia bolsa, no por eso la llenarán.»³⁵

77

Y en otra ocasión dice: «Me encontré con alguien que sabía *perfectamente* lo que tenía que hacer [...] Una vez vi a uno así y quise conocerlo bien. Quería analizarlo bien con los ojos claros, tranquilos, alegres, con la conciencia callada y generosa [...] Pero éste no debería jactarse de nada; y menos despreciar y atropellar a los demás. ¡Oh!, la presunción y el orgullo es una pasión enemiga del alma; las hierbas y las flores no pueden crecer en su vecindad».³⁶

35. Mathias Claudius, *ibidem*, p. 199

36. *Ibidem*, I-II, p. 21

Añadidos³⁷

AÑADIDO II

De «Allwill Briefsammlung» (edición de 1792)
Prólogo, nota de la página XVI

Llamo *instinto* a aquella energía que determina originariamente la forma y manera de la espontaneidad (sin mirar un placer o un disgusto aún no experimentado), con la que todo género de naturalezas vivas tiene que ser pensado, en tanto que comienzan y continúan *exclusivamente ellos*, e independientemente, las acciones de su propia existencia.

El instinto sensible de las naturalezas racionales –esto es, productoras del lenguaje–, *en tanto que estas naturalezas se consideran meramente en su propiedad racional*, tiene como objeto el mantenimiento y el aumento de la existencia personal –de la *autoconsciencia*, de la *unidad* de la conciencia refleja mediante la conexión (nexo) universal y continua sin excepción– y por tanto apunta ininterrumpidamente a todo lo que esto requiere.

En la *suprema* abstracción, si se particulariza la propiedad racional *pura*, no considerada como una propiedad, sino completamente considerada por sí misma, entonces el instinto de una tal *mera* razón se refiere sólo a la *personalidad*, con exclusión de la *existencia* y de la *persona*, porque la persona y la existencia exigen individualidad, que aquí necesariamente queda suprimida.

37. El Añadido I recoge de nuevo las tesis preparatorias sobre la servidumbre y la libertad del ser humano introducidas en la segunda edición de las *Sobre la doctrina de Spinoza*, por lo que no tiene ningún sentido reproducirlo. El lector puede leerlo en las páginas 69-79 de esta edición.

La pura efectividad de este último instinto podría llamarse *voluntad pura*. Spinoza le dio el nombre de *afecto* de la razón. Se la podría llamar también el *corazón* de la mera razón. Creo que si se prosigue filosóficamente con esta indicación, se pueden reconocer como perfectamente comprensibles muchos fenómenos difíciles de explicar, incluido el de un indiscutiblemente existente imperativo categórico de la moralidad, el de su *potencia e impotencia*. Se debe prestar también atención a la *función del lenguaje en todos nuestros juicios y razonamientos*, para que no se pierda ni se extravíe mediante instancias que descansan sobre *juegos de palabras* difíciles de descifrar.

AÑADIDO III

Del mismo escrito, pp. 295-300

Así como el espacio infinito no puede determinar la naturaleza particular de ningún cuerpo, así la razón *pura* del *hombre*, con su buena voluntad en general, *puesto que es una y la misma en todos los hombres*, tampoco puede construir los principios de una vida *diferenciada*, particular, ni conferir a la *persona real* su valor individual propio. Lo que produce la forma *propia* de sentir, el gusto firme y *propio*, aquella imaginación interna maravillosa, aquella *energía* indescifrable que determina *independientemente* su objeto, lo capta y lo mantiene firme, todo esto *supone una persona* y constituye el misterio de la esclavitud y de la libertad de alguien en particular: esto es lo decisivo. Esto se decide y reside no en la capacidad del silogismo (que se podría comparar con la potencia de la mitad de unas tijeras o de unas tenazas), sino en el poder de las convicciones, en el poder de un *afecto* inmutable que vence todas las pasiones. Si me baso en la palabra de un hombre que sólo lo es *nominalmente*, entonces su razón pura no me sugiere más que el conocimiento de sus labios o el ruido de su boca al chasquear. Yo confío en las palabras porque confío en el hombre, y

confío en el hombre por mor de él mismo. Lo que es cierto en él es su forma de sentir, su gusto, su ánimo, su carácter. Fundamento mi alianza con él sobre la alianza que él tiene consigo mismo y por la cual él es el que será. Creo en la palabra *invisible* que se oculta profundamente en su *corazón*, la palabra que *puede* y quiere dar. Me confío a esa fuerza oculta en él que es más fuerte que la muerte.

Por lo demás, puesto que *toda opinión* puede serle al hombre más querida que su vida, ahí reside la fuerza general de los *conceptos*, la energía indestructible de la *naturaleza racional* (no de la razón como ente pensado), con lo que se hace claro como el día que ésta sólo puede engañar al necio. ¿Y cómo no debía ser su fuerza la suprema, el *concepto* en general más poderoso que el sentimiento, si nuestra conciencia *temporal* como conjunto del presente, pasado y futuro, sólo puede tener su existencia en *conceptos*? Todo lo que vive en el tiempo tiene que producir antes su vida temporal, *independiente, internamente*, mediante *conexión*. Por consiguiente, la *forma* de la vida, el *impulso* a vivir y la *vida misma* es en lo *real efectivo* sólo una cosa. El *objeto* del impulso incondicionado que llamamos *impulso fundamental* es inmediatamente la *forma* del ser cuyo impulso o capacidad efectiva es. Obtener esta forma de existencia, expresarse en ella, es su fin incondicionado y el principio de toda autodeterminación de la criatura; así que ningún ser puede proponerse un fin sino por su impulso y adecuado a él. *En general*, los impulsos se refieren a *necesidades*. Todo ser vivo en la naturaleza se mueve con *intención*, esto es, según relaciones de sus *necesidades*. El primer fundamento y la forma de originarse de estas relaciones es inexcusable y no podemos explicar el instinto desde las necesidades, ni las necesidades desde el instinto. Lo mismo da decir que aquéllas determinan a éste, como viceversa. El primer comienzo de ambas cosas es ajeno a ellas y es un comienzo *común*. Sólo conocemos la función del impulso: *alcanzar, mantener, ampliar* una cierta conexión, y en verdad como necesaria; porque un ser *finito* desconectado, y sin conexiones externas o inter-

nas, es un absurdo. TOTUM PARTE PRIUS ESSE, NECESSE EST.

Pero ¿puede la *nada* tener o aceptar una forma y, mediante esto, ser o llegar a ser algo? ¿Se puede pensar una forma que fuese forma *pura*; una eficacia cuya única intención fuese *pura*, esto es, una *intención vacía* sin *por* ni *para*?

Ningún impulso, por mucho que se le considere exclusivamente en sí, quiere sólo su propia eficacia libre. Su esencia es ser *relación*, quiere *satisfacción*.

El impulso de la naturaleza racional hacia lo verdadero y lo bueno está dirigido a una existencia en sí, a una vida *perfecta*, a una *vida en sí misma*; exige independencia, auto-suficiencia, ¡libertad! ¡Pero sólo en un presentimiento oscuro, oscuro!

Pues ¿dónde está la existencia, la vida en sí, dónde la libertad? ¡Verdaderamente *más allá* de la naturaleza! Pues resulta manifiesto que dentro de la naturaleza es todo infinitamente *más en otro* que *en sí*, ¡y la libertad sólo en la muerte!

Sabemos entonces que algo *es, fue y será* un creador de aquella actividad *no producida* en nosotros de *manera natural*, del *núcleo* de nuestra existencia milagrosamente rodeada de fugacidad, en la que se hunde una semilla que retoñará. La vida eterna es la esencia del alma y por ello su *impulso incondicionado*. ¿De dónde le llega la muerte? No del padre de la vida y de todo bien, que imprimió su propio corazón y su propia voluntad en lo más profundo de nuestro corazón y voluntad y que no pudo imprimir en él nada distinto.

AÑADIDO IV

101

De Woldemar, I, pp. 138-141

Entonces narró Woldemar a sus amigos cómo una vez reflexionó, hasta caer en una profunda melancolía, sobre la pregunta: ¿a qué *aspira* en el fondo el espíritu del hombre con su impulso hacia la virtud? ¿Qué tiene exclusiva y verdaderamente delante de los ojos, al dirigirse hacia ese objeto?

En épocas diferentes se han aceptado cosas muy distintas, y a menudo contrapuestas, como el verdadero y único objeto de este impulso; e igualmente se diferencian las opiniones de los hombres entre sí sobre la felicidad.

¡Sombras puras, formas sutiles y confusas! [...] ¿Imágenes? ¿Dónde está entonces su *arquetipo*?

Si no pudiéramos exigir el arquetipo, ¿cómo podrían ser fiables las intuiciones de lo bueno? ¿Cómo la voluntad de lo bueno podría conocerse a sí misma, comprenderse a sí misma, mantenerse y ser una voluntad inmutable?

¿O quizás era esta voluntad únicamente la consecuencia inmediata de la *conciencia personal vinculada a conceptos e imágenes universales*; sólo el *impulso de autoconservación* esencial a todas las criaturas, *en una figura racional pura*? Entonces, ¿no tendrían otro objeto que su propia actividad?, y el arquetipo y fuente de todas las virtudes ¿no sería la mera forma vacía y pura de la *existencia en pensamientos, personalidad sin persona ni distinción de personas*?

102

Por consiguiente, la magia entera reside en una *ilusión mediante los conceptos y palabras*; y tan pronto como esta ilusión se suprime, aparecerá el misterio desesperante de una mera tela de araña de existencia y existencia que *única y exclusivamente existe para existir*.

Me asusta la oscuridad y el vacío que surge en mí y a mi alrededor, dijo Woldemar. Angustiosamente extendiendo los brazos si no puedo agarrar algo que me ofrezca un sentimiento de *realidad efectiva y ser*. Y me pasa como en la bella poesía de Buffon sobre el primer hombre, que dominado por los sueños, había temido poseer sólo una conciencia contingente y pasajera y no una *vida propia*.³⁸ Entonces, al despertarse, se encontró doble y sorprendido exclamó: ¡yo!; y luego gritó feliz: ¡más que yo! ¡Mejor que yo! ¡De aquí fluye toda mi vida!

38. Se refiere Jacobi al relato filosófico que se puede encontrar en la obra de G. Buffon (1707-1788) *Historia natural, general y particular, con la descripción del Jardín del rey*, 111, París, 1749, pp. 364 ss.

Entonces se me presentaron las leyendas sobre la fiesta de la inmortalidad —la de Agis y Cleomenes—, y sobre la belleza eterna y los sublimes compañeros de sus vidas y sus nobles muertes. Como transformado, me desperté de mi pesado sueño. Era como si todo lo experimentara ahora por primera vez, como si ningún *recuerdo* previo hubiera dirigido mi mano a esta parte de *Plutarco*.³⁹ Nunca había sentido lo que entonces por contraste sentía, de ahí que todo fuera nuevo para mí. Sentía que el aturdimiento del que despertaba, si hubiera de atacarme alguna vez más por sorpresa, nunca me volvería a asustar como una pesadilla de muerte. «Había sentido demasiado dentro de mí que yo era, como para temer siquiera por una vez que podría dejar de existir.»

AÑADIDO V

*Extracto de una carta a un amigo
sobre la ley moral kantiana*

No comprendo cómo Kant pueda ser tan mal comprendido, tal y como lo veo en la nota que usted me envía. Pues, si para juzgar su filosofía práctica, se pone también como fundamento aquella obra,⁴⁰ entonces nos encontramos con que él comenzaría con la prueba de que sería imposible deducir una ley moral a partir del objeto, en tanto que *efecto* esperado de una *acción*, siendo así que tendría que deducirse necesariamente desde el *sujeto*, como causa y principio de *todo fin en general* y, consiguientemente, de todas las acciones particulares. ¿Cómo sería posible por tanto que hubiera establecido una fórmula que se refiriese al efecto de las acciones como principio determinante de las mismas?

La fórmula mencionada en la nota quiere decir para Kant: «Actúa sólo según aquella máxima mediante la que puedas

39. Se trata de las *Vidas paralelas*.

40. Por el contexto, Jacobi hace referencia a la *Crítica de la razón práctica*, A 100-101.

querer al mismo tiempo que se convierta en una ley universal». ⁴¹ O «actúa como si la máxima de tus acciones debiera convertirse en una ley universal». Esta fórmula es exclusivamente, y es ofrecida por Kant sólo como una *fórmula*; esto es, como un *medio de juicio* de las máximas subjetivas acerca de si no contradicen a la ley cuya primera característica es la *universalidad*. Una máxima que, llevada a la forma de la universalidad, se contradiga a sí misma, no puede pertenecer al sistema moral.

La fuente o el principio *mismo* de la moralidad es la *racionalidad*. ⁴² La racionalidad consiste, sin embargo, en aquella capacidad de un ser por la cual se distingue de cualquier otro, incluso de sí mismo, *en tanto que es afectado por los objetos*, o en la capacidad de *autoafectarse*. Así como el ser racional, el *alma*, el Yo, no puede ser pensado como *predicado* de algo otro, sino que necesariamente por su propia naturaleza es *autoexistente*, sujeto y objeto al mismo tiempo; así, es imposible que pueda ser pensado en sus acciones de otra manera que originariamente determinado por sí mismo e inmediatamente determinándose a sí mismo. Esto significa: es fin según su naturaleza, *fin en sí*.

Cuando pienso varios seres racionales juntos, éstos se limitan entre sí, puesto que *cada uno* de ellos es fin en sí, mas necesariamente opuestos en tanto que ninguno de ellos puede ser utilizado por los otros *meramente como medio*. ⁴³ El ser racional se da a sí mismo necesariamente esta ley, o la voluntad racional se determina necesariamente por sí misma *a la justicia*, sin ninguna intención ulterior.

Para la voluntad del hombre afectada por la sensibilidad, este *querer* de la inteligencia se transforma en el siguiente *deber, mandato o imperativo*.

41. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Riga, 1785, p. 52. Después se resumen brevemente las pp. 52-57.

42. Ahora el punto de referencia para Jacobi es la *Crítica de la razón práctica*, A 56 y, al final del párrafo, pp. 155-156.

43. De nuevo, referencia a la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, *opus cit.*, pp. 64-65.

«Actúa de tal manera que tú trates a la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre al mismo tiempo como fin, nunca meramente como medio.»⁴⁴

De esta manera se revela una conexión sistemática dada entre todos los seres racionales mediante una ley comunitaria o la idea de un reino de los fines.⁴⁵ Esta idea no es, por consiguiente, el principio de la ley, sino a la inversa, ella se desarrolla a partir de la representación de la ley, vinculando a dicha idea, y de la misma manera, a todos los seres racionales.

El primer y último fundamento de toda la moralidad es el *Auto-respeto*. El auto-respeto limita el amor a sí, le impone silencio, somete a la *persona*, en tanto que perteneciente al mundo sensible, a su propia *personalidad*. Este auto-respeto es una dirección sensible de nuestro espíritu a través de la conciencia de nuestra personalidad, espontaneidad y libertad. Esta conciencia y este sentimiento surgen siempre, si la voluntad se manifiesta en aquella propiedad por la que ella misma ES una ley, con la que DA al mismo tiempo una ley a todo otro ser racional.

44. *Ibidem*, p. 66.

45. *Ibidem*, p. 77.

Notas del autor

*1. En el Prólogo al escrito *Sobre el concepto de la doctrina de la ciencia*, en la página v, donde dice: «Hasta ahora el autor se halla íntimamente convencido de que ningún entendimiento humano puede avanzar más allá del límite en el que Kant se detuvo, especialmente en su *Crítica del juicio*, límite que sin embargo nunca nos determinó ni señaló como último del saber finito. El autor sabe que nunca podrá decir algo a lo que Kant no haya apuntado previamente, inmediata o mediata, clara o confusamente. Deja a las edades futuras profundizar en el genio del hombre que, guiado frecuentemente como por una inspiración superior, impulsó tan poderosamente el juicio filosófico desde la situación en que él lo encontró, hacia su última meta. Está también íntimamente convencido de que, después del genial espíritu de Kant, no se pudo hacer otro don más elevado a la filosofía que mediante el espíritu sistemático de Reinhold. No considera en verdad como mérito personal ser llamado al trabajo por una feliz causalidad después de tan eminentes trabajadores y sabe que todo mérito que pudiera alcanzarse en ello no estriba en la fortuna del hallazgo, sino en la probidad de la búsqueda, sobre la cual cada uno sólo puede juzgarse y recompensarse a sí mismo».

*2. En la segunda edición de esta obra se añade: «*Sobre la doctrina de Spinoza*, pp. 402-404 de la 2.ª edición». Y en nota se propone la referencia al Apéndice 1.

*3. A causa de este pasaje he sido reprendido repetidamente por viejos y jóvenes con dureza. Yo habría comparado la ciencia al juego del grillo de Nürenberg sin percibir en verdad que había sucedido justo lo contrario, como verá cualquiera que comprenda un poco al leer. Mi opinión verdadera y real se encuentra ampliamente desplegada en el escrito *Sobre las cosas divinas*. Remito a este lugar y a la nota añadida en la presente nueva edición de este escrito [reeditado por Jacobi en este mismo vol. III de sus *Obras completas*. Esta nota es añadida en la tercera edición de este escrito para las mencionadas *Obras completas*].

*4. Falta en los animales. El índice de lo verdadero es al mismo tiempo el índice de lo bueno.

*5. Dios, esto es, ser Dios, es para mí manifiestamente imposible, esto es, se me presenta como algo imposible.

6. Palabras de Fichte.

*7. «El poder puede actuar sobre la vida en tanto que infiere cierto mal al hombre para hacerle temer la comisión de injusticias. Pero el mal moral es un mal superior al que puede infringirnos la fuerza, y de ahí que la obligación de la honradez y la humanidad sea más perfecta que cualquier otra que proceda del miedo ante un mal o del miramiento de nuestra felicidad. Quien reflexiona sobre la conducta que le conviene en cierto caso, se encontrará muchas veces menos fuertemente inclinado a entregar a un hombre justo lo que éste llama su derecho, que a ayudar y sostener a otro. Un joven se quedó casi desnudo sobre la tumba del padre a quien había perdido hacía poco; lo vio un hombre que iba a pagar a su acreedor una deuda cumplida, como había prometido. El hombre se dirigió al muchacho y le entregó al mismo el dinero que ya esperaba el acreedor. Éste fue por consiguiente defraudado. ¿Quién podría censurar esta acción de la humanidad, cómo se le podría disputar su más estricta obligación? Incluso ante los jueces se haría valer la más extrema necesidad de un hombre frente al incumplimiento del derecho de otro. Así, se permite al que está en peligro de morir de hambre, tomar una propiedad ajena para su alimento, y se considera la exigencia de la humanidad como más sagrada que la de un derecho exclusivo e incondicionado», A. Ferguson, *Principles of Moral and Political Science*, II, v, 1.

*8. Véase *Allwill*, I, p. 244.

*9. Compárese con el segundo volumen de esta colección, p. 119.

*10. Del escrito *Sobre las cosas divinas*.

+1. Véase el tratado *Sobre la empresa del criticismo de reducir la razón a entendimiento*, también en el tercer volumen de las *Obras completas*.

+2. Véase el Apéndice al *Diálogo sobre idealismo y realismo*.

a. Corresponden a la *Segunda introducción de la doctrina de la ciencia*, Akademie Ausgabe, I, 4, p. 257: «En la doctrina de la ciencia la relación está precisamente invertida; puesto que la razón es lo único en sí, y la individualidad sólo accidental; la razón es fin, la personalidad medio».

Índice

Prólogo, por José Luis Villacañas	11
Noticia bio-bibliográfica	46
Nota sobre la presente edición.	52

Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn

Dedicatoria al señor Heinrich Schenk de Düsseldorf	59
Prólogo a la primera edición	61
Prólogo a la segunda edición.	63
Tesis preparatorias sobre la servidumbre y la libertad del ser humano.	69
Sobre la doctrina de Spinoza	81
Apéndice. Al señor Moses Mendelssohn sobre las «Consideraciones» que me ha enviado.	135
Apéndices a las cartas sobre la doctrina de Spinoza	
Apéndice I. Extracto de Giordano Bruno, <i>De la causa, principio y uno</i>	169
Apéndice II. Diocles a Diotima sobre el ateísmo	191
Apéndice III	201
Apéndice IV.	205
Apéndice V	208
Apéndice VI.	215
Apéndice VII	225
Apéndice VIII.	239
Notas del autor	242

**David Hume sobre la creencia
o idealismo y realismo**

Prólogo y al mismo tiempo introducción a la edición completa de los escritos filósofos del autor	295
Prefacio (1787)	353
Diálogo.	357
Apéndice. Sobre el idealismo trascendental	441
Notas del autor	452

Carta a Fichte

Informe previo	481
Carta a Fichte	485
Apéndices	
Apéndice II	517
Apéndice III	523
Añadidos	527
Notas del autor	535

Coordinación: Ignacio Echevarría. Edición al cuidado de Claudio López de Lamadrid. Diseño de la colección: Norbert Denkel. Está prohibida la venta de este libro a personas que no pertenezcan a Círculo de Lectores. © José Luis Villacañas por el prólogo, traducción y notas, 1996. © Antonio Saura, 1996, por la ilustración de la sobrecubierta. © Círculo de Lectores, S.A., 1996, por la presente edición. Foto-composición: punt groc & associats, s.a. Impresión y encuadernación: Printer industria gráfica, s.a. N 11, Cuatro Caminos s/n, 08620 Sant Vicenç dels Horts. Barcelona, 1996

Círculo de Lectores, S. A.
Valencia 344, 08009 Barcelona
1 3 5 7 9 6 9 0 2 8 6 4 2

Depósito legal: B. 6851-1996
ISBN 84-226-5488-1
N.º 40873 a
Impreso en España