

<https://doi.org/10.21555/top.v760.3339>

La interrupción en el sistema de la absoluta objetividad de Friedrich Heinrich Jacobi

Interruption in Friedrich Heinrich Jacobi's system of absolute objectivity

Federico Vicum

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas
Argentina

federicovicum@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0002-2928-9840>

Recibido: 30 - 12 - 2024.

Aceptado: 10 - 07 - 2025.

Publicado en línea: 10 - 08 - 2026.

Cómo citar este artículo: Vicum, F. (2026). La interrupción en el sistema de la absoluta objetividad de Friedrich Heinrich Jacobi. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 76, 511-548. <https://doi.org/10.21555/top.v760.3339>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution
-NonCommercial-ShareAlike 4.0 International License.

Resumen

El realismo de Friedrich Heinrich Jacobi es inseparable de las polémicas en las que fue puesto a prueba. La más famosa de ellas involucra a la “cosa en sí” kantiana. Sin embargo, el realismo de Jacobi tiene que ser interpretado también en virtud de su relación con la filosofía de Spinoza. Partiendo de un pasaje de la novela *Allwill*, poco estudiado y sin embargo altamente valorado por el propio Jacobi, proponemos acercarnos al realismo jacobiano (el sistema de la absoluta objetividad) de la mano de la noción de “interrupción”. Esta noción no solo nos permite descifrar aspectos conceptuales del pensamiento de Jacobi, sino también comprender el modo en que este trabaja concretamente con la cultura escrita. La interrupción del puro vacío del pensamiento es, en Jacobi, el comienzo de la vida (como actuar libre) expresado desde las condiciones del discurso conceptual, poco propicias para esas expresiones.

Palabras clave: interrupción; sistema de la absoluta objetividad; realismo; cultura escrita; idealismo; sensación; spinozismo.

Abstract

Friedrich Heinrich Jacobi's realism is inseparable from the philosophical controversies in which he was involved. The most famous of them involves the Kantian “thing-in-itself”. However, Jacobi's realism has to be interpreted also according to its relation to Spinoza's philosophy. Starting from a passage of the novel *Allwill*, rarely studied and yet highly valued by Jacobi himself, we propose to explore Jacobi's realism (the system of absolute objectivity) using the notion of “interruption” as a reference point. This notion allows us not only to decipher conceptual aspects of Jacobi's thought, but also to understand the way in which he works concretely with written culture. The interruption of the pure emptiness of thought is, for Jacobi, the beginning of life (as free acting) expressed from the conditions of conceptual discourse, which are not really appropriate for such expressions.

Keywords: interruption; system of absolute objectivity; realism; written culture; idealism; sensation; Spinozism.

1. Introducción

La más célebre de las intervenciones polémicas de Friedrich Heinrich Jacobi probablemente sea aquella que señala las dificultades que, a su entender, tiene la *Crítica de la razón pura* para lidiar con las impresiones sensibles. En esta gran obra, serían inconciliables, por un lado, la “presuposición” de que los objetos “provocan impresiones en los sentidos” y, por el otro, el resto del sistema kantiano (JWA 2,1, p. 109).¹ Jacobi observa que “la palabra ‘sensibilidad’ no tiene significado si no se entiende por ella un medio distinto y real entre lo real y lo real, un medio efectivo de *algo* hacia *algo* [...]” (JWA 2,1, p. 109). A ese rasgo constitutivo de la sensibilidad no podría hacerle justicia, según Jacobi, la *Crítica* kantiana, a pesar de darlo por supuesto. De allí, entonces, el famoso *dictum* del “Apéndice sobre el idealismo trascendental”: “*sin* aquella presuposición no podría entrar en el sistema, y *con* aquella presuposición no podía permanecer en él” (JWA 2,1, p. 109).²

Es sabido que, en lugar del “idealismo” kantiano y postkantiano, Jacobi abraza el “realismo” (cfr. NA I, p. 239). Sin embargo, los alcances del realismo jacobiano no son fácilmente determinables, como observaremos al repasar algunas de las interpretaciones a las que ha dado lugar. Nuestro recorrido por la bibliografía especializada no será exhaustivo, pero sí nos permitirá ingresar plenamente en la discusión que nos concierne. Dado que nos proponemos centrarnos en un pasaje de la obra de Jacobi descuidado por los intérpretes, juzgamos necesario mostrar con la mayor claridad posible el modo en que nuestra propuesta se relaciona con otras concepciones sobre la obra jacobiana. El objetivo de este recorrido es presentar las líneas de investigación ya acreditadas en los estudios jacobianos con las cuales dialoga nuestra propuesta.

Birgit Sandkaulen sostiene que la filosofía jacobiana es una “metafísica de la acción” en lugar de una “metafísica de la fundamentación”

¹ Citamos todas las obras de Jacobi de acuerdo con las siglas convencionales en cada caso: el primer tomo del *Auserlesener Briefwechsel* es citado como AB I; el segundo, como AB II. El *Nachlaß* es citado como NA I. Finalmente, la *Gesamtausgabe* es citada como JWA, seguido de número de serie y tomo. Por lo demás, a menos que la bibliografía final indique lo contrario, las traducciones son nuestras.

² Cfr. Guzmán Grez (2024) para una crítica a la interpretación de Jacobi.

(Sandkaulen, 2000, p. 220). La certeza jacobiana tiene carácter práctico y no se genera en un acto cognitivo, sino en la experiencia de la praxis vital (cfr. Sandkaulen, 2019, pp. 42-43 y 48). En tal marco, el verdadero concepto de lo incondicionado es la libertad (Sandkaulen, 2000, p. 261). Al mismo tiempo, Sandkaulen propone una interesante reconsideración del nihilismo en el pensamiento de Jacobi, lo que también implica reconsiderar su relación con Spinoza. Apartándose de la tendencia usual, Sandkaulen advierte que no hay que trasladar hacia Spinoza la crítica del nihilismo que Jacobi dirige, en verdad, contra la filosofía kantiana y poskantiana (cfr. JWA 2,1, p. 215). Para Jacobi —según Sandkaulen—, el autor de la *Ética* no sería nihilista, precisamente porque el principio de la filosofía spinozista es el del “ser en toda existencia” (*Seyn in allem Daseyn*). Esto implica que es en las mismas cosas finitas, en su realidad no sustancial, donde se manifiesta la realidad de la sustancia (JWA 1,1, p. 39; cfr. Sandkaulen, 2023, pp. 44-45). El principio spinozista del “ser en toda existencia” coincidiría, según Sandkaulen, con la noción de la existencia como posición que Jacobi recibe del escrito precrítico de Kant *El único argumento posible para una demostración de la existencia de Dios*. Jacobi habría “transferido el lugar que, en Kant, ocupa la ‘existencia’ [*Dasein*] hacia la posición del ‘ser’, y [habría] determinado la ‘existencia’ [*Dasein*] expresamente como la esfera de lo finito” (Sandkaulen, 2024, § 6). De allí se sigue el principio que Jacobi le atribuye a Spinoza: el “ser en toda existencia”. En Jacobi, entonces, habría una noción de “ser” realista, proveniente de la filosofía spinozista y confirmada por el Kant precrítico.

Brady Bowman ha propuesto otra manera (compatible con la de Sandkaulen) de comprender el carácter spinozista de la filosofía de Jacobi. Según Bowman (2004, p. 161), Jacobi toma ideas de Spinoza para pensar contra el propio Spinoza. Si bien Bowman decide no indagar cuán coherente sea tal procedimiento, considera que la filosofía de Spinoza le permite a Jacobi formular un “empirismo especulativamente fundado” con el que se puede dejar atrás el idealismo escéptico de Hume (Bowman, 2004, p. 176). El empirismo jacobiano se fundaría en las “nociones comunes” de Spinoza, que provienen de los puntos comunes en que nuestro cuerpo coincide con otros cuerpos. Además, como anota Bowman, Jacobi concibe su concepto de “creencia” según el paradigma de la idea adecuada en Spinoza. En efecto, Jacobi mismo observa, en carta a Herder, que la creencia que él ha formulado en sus *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* proviene expresamente de la

Ética del filósofo de Ámsterdam:³ la creencia no sería sino la certeza defendida por Spinoza, entendida como un “tener por verdadero que no proviene de fundamentos” (AB I, p. 390). A esta estructura de la creencia jacobiana se refiere Bowman al señalar su origen spinozista. La creencia jacobiana es asimismo afirmación de la existencia de la cosa que se presenta en esa creencia. Ahora bien, si Bowman, en 2004, limitaba esta característica al carácter spinozista de la creencia, en 2023 la lleva también hacia la creencia humeana. Según Bowman (2023, p. 59), Jacobi pudo compatibilizar la certeza spinozista con la creencia humeana en la medida en que las dos hacen inseparables la creencia/certeza y el contenido de la percepción. En efecto, en Hume, “la creencia no consiste en [...] el acto —por caso— de atribuir un predicado de existencia a una representación singular [...]. Más bien, está inseparablemente fundida con el mismo contenido de la propia percepción” (p. 55). A los fines de nuestra propia interpretación, el realismo spinozista del ser —siguiendo a Sandkaulen— y el realismo de la certeza/creencia —siguiendo a Bowman— nos permitirán echar luz sobre un pasaje crucial de la novela *Allwill*, de Jacobi, extrañamente poco valorado por la bibliografía especializada. En la sección 2 y especialmente en la 2.1, intentaremos demostrar la pertinencia de interpretar a Jacobi atendiendo no solo a aquellos puntos en que se distancia de Spinoza (que son los aspectos usualmente más destacados al estudiar a Jacobi), sino también aquellos en los que se acerca a él.

La estrategia de Bowman, que se apoya en sostener que Jacobi toma ideas de Spinoza para pensar contra Spinoza, tiene un notable antecedente en la interpretación de Hermann Timm. Para Timm, el conocido “salto” de Jacobi va desde Spinoza a Spinoza; es decir, el filósofo de la Ética se hace presente tanto en la “mediación absoluta del saber” como en la “inmediatez de la verdad que se autocerciora” (Timm, 1971, p. 57). Con todo, si por “realismo” se entiende la primacía del objeto sobre el sujeto, Timm no entiende el spinozismo jacobiano como una toma de posición realista:

³ Nos referimos a la conocida definición jacobiana de “creencia”: “una certeza inmediata, que no solo no necesita de ningún fundamento, sino que directamente excluye todos los fundamentos, y simplemente es la *representación misma que coincide con la cosa representada*” (JWA 1,1, p. 115).

[En Jacobi] es afirmada la identidad de la *cogitatio* y la *extensio*, lo ideal y lo real, el yo y el tú, pero no es explícitamente designada. Jacobi enseña su cooriginariedad, sin tematizar el origen como tal. Niega, con Spinoza, la representación de un primado del sujeto sobre el objeto (idealismo), o del objeto sobre el sujeto (realismo). No puede hacerse comprensible ni la cosa a partir del yo, ni el yo a partir de la cosa. Su duplicidad es irreductible. Sin embargo, es indudable, del mismo modo, el *factum* de su coexistencia en la conciencia. [...] Incapaz de explicar por sí misma cómo llega ella a la realidad, o cómo la realidad llega a ella, [la conciencia] se ve en la necesidad de valerse en cada uno de sus actos de una creencia trascendente de unidad (Timm, 1974, p. 209).

Esta creencia, en tanto “experiencia irreflexiva del origen” (Timm, 1974, p. 213), en verdad habría de expresarse no con un “yo creo”, sino con un “se cree en mí, [que] es una autorreferencia anónima, pues ha de ser un verse-a-sí-mismo de Dios” (Timm, 1974, p. 215). Esa experiencia natural, originaria y anónima es rota, con todo, por el trabajo intelectual (cfr. Timm, 1974, p. 146). Advertimos aquí que también esta idea de una ruptura de la experiencia originaria y anónima será importante para nosotros.

Según Timm, los distintos términos (“corazón”, “sentimiento”, “creencia”) con que Jacobi designa la originaria presencia de lo incondicionado en nosotros no son sino “distintos nombres para lo uno Innombrable de la verdad de Dios” (Timm, 1974, p. 215). El riesgo de Jacobi al querer exponer este núcleo interior de la creencia (el “se cree en mí” mencionado arriba) sería el de caer inevitablemente cerca de la inmanencia de la que Jacobi pretendía ser declarado enemigo, “la inmanencia de la mismidad cíclica” (Timm, 1974, p. 139). Este problema, a nuestro entender, es estructuralmente equivalente a lo que veíamos con Bowman y el origen spinozista-humeano de la creencia en Jacobi: el supuesto realismo de Jacobi se apoyaría en bases filosóficas tomadas de autores con intenciones intelectuales muy distintas de las de Jacobi, por no decir opuestas.

Este curioso rasgo del pensamiento jacobiano nos lleva a preguntarnos cómo evita Jacobi esa peligrosa cercanía respecto de las filosofías con las

cuales discute. Para empezar a esbozar nuestra propia respuesta, será clave que reparemos en las ideas de Marco Olivetti. Olivetti destaca (como veremos en breve) la misma sección de la novela *Allwill* en la que nos centraremos nosotros y, así, pone de relieve la obra que nosotros queremos estudiar. Además, su interpretación general de la filosofía de Jacobi nos aportará una buena clave de lectura que buscaremos profundizar. Según Olivetti, es central en Jacobi la distinción entre lenguaje y concepto, porque, con ella, se hace viable una concepción metafísica del primero (cfr. Olivetti, 2013, p. 85; 1971, p. 92). Tal concepción metafísica del lenguaje (proveniente de Johann Georg Hamann) implica verlo como un contenido en sí mismo. De lo que se trata, según Olivetti, es de ver al universo, en cuanto “cosmos”, como un lenguaje divino. Sobre esa concepción del lenguaje como contenido metafísico, Jacobi añadiría otra concepción del lenguaje, ahora entendido como el instrumento de la abstracción conceptual. En tanto esta abstracción conceptual opera sobre el cosmos/lenguaje divino, la actividad de abstracción no degenera en formalizaciones vacías, y el entendimiento, agente de esa abstracción, colabora con la razón en su sentido superior (cfr. Olivetti, 2013, p. 120). La relación humana con el cosmos entendido como lenguaje divino (o como libro divino) ya no pasaría por la percepción, que Olivetti parece confinar al Jacobi de la década de 1780, sino por la comprensión o la hermenéutica, que cobraría vigencia a partir de la década de 1790. Entre el ser humano y el cosmos, Dios sería el tercer elemento que permitiría que se desarrollara la actividad interpretativa (Olivetti, 2013, p. 95; 1971, pp. 88-89). Para nosotros, es crucial que Olivetti encuentre como uno de los pasajes centrales en la formulación de estas ideas las siguientes líneas de la novela *Allwill*, que provienen, en verdad, de la pluma del mismo Hamann (con pequeñas modificaciones realizadas por Jacobi):

Todos los fenómenos de la naturaleza son sueños, aspectos, enigmas, que tienen su significado, su secreto sentido. El libro de la naturaleza y [el] de la historia no son sino cifras, signos ocultos, que exigen una clave, de la cual necesitan también aquellos que creen en una revelación para la interpretación de la misma, [clave] que podría ser ella misma la intención, la única intención de una revelación y la prueba de su inspiración (JWA 6,1, p. 167).

Más adelante ahondaremos en nuestra posición respecto de la sección de *Allwill* de la cual Olivetti extrae únicamente este pasaje. Aquí solo diremos que, a nuestro entender, esa concepción del libro de la naturaleza y de la historia como lenguaje cósmico-divino tiene que ser entendida a la luz de lo que hemos dicho sobre la certeza/creencia de raíz spinozista en Jacobi, puntualmente a la luz de la ruptura de la experiencia original a-subjetiva tal como la entiende Timm. El libro divino del que habla Olivetti es, en nuestra propia interpretación, aquella experiencia originaria que, según Timm, se rompe mediante el trabajo intelectual. La ruptura que señala Timm es, para nosotros, la ruptura del libro divino propuesto por Olivetti. La objetividad metafísica que Olivetti cifra en el cosmos entendido como lenguaje es rota por la actividad intelectual abstrayente (la actividad del entendimiento). Por otro lado, si bien la abstracción no es, desde luego, la creencia/certeza (más bien es aquello que trabaja sobre el fondo dado por la creencia), sí se ve paradójicamente motorizada por esa creencia/certeza, como tendremos ocasión de constatar en la sección 2.2. Nosotros sostenemos que la interrupción originaria en el realismo jacobiano es la que corta el libro divino, es decir, la que corta esa experiencia anónima y a-subjetiva. Aunque es cierto que, en una visión superior, el entendimiento no es rechazado por la razón (como sostiene adecuadamente Olivetti), el entendimiento no esclarecido es víctima de un malentendido que, como veremos, habrá que desandar (sección 2.2). Ese malentendido nace de la confusión entre el sentimiento de lo incondicionado (dado en la creencia original) y la conceptuabilidad de todo lo sensible (necesaria para la abstracción intelectual). Mostraremos esa interrupción originaria en la sección 2 mediante el análisis del uso que Jacobi hace de un breve pasaje de la novela *Tristram Shandy*, de Laurence Sterne. No casualmente, cuando cita el *Tristram Shandy*, Jacobi refiere a un “malentendido” que es, precisamente, el que nosotros intentaremos descifrar.

Para cerrar la introducción y el estado de la cuestión, destacaremos el aporte de dos investigaciones muy apropiadas para justificar nuestro acercamiento a un problema y a un pasaje muy específicos de la obra jacobiana.⁴ Nos referimos a los trabajos de Cornelia Ortlieb y Carmen Götz. No es infrecuente entender a Jacobi como un filósofo que

⁴ Por razones expositivas, no podemos mencionar aquí a Knode (2024) y a Villacañas (1989), a los cuales volveremos en notas *infra*.

seculariza contenidos cristianos. Así lo hace, entre otros,⁵ Carmen Götz: Jacobi sería un ilustrado en el sentido de que comparte los intentos por inmanentizar la trascendencia de la posición de Dios y por convertir en instancia intramundana la promesa de salvación religiosa (Götz, 2008, p. 2). El objetivo ilustrado sería encontrar estructuras mundanas que, a su vez, permitan trascender los límites espaciotemporales. Por ello, Götz considera que es clave el proceso por el cual la cultura moderna se convirtió, en el siglo XVIII, en una cultura principalmente escrita. La escritura permite trascender los límites espaciotemporales, pero además otorga un gran lugar a la producción humana en esa búsqueda de trascendencia. La cultura mediatizada, según Götz, produce un mundo propio, lo que concuerda con el afán creativo ilustrado (cfr. Götz, 2008, pp. 55-56). Lo propio de este afán creativo, sin embargo, no es el empeño por trascender límites (cosa, que según Götz, siempre estuvo presente en la historia humana), sino el intento de producir esa ilimitación de un modo secular e intramundano (cfr. Götz, 2008, p. 476). Jacobi participa de ese intento, al que también critica, sin embargo, principalmente en dos aspectos: la concepción de la razón y la de la naturaleza (cfr. Götz, 2008, p. 479). En la sección 2 se verá que Jacobi elige como momento central de su obra un pasaje de la novela *Allwill* en el que, no azarosamente, se teje un vínculo con otra novela (*Tristram Shandy*), en función precisamente de lo que uno de los personajes de *Tristram Shandy* realiza sobre otra obra literaria, en este caso de Erasmo de Rotterdam. La importancia de la cultura escrita queda de manifiesto, entonces, en tres niveles: Jacobi citando al *Tristram Shandy*, y Sterne citando a Erasmo, todo ello clave, como veremos, para entender el pensamiento de Jacobi.

La transformación de la cultura en cultura principalmente escrita, que Götz caracteriza como un proceso típico del siglo XVIII, puede vincularse con la hipótesis de Cornelia Ortlieb. Para Ortlieb (2010, p. 12), el corazón de la filosofía jacobiana está marcado por la búsqueda de la certeza o de la evidencia en el contexto de la filosofía moderna. A diferencia, por ejemplo, de Klaus Hammacher —que también parte del problema de la certeza como motor de las inquietudes jacobianas (cfr. Hammacher, 1969, p. 10) y que cifra el realismo de Jacobi en un marco dialógico, asentado en la relación yo-tú (Hammacher, 1969, p. 126)—,

⁵ Cfr. Bollnow (1933, p. 235), Verra (1963, pp. xxiii-xxiv y 8) y Olivetti (2013, p. 78); en contra de la utilidad de la categoría de la secularización, cfr. Brunel (2008, p. 572).

Ortlieb considera que la respuesta jacobiana a la búsqueda de certeza es una “nueva forma de certeza filológica” (Ortlieb, 2010, p. 27), de la cual Jacobi sería pionero (Ortlieb, 2010, p. 417). Para Jacobi, según Ortlieb, la filosofía no es un sistema, sino un modo de escritura (cfr. Ortlieb, 2010, p. 426). Esta búsqueda de una certeza filológica se expresaría en el uso constante y peculiar que Jacobi realiza de sus propios textos y, sobre todo, de los textos ajenos. El proceder filológico jacobiano exige incluso tomarse en serio el montaje de citas y fragmentos que Jacobi introduce en sus textos (cfr. Ortlieb, 2010, p. 162). La filosofía, en Jacobi, no podría desprenderse de su “constitución moderna como crítica textual y ciencia de libros” (Ortlieb, 2010, p. 49). Para nuestra interpretación, la posición de Ortlieb es relevante en la medida en que mostraremos que el uso jacobiano de un texto ajeno —puntualmente, la novela *Tristram Shandy*, de Laurence Sterne— es absolutamente pertinente para comprender el pensamiento de Jacobi. Con Ortlieb, creemos que este uso de textos ajenos, fragmentariamente incorporados a la propia argumentación, es fundamental en el proceder jacobiano. El desarrollo de los temas mencionados hasta aquí —el spinozismo de Jacobi y su uso de *Tristram Shandy*— se encontrará en la sección 2.

Si nuestra pregunta se dirigía al modo en que Jacobi puede evitar los riesgos de tomar conceptos elaborados por autores con los cuales él mayormente discrepa, los aportes de Götz y de Ortlieb nos llevan a considerar que los conceptos con los que Jacobi se opone a sus propias fuentes no podrán carecer de un vínculo concreto con la cultura escrita de su propia época. Nuestra hipótesis es que uno de los conceptos con los que Jacobi se diferencia de los autores con los cuales dialoga es el de “interrupción”, que quedará delineado en su rasgo fundamental en la sección 2. Veremos luego, como ejemplo, el modo en que la “interrupción” pretende ser piedra de toque de las insuficiencias de la filosofía kantiana, precisamente una de las más admiradas y a la vez criticadas por Jacobi (sección 3). De ese modo, veremos a la interrupción operando concretamente en el análisis filosófico jacobiano. Cerraremos nuestro trabajo con una conclusión.

2. El realismo spinozista: de la absoluta objetividad al Libro de la Naturaleza

Ya hemos citado un pasaje de la novela *Allwill* que Marco Olivetti considera esencial para comprender el viraje de Jacobi hacia

una concepción hermenéutica del mundo (cfr. JWA 6,1, p. 167). El texto original proviene de Hamann, y sobre él Jacobi realiza leves modificaciones. Olivetti sostiene que, al adoptar el pensamiento de Hamann, Jacobi incorpora a su filosofía la idea de un lenguaje divino configurador del mundo. Nosotros creemos que a este pasaje de la novela *Allwill*, sobre el que se apoya Olivetti, hay que complementarlo (o, más bien, contrarrestarlo) con otro que se encuentra a pocas líneas de él. Este otro pasaje es, a nuestro entender, mucho más importante que el elegido por Olivetti, porque el propio Jacobi lo destaca como el momento en que más acertadamente expresó su propia filosofía. Con todo, tendremos que dar un breve rodeo para llegar a ese pasaje crucial de *Allwill*, rodeo que nos permitirá disponer de un panorama general sobre ciertos términos utilizados por Jacobi que, de no ser explicitados, serían muy oscuros.

Comencemos el rodeo. En el “Prefacio y también introducción a los escritos filosóficos reunidos del autor” (1815), Jacobi realiza una de las últimas miradas de conjunto sobre su trayectoria filosófica, siempre signada por la polémica. Allí escribe:

[...] el camino de la doctrina kantiana necesariamente conduce a un sistema de la absoluta subjetividad, y por ello agrada al entendimiento explicador (que se llama “filosofante”) y que finalmente, sin embargo, no explica, sino que solamente elimina. [La doctrina kantiana] tiene contra sí solo a la razón que se aleja de este camino, la razón que no explica, sino que revela positivamente e incondicionalmente decide, la razón que es la *creencia racional natural*. El camino de la doctrina jacobiana, en tanto lleva con igual necesidad a un sistema de la absoluta objetividad, desagrada al entendimiento que se atiene únicamente a lo conceptual (se llama también la *razón filosofante*), y tiene para sí solo a la razón que no explica, que inmediatamente revela, o la *creencia racional natural* (JWA 2,1, p. 391).

Aquí Jacobi distingue su propia doctrina de la kantiana. Jacobi se presenta como filósofo del “sistema de la absoluta objetividad”, en contraposición con la línea kantiana, que culmina en el “sistema de la absoluta subjetividad”. Más adelante (sección 3) tendremos oportunidad de decir algo más sobre la relación de Jacobi con la filosofía kantiana.

También más adelante nos explayaremos sobre la relación entre Jacobi y Spinoza, pero no es imprudente adelantar que en 1811, cuatro años antes de la publicación del texto recién citado, Jacobi había utilizado la expresión “sistema de la absoluta objetividad” para calificar, no a su propia filosofía, sino a la de Spinoza (cfr. JWA 3, p. 121). Ahora, con todo, nos interesa la nota al pie que Jacobi añade al pasaje recién traducido. En ella, Jacobi refiere a la novela *Allwill*, a las líneas que, para nosotros —y siguiendo en esto al propio Jacobi—, son claves para comprender su filosofía. Veamos en primer lugar la mencionada nota al pie del escrito de 1815:

O bien todos los conocimientos son, en último término, objetivos, es decir, representaciones de algo existente independientemente del sujeto que tiene representaciones, con lo cual ellos también tienen que ser encontrados en el entendimiento divino, pero no de un modo limitado, finito, sino de un modo infinito, que abarque al mismo tiempo todas las relaciones; o bien no hay en absoluto ningún conocimiento objetivo, ningún mundo, ningún Dios. Véase la parte I de la carta 15 de *Allwill*, donde quizás más intuitiva y conceptualmente que en ningún otro lugar de mis escritos se presenta lo que significa para mí la “absoluta objetividad”. Remito especialmente a las páginas 134 y 135 (JWA 2,1, p. 391, n.).

Con esta nota al pie, Jacobi reformula la diferencia entre su doctrina y la kantiana del siguiente modo: su doctrina, la jacobiana (el “sistema de la absoluta objetividad”), sostiene que todos los conocimientos son objetivos, lo cual equivale a decir que, de algún modo, también se encuentran en el entendimiento de Dios; la doctrina kantiana, en cambio, en tanto “sistema de la absoluta subjetividad”, tiene que concluir afirmando que no hay verdadero Dios, ni verdadero mundo, ni verdadero conocimiento. Para aclarar su propia posición, Jacobi remite a las páginas 134-135 de la novela *Allwill*, correspondientes al primer tomo de las obras completas editadas en vida de Jacobi.⁶ Hemos llegado,

⁶ Cfr. JWA 2,2, p. 758, donde los responsables de la edición crítica de este tomo confirman que Jacobi se está refiriendo a las páginas que nosotros destacaremos. Dadas las numerosas ediciones de *Allwill*, podría haber alguna

después del rodeo, al pasaje que nosotros consideramos crucial, en línea con el mismo Jacobi. En él, leemos lo siguiente:

Parecemos ser un soplo, a menudo solo una sombra de un soplo, o como dijo un viejo poeta: el sueño de una sombra. Pero un ser que no fuera más que sombra, un ser que fuera solo sueño, sería un absurdo. Nosotros *somos*, nosotros *vivimos*, y es imposible que haya una especie de vida y de existencia que no sea una especie de vida y existencia del mismísimo y *más alto ser*. Sonidos, colores y todo lo que nosotros podríamos considerar, de otra manera, como mero juego de los sentidos e ilusiones insustanciales [*wesenslose Täuschungen*] surgirá nuevamente, alguna vez, como intuición de lo verdadero, a partir de un contexto más grande [*wird einmal als Anschauung des Wahren aus einem größeren Zusammenhange neu hervorgehen*], y nos dejará conocer el fundamento del malentendido [*Mißverständes*] que tan indescriptiblemente nos inclina a querer *introducir raspando* [*hineinradieren*] en el Libro de la Naturaleza, siempre, un sentido [*Sinn*] mejor (JWA 6,1, p. 168).

Para comprender estas líneas, ciertamente poco diáfanas, hay que tener en cuenta el “sistema de la absoluta objetividad” defendido por Jacobi. El sistema de la absoluta objetividad nos decía que todos los conocimientos tienen que encontrarse en el entendimiento divino en tanto representaciones de algo que existe con independencia de nuestras representaciones. Los conocimientos se encuentran en Dios “de un modo que abarque al mismo tiempo todas las relaciones”, un modo que no es comparable con la finitud de nuestro conocimiento. Ahora, en el pasaje recién citado de la novela *Allwill*, Jacobi nos dice que “es imposible que haya una especie de vida y de existencia que no sea una especie de vida y existencia del mismísimo y *más alto ser*”. Todo lo que es vida, todo lo que tiene ser, se encuentra en el más alto ser, que es el propio Dios. Se trata aquí del mismo principio del sistema de la absoluta objetividad:

confusión sobre cuáles son las páginas apuntadas por Jacobi. Con todo, la referencia está confirmada porque ya en carta a Jean Paul del 16 de marzo de 1800 (cfr. NA I, p. 239) Jacobi señala el mismo pasaje, pero con la paginación correspondiente a la edición de *Allwill* de 1792.

todo se encuentra en Dios. Incluso los sonidos y los colores, usualmente desacreditados como ilusiones, han de ser considerados, en un “contexto más grande”, como “intuición de lo verdadero”.⁷ A la vez, percatarse de que todo, incluidas las mal llamadas ilusiones sensoriales, ha de ser visto como “intuición de lo verdadero” —más allá de que no podamos conceptualizar ese “contexto más grande” (el entendimiento divino) en el que todo es verdadero— nos permitirá comprender el origen del malentendido que nos lleva a distorsionar el Libro de la Naturaleza por querer introducir en él un supuesto sentido mejor (tal como se lee en el pasaje de la novela *Allwill*).

Articularemos en tres apartados (2.1, 2.2 y 2.3) las preguntas que nos depara el breve texto de *Allwill* en el que, según Jacobi, está expuesta con precisión la “absoluta objetividad”. Descifrar las oscuridades de este texto es clave para entender, entonces, el realismo jacobiano: 1) ¿afirmar que todos los conocimientos se encuentran en el entendimiento divino, y afirmar que toda vida es una especie de vida del más alto ser, no equivale acaso a convalidar posiciones filosóficas spinozistas o panteístas, contra las cuales siempre combatió Jacobi? 2) ¿De qué se trata ese malentendido que, según Jacobi, nos lleva a querer introducir algo —un sentido mejor— en el Libro de la Naturaleza? 3) Si Jacobi encuentra en este párrafo su “sistema de la absoluta objetividad”, ¿podemos

⁷ Este carácter verdadero de las “ilusiones” sensibles no es tenido en cuenta por Knode (2024), quien ofrece una excelente interpretación de las novelas jacobianas desde el punto de vista de las escenas “idílico-sentimentales” de descripción de la naturaleza. Según Knode, en las versiones tardías de las novelas (correspondientes a la década de 1790) Jacobi utiliza la descripción idílico-sentimental de la naturaleza para exponer una conciencia extremadamente subjetivista, casi solipsista, que incluso parece perder la capacidad de distinguir entre la percepción efectiva y la imaginación (cfr. Knode, 2024, pp. 298, 313 y 439). Así, las escenas idílicas de descripción de la naturaleza mostrarían una subjetividad hundida en la ilusión sensible y abrumada por el exceso de estímulos sensoriales. De ese modo, Jacobi criticaría —según Knode— al subjetivismo de la conciencia. Con esto, Knode señala un punto absolutamente correcto. Sin embargo, no toma en cuenta que Jacobi mismo elige el pasaje de *Allwill* que estamos analizando como la mejor expresión del “sistema de la absoluta objetividad”. En otras palabras, Knode no toma en cuenta el carácter verdadero de la ilusión sensible. La ilusión sensible no puede ser la última palabra de la filosofía de Jacobi, pero sí ha de ser más que mera ocasión de pérdida para una conciencia hipersubjetivista.

extraer de allí alguna conclusión relativa al método de su pensamiento? ¿Hay algo en este pasaje que nos conduzca al modo en que Jacobi, según Ortlieb y Götz, construye su filosofía a partir del vínculo con la cultura escrita?

2.1. Jacobi y Spinoza

La cercanía de Jacobi con Spinoza ya ha sido corroborada en nuestra introducción. Allí observamos que Sandkaulen considera que, para Jacobi, Spinoza es un filósofo realista, en tanto el principio de su filosofía es el del “ser en toda existencia”. También tomamos en cuenta la interpretación de Bowman, que encuentra el origen de la creencia jacobiana en la certeza spinozista, en tanto esta es inseparable del contenido mismo que se afirma como existente en esa certeza. También Timm creía encontrar en Jacobi un principio spinozista puesto en juego contra otro factor spinozista, a saber, la inmediatez de la intuición del final de la *Ética* contra la mediación intelectual con que se inicia la obra mayor de Spinoza. La creencia jacobiana, para Timm, carece, en verdad, de sujeto: no se expresa con un “yo creo”, sino con un “se cree en mí”. Tal unidad originaria sería rota, según Timm, por la actividad intelectual.

Gracias a focalizarnos en el pasaje de la novela *Allwill* que el propio Jacobi destaca como clave de su filosofía, podemos proponer una perspectiva sobre la relación entre Jacobi y el spinozismo que los autores mencionados no toman en cuenta.⁸ Este pasaje —creemos nosotros— se conecta directamente con la “polémica del spinozismo”, originada por la publicación de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor*

⁸ Hasta donde sabemos, la bibliografía especializada ha dedicado escasísima atención a las breves líneas de *Allwill* que aquí nos interesan. Una excepción es Wilde (1894), que se limita a advertir que en ellas solo se hace presente una “facultad de creencia que testifica la existencia de una realidad que encuentra expresión en las apariencias de los sentidos” (p. 68). Por su parte, Villacañas (1989, pp. 439-440) también cita el pasaje de *Allwill* que nosotros hemos destacado. Lo interpreta en función de su concepción general sobre la filosofía de Jacobi como una teoría alérgica a lo sensible, ascética y nihilista (negadora de la realidad material e histórica). Villacañas (1989, p. 440) parece leer el pasaje en cuestión en clave cristiana y encuentra en Jacobi una filosofía fuertemente reacia a lo sensible. No coincidimos con él sobre este último punto; nos inclinamos por las interpretaciones que ven en Jacobi cierta cercanía con el empirismo (cfr. Stiening, 2021; Bowman, 2023). Por último, un breve comentario sobre el mencionado pasaje de *Allwill* puede hallarse en Ortlieb (2010, pp. 205-206).

Moses Mendelssohn, en el año 1785. En ellas, Jacobi cuenta que, en un diálogo privado, Lessing le confesó que adhería a la filosofía spinozista. Dejaremos de lado el detalle de esa conversación. Nos remitiremos directamente a lo que puede aportar luz a nuestro problema, el de saber cómo hasta las ilusiones sensibles (según el pasaje de *Allwill*) pueden ser verdaderas en un contexto más amplio, que sería el pensamiento divino. Moses Mendelssohn, amigo de Lessing y eminente representante de la Ilustración alemana, es el destinatario de las cartas en las que Jacobi expone la filosofía de Spinoza. En el intercambio epistolar, Mendelssohn ya advierte algo que actualmente los investigadores confirman: Jacobi sostiene ideas spinozistas. Pero Mendelssohn va aún más lejos y, sin rodeos, le atribuye a Jacobi la que posiblemente fuera la única idea spinozista que este rechazaría con total convicción. Veamos *in extenso* este momento de la carta de Mendelssohn, que Jacobi incluye en su propio libro:

En la página 26⁹ me encuentro con un pasaje sencillamente inentendible para mí. “El pensamiento —dice usted— no es la fuente de la sustancia, sino que la sustancia es la fuente del pensamiento. Así, hay que asumir algo no pensante como lo primero, antes del pensar; algo que, si bien no en el orden de la realidad,¹⁰ sí tiene que ser pensado como lo primero y anterior en la representación, según el ser y la naturaleza interna”. Me parece que usted quiere pensar aquí, con nuestro amigo, algo que no es un pensamiento; quiere hacer un salto al vacío, hacia donde la razón no puede seguirnos. Quiere pensar algo que antecede a todo pensar, y que por tanto no puede ser pensable ni siquiera para el entendimiento más perfecto. Estimo que la fuente de todos estos aparentes conceptos es que usted considera que la extensión y el movimiento son la única materia y los únicos objetos del pensamiento, e incluso que estos lo son solo en tanto existen efectivamente. No sé con qué

⁹ Mendelssohn, que le escribe a Jacobi, se refiere a la primera edición de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*.

¹⁰ Mendelssohn escribe allí “posibilidad”, pero Jacobi aclara que esto debe haber sido un error de copiado de Mendelssohn, porque su libro dice *Wirklichkeit*. Traducimos aquí siguiendo directamente la aclaración de Jacobi.

fundamento supone esto como dado. ¿No puede el ser pensante ser materia y objeto para sí mismo? Sabemos cómo es para nuestro ánimo padecer dolor, hambre, sed, frío o calor, o temer, esperar, amar, detestar, etc. Llame usted a estos pensamientos “conceptos” o “sensaciones” o “afecciones” del alma; alcanza con [ver] que el alma, en todas estas afecciones, no tiene ni extensión ni movimiento como objetos. Incluso en las mismas sensaciones sensibles: ¿qué tienen en común el sonido, el olor, el color o el gusto corporal con la extensión y el movimiento? Bien sé que Locke ha acostumbrado a los sabios a tomar la extensión, la impenetrabilidad y el movimiento como *qualitates primitivas*, y a reducir a ellas las apariencias de los restantes sentidos, como *qualitates secundarias*. ¿Pero qué fundamento tiene el spinozista para dar esto por válido? ¿No puede haber, en fin, un espíritu que piense como meramente posibles la extensión y el movimiento, aun si no existieran efectivamente? Para Spinoza, que tomó a la extensión como una propiedad de la sustancia única infinita, esto tiene que ser tanto más aceptable (JWA 1,1, pp. 177-178).

Mendelssohn le atribuye a Jacobi aquel principio spinozista que Jacobi rechaza con absoluta decisión: la hipótesis de que la sustancia es la fuente del pensamiento y de que, entonces, el pensamiento no es lo primero. De allí, Mendelssohn desprende la consecuencia de que Jacobi no aceptaría otro objeto del pensamiento que la extensión y el movimiento. ¿Pero acaso —se pregunta Mendelssohn— el ser pensante no puede pensarse a sí mismo? ¿Acaso no puede pensar algo que no tiene correlato ni en la extensión ni en el movimiento? ¿Acaso no somos conscientes de tal posibilidad en las más sencillas sensaciones visuales, auditivas, olfativas, etc.? Un spinozista, sostiene Mendelssohn —y Jacobi es un spinozista, según Mendelssohn—, no tiene por qué aceptar la distinción entre cualidades primarias y cualidades secundarias, distinción que supone que aquellas refieren a algo real o existente, mientras que estas no son más que sensaciones subjetivas. En otras palabras, un spinozista, en tanto sostiene la primacía de la sustancia única, no tiene fundamento alguno para afirmar que hay algo fuera de la sustancia. Un spinozista no tiene margen para pensar que haya

pensamientos que no son parte del pensamiento divino.¹¹ El desafío que Mendelssohn le lanza a Jacobi podría formularse así: ¿por qué usted, Jacobi, siendo spinozista —es decir, aceptando que la sustancia es lo primero y que el pensamiento es por sí mismo una expresión de la sustancia—, no acepta que el pensamiento puede pensarse a sí mismo, sin tener por objeto la extensión? Para un spinozista tendría que ser aceptable que el pensamiento se pensara a sí mismo, porque el pensamiento spinozista tiene un orden propio, independiente de la extensión. Allí están los colores, los sonidos, los sabores, para demostrar que el pensamiento puede pensar sin tener algo extenso como correlato directo de ese pensamiento en tanto tal. Con las más simples “cualidades secundarias” se advierte que el pensamiento puede pensarse a sí mismo y que, por lo tanto, no depende de la sustancia (ni de la extensión, ni del movimiento).

Jacobi se espanta de que Mendelssohn le atribuya la idea de que la sustancia es anterior al pensamiento (cfr. JWA 1,1, p. 53, n.). Sostener que la sustancia es anterior al pensamiento es precisamente la base del fatalismo, aquello contra lo cual Jacobi no se cansa de polemizar. Nada más lejos de él que esa premisa spinozista que le atribuye Mendelssohn. Sin embargo, creemos que la estrategia de Jacobi no es el mero rechazo de lo que le imputa su corresponsal. Por el contrario, Jacobi acepta aquello que hemos llamado el “desafío” de Mendelssohn, el reto de pensar spinozísticamente que todos los pensamientos, en tanto pertenecientes a una entidad divina, son verdaderos. Eso es precisamente lo que Jacobi hace en el pasaje de *Allwill*, del año 1792, apenas unos años después del intercambio con Mendelssohn. Allí, como ya vimos, Jacobi dice que incluso los colores, los sonidos y las ilusiones sensoriales en general han de ser verdaderas en un “contexto más grande”. En 1815, como vimos, Jacobi agrega que precisamente eso es el “sistema de la absoluta objetividad”: sostener que todos los conocimientos son verdaderos en el entendimiento divino, que comprende todas las cosas en todas sus relaciones. El sistema de la absoluta objetividad es el sistema que permite afirmar que incluso las ilusiones sensoriales son verdaderas, siempre y cuando las remitamos a un “contexto más grande”, que no es sino el pensamiento divino capaz de abarcar infinitamente todas las relaciones.

¹¹ Para el modo en que Jacobi interpreta el pensamiento y el entendimiento en Spinoza, cfr. JWA 1,1, pp. 101 y ss.

El sistema de la absoluta objetividad jacobiana afirma positivamente aquello que Mendelssohn le reclamaba a Jacobi: el pensamiento puede pensarse a sí mismo, pues no depende de una sustancia anterior a él. De esta manera, Jacobi asume la posición spinozista que le adjudicaba Mendelssohn ("spinozista" al menos en el sentido que le estamos dando a esa denominación en este contexto) y sutilmente, sin embargo, va alejándose del spinozismo. Pone a pensar a Spinoza contra Spinoza.

Veamos la articulación de este doble movimiento. 1) Jacobi toma la posición spinozista en la medida en que, según Spinoza, "todas las ideas son en Dios [...] y, en cuanto referidas a Dios, son verdaderas [...] y adecuadas" (Spinoza, *Ética*, II, prop. XXXVI; 2009, p. 158). Esto mismo es lo que Jacobi llama, en 1815, "sistema de la absoluta objetividad"; por lo tanto, no ha de sorprendernos observar que, ya en 1811, hubiera utilizado exactamente esa misma denominación para calificar a la filosofía de Spinoza (cfr. JWA 3, p. 121). El sistema de la absoluta objetividad es el de Spinoza en tanto las ideas, en su condición de pertenencia al pensamiento divino, son todas verdaderas. De allí que Jacobi acepte incluso aquello que parecería ser una consecuencia extrema del desafío de Mendelssohn: defender una posición según la cual hasta las ilusiones sensoriales tienen su cuota de verdad al ser consideradas dentro del pensamiento divino. 2) Con todo, Jacobi no puede darse por satisfecho con este realismo spinozista. Jacobi efectivamente cree que el "sistema de la absoluta objetividad" spinozista extrae su contenido del ámbito de la extensión. Por ello, Jacobi repite, en 1811, los términos de la discusión con Mendelssohn, pero esta vez haciendo propia la advertencia de su antiguo adversario: "Para Spinoza, el ser extenso de todo lo que es y opera [*Seyende, Wesende und Wirkende*] objetivamente (en su lenguaje, formalmente) es lo auténticamente real; el ser pensante, por el contrario, solo tiene representaciones de acuerdo con aquel" (JWA 3, p. 121). El sistema spinozista de la absoluta objetividad no puede salir de la esfera del pensamiento que afirma la existencia de la extensión. Es cierto que el spinozismo permite sostener que todas las ideas son verdaderas en el "contexto más grande" del pensamiento divino, pero también es cierto que todas las ideas posibles dentro del marco del spinozismo son —al menos según Jacobi— ideas cuyo contenido proviene de la extensión. El spinozismo no puede terminar de afirmar la anterioridad del pensamiento, precisamente porque el pensamiento spinozista es solo un atributo de la sustancia y, por eso mismo, puede afirmar la existencia real de las cosas externas, pero no ir más allá de estas. Spinoza no pudo

mostrar, como tampoco pudo Leibniz, cómo es que “el espíritu [puede existir y actuar] antes de la materia, el pensamiento antes del objeto” (JWA 1,1, p. 27). En consecuencia, el realismo spinozista necesita ser interrumpido porque debemos afirmar no solo la verdad interna del pensamiento, sino también la primacía del pensamiento.

Apropiándonos de los términos de Timm (según los vimos arriba), la solución jacobiana radica en la ruptura de la experiencia spinozista anónima —en la que son cooriginarios pensamiento y extensión— por medio de la actividad pensante. Así, esta ya no queda reducida a la condición de mero atributo de la sustancia, sino que es reconocida como lo primero. Precisamente la afirmación de la primacía del pensamiento es lo que Jacobi le reconoce al idealismo kantiano-fichteano: “La filosofía crítica tiene de bueno y saludable que ella ha mostrado [...] que la razón es lo primero, que tenemos que partir de la razón y que el espíritu tiene que ser pensado necesariamente antes del cuerpo [...]” (JWA 2,2, p. 538). El realismo, entonces, ha de ser interrumpido o “roto” por el idealismo. El realismo spinozista no puede darnos la captación de la primacía del espíritu que sí nos da el idealismo, porque aquel llega a afirmar la verdad de las ideas en tanto ideas, pero no la anterioridad del pensamiento. En otras palabras, llega a captar que el pensamiento puede pensarse a sí mismo, pero no hace de ese autopenamiento el punto de inicio de la filosofía y de la realidad en tanto pensada por nosotros. El ingreso al reino del pensamiento como lo primero estaba reservado a la filosofía crítica, pues son Kant y Fichte quienes “han descubierto la más alta mecánica del espíritu humano” (JWA 2,1, p. 207). Veamos, entonces, qué es esta “mecánica”, solo descubierta, no inventada, por Kant y Fichte. Esa mecánica es la que rige, desde siempre, toda actividad intelectual humana, impelida a comprender la naturaleza a partir de criterios conceptuales. Con esto, nos aproximaremos también al “malentendido” que, según el crucial pasaje de *Allwill*, nos lleva a querer introducir un mejor sentido en el Libro de la Naturaleza.

2.2. El malentendido de la mecánica del concepto

La actividad conceptual tiene un procedimiento determinado (la construcción del objeto que ha de ser conocido) y una finalidad concreta (el ordenamiento y la estabilización de nuestra relación con la naturaleza en función de nuestras necesidades; en otros términos, la autoconservación). Los seres humanos tienen que construir el objeto del conocimiento porque el mundo objetivo, librado a sí mismo, no mediado

por nuestros conceptos, les es hostil. En la *Carta a Fichte*, Jacobi explica la actividad conceptual —que la filosofía fichteana lleva a su máxima cumbre (JWA 2,1, p. 201 y p. 207)— como un continuo “desprenderse” respecto de una realidad que busca “devorar” al espíritu humano (JWA 2,1, p. 198). El conocimiento produce un efecto de distancia respecto de una realidad amenazante, y lo hace destruyendo el objeto tal como este viene dado naturalmente, para reconstruirlo de acuerdo con nuestros conceptos (cfr. JWA 2,1, p. 203). Tal es la “mecánica del espíritu humano” en lo que concierne al conocimiento conceptual de la naturaleza. No hay otro modo de acceder a este tipo de conocimiento, pues es “imposible que comprendamos aquello que no estamos en condiciones de construir” (JWA 1,1, p. 258).

Precisamente esta “mecánica del espíritu humano”, insuperable en el conocimiento de la naturaleza, produce el “malentendido” que nos lleva a entrar en relaciones equívocas con ella. En carta a Johann Franz Laharpe, escrita en francés, Jacobi recurre de nuevo al término “malentendido”. Allí explica que las ciencias naturales, por el éxito que han tenido en su tarea de conocer la naturaleza, han ocasionado el “malentendido” (*malentendu*) del que es víctima la filosofía europea, a saber, el de creer que hay una “manera fija de ser gobernado por la sola razón”, como si se pudiera trasladar el método constructivo de las ciencias naturales a todas las áreas de la vida humana (JWA 5,1, p. 175). En algún momento se verá —así lo cree Jacobi— que es inviable querer “construir el fondo con la forma, los deseos con la voluntad, el ser razonable con su concepción abstracta, la virtud con su precepto, todas las causas con los efectos de estas causas” (JWA 5,1, p. 175). La actividad constructiva del entendimiento pretende llegar al punto cero, lógicamente incondicionado, desde el cual fuera posible construir conceptualmente todo lo que hace a la vida del ser humano en su relación con el mundo natural y cultural. El problema del afán omniconstructivo del entendimiento es que él mismo (el afán) nace del “sentimiento racional” (esto es, no propio del mero entendimiento) de lo incondicionado: “sin el sentimiento racional positivo de algo más alto que el mundo sensible, el entendimiento nunca habría salido del ámbito de lo condicionado, y no habría llegado ni siquiera al concepto negativo de lo incondicionado” (JWA 2,1, pp. 412-413; las itálicas son de Jacobi). El concepto negativo de lo incondicionado es el concepto vacío, indeterminado, a partir del cual el entendimiento quiere lanzarse a construir su mundo. Sin el sentimiento de lo incondicionado positivo, el entendimiento no habría

llegado jamás a ese concepto. Con esto, tenemos las herramientas para detectar el origen del “malentendido”. El “malentendido” producido por el conocimiento natural se debe a la conjunción de dos factores bien distintos: el sentimiento positivo de lo incondicionado (irreducible al concepto) y la urgencia de nuestra actividad conceptual para poder vivir en un mundo reactivo a nuestra autoconservación. El malentendido se debe a la unión del sentimiento inmediato de inconceptuabilidad y la conceptuabilidad de todo lo sensible: cuanto más construye el entendimiento, más incondicionado debe ser su punto de partida (para abarcar así todas las posibles realidades que luego quiera construir); pero para poder construir a partir de eso incondicionado, más vacío deberá pensarlo. De tal manera, el entendimiento transforma lo incondicionado (cuyo origen es racional-espiritual) en mero caos indeterminado. Reduce toda realidad a un fundamento amorfo para desde allí legitimar su tarea constructiva. Por ello, tiene que negar el sentimiento positivo de lo incondicionado, que fue, en verdad, lo que lo llevó hacia el “concepto negativo de lo incondicionado”. Jacobi identifica el sentimiento positivo con la libertad. De allí se sigue que el entendimiento, que termina por negar ese sentimiento, derive en el fatalismo.

2.3. Jacobi como escritor lector

El breve pasaje de *Allwill* que Jacobi considera como la mejor expresión del “sistema de la absoluta objetividad” nos ha servido de puerta de entrada para varias de las discusiones y de los conceptos presentes a lo largo de su producción filosófica. Su utilidad, con todo, no se queda allí. También nos servirá para comprobar y profundizar las hipótesis de Götz y Ortlieb: Jacobi produce su filosofía en laboriosa relación con la cultura escrita. A su vez, podremos vincular esta hipótesis, concerniente al método jacobiano de composición textual y argumentación filosófica, con nuestra propia hipótesis respecto de la filosofía jacobiana, a saber: Jacobi hace de la interrupción una figura adecuada para señalar los límites de los sistemas filosóficos con los cuales discute.

El malentendido producido por el extraño maridaje entre sentimiento racional y entendimiento “nos inclina a querer *introducir raspando* [*hineinradieren*] en el Libro de la Naturaleza, siempre, un sentido [*Sinn*] mejor” (JWA 6,1, p. 168). Como aclara Jacobi en nota al pie, “estas últimas palabras parecen aludir a un pasaje del *Tristram Shandy*, parte III, cap. 37” (JWA 6,1, p. 168). Jacobi se refiere, desde luego, a la novela de Laurence Sterne. Tenemos aquí, por lo tanto, en un pasaje que el

propio Jacobi señala como clave en su filosofía, la referencia explícita a la obra de un novelista del siglo XVIII. Podemos comprobar, como decíamos, que Jacobi recurre a citas de obras ajenas como medio de expresión discursiva de su propio pensamiento. Analicemos con mayor detenimiento, por ello, el momento de *Tristram Shandy* utilizado por Jacobi.

En el capítulo 37 del tercer volumen de *Tristram Shandy*, el padre de Tristram, Walter Shandy (un hombre apasionado por el trabajo intelectual), intenta descubrir el sentido oculto de unas breves palabras de los *Colloquia* de Erasmo de Rotterdam, dedicadas a las narices (cfr. Erasmo de Rotterdam, 1677, pp. 24-27). Tras una frustrante primera lectura, según nos cuenta Tristram, Walter vuelve a la carga, acompañado por su hermano Toby:

Como el diálogo era de Erasmo, mi padre [...] volvió a leerlo y releerlo con gran aplicación [...] pero tampoco de esa manera logró sacar nada en limpio. –Tal vez haya otro significado, aparte del expreso, dijo mi padre; –los sabios, hermano Toby, no escriben diálogos sobre las narices largas porque sí. –Voy a estudiar los sentidos místico y alegórico; –todavía hay aquí material suficiente para volver sobre ello, hermano. Y mi padre siguió leyendo. –Bien; me parece que ahora es necesario que les comunique a sus reverencias y señorías que, aparte de los numerosos usos de tipo náutico que Erasmo atribuye a las narices largas, el dialoguista afirma que también tienen sus ventajas de carácter doméstico; pues en caso de apuro, –y falta de fuelle, servirá estupendamente *ad excitandum focum* (para avivar el fuego). La naturaleza, al otorgarle sus dones a mi padre, se había mostrado desmedidamente pródiga, y había sembrado las semillas de la crítica verbal, en su interior, a tanta profundidad como las de los demás conocimientos de que era poseedor; –de modo que cogió su cortaplumas y se puso a experimentar con la frase a ver si podía arañarle algún otro sentido más satisfactorio [*scratch some better sense into it*]. – – ¡Hermano Toby!, gritó mi padre: ¡He logrado aprehender el sentido místico de Erasmo a falta de una

sola letra, que no acaba de encajar! – – Pues hay que reconocer en toda justicia, hermano, respondió mi tío, que estás ya bastante cerca. – – ¡Bah!, exclamó mi padre al tiempo que se ponía de nuevo a raspar [*scratching on*]: – lo mismo daría que estuviese aún a siete millas. – ¡Lo he conseguido!, dijo mi padre haciendo chasquear los dedos: – ¡Mira cómo he corregido el sentido [*sense*], hermano Toby! – – Pero has desfigurado una palabra, replicó mi tío Toby. – Mi padre se caló los lentes, – se mordió el labio inferior – y, en un acceso de ira, arrancó la hoja del libro (Sterne, 1980, p. 167; 1978, pp. 200-201).

Javier Marías y Howard Anderson, en sus respectivas ediciones, indican en nota la razón por la cual Walter Shandy no queda conforme con el nuevo sentido que extrajo del libro de Erasmo (o, mejor dicho, que introdujo en él). Sterne hace una pequeña modificación en el texto de Erasmo, y en lugar de decir que las narices sirven para avivar el brasero (*foculo*) –tal como se lee efectivamente en el coloquio erasmiano– le adjudica al humanista la siguiente expresión: *ad excitandum focum* (“para avivar el fuego”). Sobre esta palabra, *focum*, trabaja con su cortaplumas el padre de Tristram, literalmente borrando una parte de la palabra. El resultado es el siguiente, tal como aclara Javier Marías: “*Focum* puede haber quedado convertido en *ficum* (higo, es decir, el sexo femenino) o en *locum* (que, aparte de su significado de lugar, también tenía en latín el de sexo de la mujer)” (Marías, en Sterne, 1978, p. 661, n. 103). En cualquiera de los dos casos, la expresión obtenida por Walter sería algo así como “para avivar el órgano sexual femenino”. Con su cortaplumas y su procedimiento de raspar una parte del texto erasmiano, lejos estuvo Walter de extraer un sentido “místico” o “alegórico”. Podemos ver en juego aquí un problema filosófico recurrente en Jacobi (el progresivo avance del naturalismo en la filosofía moderna) ligado al uso concreto de un texto literario. Veamos cómo se da esa unión.

Jacobi parece citar al mismo tiempo dos traducciones alemanas distintas de la novela de Sterne: de una de ellas parece tomar el verbo *hineinradieren* (en lugar de *herauskratzen*); de la otra, el sustantivo *Sinn* (“sentido”), en lugar de *Verstand* (“entendimiento”).¹² Creemos que Jacobi

¹² Una de las traducciones es la siguiente: “So, daß er sein Federmesser herauszog, und mit der Phrasis eine Erfahrung anstellte, ob er nicht einen bessern

eligió deliberadamente el verbo *hineinradieren* para indicar el intento de embutir un mejor sentido en la naturaleza. En inglés, la expresión en cuestión es *scratch some better sense into it*, lo cual indica que, al “raspar” o “arañar” la palabra, Walter Shandy pretende introducir algo en el texto (*into it*), como si suprimiendo algo de lo impreso en el libro pudiera ingresar en él un significado mejor. Esa acción de borrar y al mismo tiempo introducir algo mediante el mismo borrado está expresada en la palabra *hineinradieren*: *hinein* indica dirección “hacia adentro”, y *radieren* quiere decir, extrañamente, dos cosas casi opuestas: “borrar” y “grabar”, en el sentido artístico de “grabado”. Así, Walter Shandy borra una parte del texto impreso y, en el mismo acto de borrar, consigue “grabar” en él un nuevo sentido que, pese a su intención, no es ni mejor, ni místico, ni alegórico. Por el contrario, el sentido que Walter introdujo en el texto es absolutamente natural, en su acepción de “animal”. Exactamente lo mismo les ocurre a la ciencia naturalista y a la filosofía que explica su mecánica, es decir, al idealismo: queriendo encontrar el sentido de la naturaleza, no obtiene más que mera naturaleza, mera animalidad que no sabe de Dios — “[...] poseer razón y saber de Dios es una sola cosa, así como una sola cosa es no saber de Dios y ser animal” (JWA 3, p. 104) —. El apego a la letra, como el que se ve en Walter Shandy, termina no en la muerte del espíritu (pues el espíritu es divino; cfr. JWA 3, p. 104), sino en su distorsión, porque lo hace coincidir palmo a palmo con la naturaleza.

En la historia de la filosofía, Jacobi ve esa progresión (o regresión) constante desde el racionalismo mecanicista a la identidad entre espíritu y naturaleza en el largo periplo que abarca a Spinoza, Kant, Fichte y Schelling. Con Schelling, en tanto culminación y reunión de las filosofías de los otros tres autores, se lleva al punto máximo la “identidad del ser y la conciencia” (JWA 3, p. 120), identidad que no es sino lo propio del animal, en el que “ser y conciencia coinciden perfectísimamente” (JWA 3, p. 102). Así, la preferencia de la palabra *Sinn* (“sentido”) en lugar de *Verstand* (“entendimiento”) también puede vincularse con la polémica de Jacobi contra la filosofía racionalista-idealista: lo que nos lleva a “raspar” el Libro de la Naturaleza no es meramente el entendimiento, sino la

Verstand hinein radiren könnte” (Sterne, 1774, p. 179). La otra traducción reza: “Er nahm also das Federmesser heraus, und versuchte das Experiment, ob er nicht einen bessern Sinn aus der Sentenz heraus kratzen könnte” (Sterne, 1770, p. 317).

intención de ver el “sentido” de toda la naturaleza; es decir, la intención de darles “sentido” incluso a esas sensaciones que — como los colores o los sonidos — parecen no tenerlo y se nos muestran superficialmente como meros engaños. El origen de la tendencia hacia lo incondicionado, hacia el “sentido”, no viene del mismo entendimiento, sino del sentimiento no intelectual que tenemos de lo incondicionado. Como tenemos este sentimiento, el entendimiento no puede quedarse en lo condicionado, y busca el “sentido” del Libro de la Naturaleza; pero como, al mismo tiempo, el entendimiento no puede construir el sentido incondicionado, opta por destruir todo aquello que, en su incomprensibilidad, le haga recordar a lo incondicionado-inconstruible. Las ilusiones sensoriales, en tanto cualidades, no pueden ser construidas (cfr. JWA 1,1, p. 258); tal como Mendelssohn le recordaba a Jacobi, en esas sensaciones tenemos la prueba de un pensamiento que no se deja reconectar con la extensión y el movimiento. El entendimiento, entonces, opta por intentar reducir ese peculiar modo de pensar que se da en las cualidades secundarias: en lugar de remitirlo de un modo realista-spinozista a un entendimiento divino, lo encierra en sí mismo, en una conciencia “pura”. Con la conciencia pura, el entendimiento destruye — o reduce a cero — aquellas sensaciones. Justamente esto es lo que Kant realizará, según Jacobi, en la sección de las “Anticipaciones de la percepción” de la *Crítica de la razón pura*. Este argumento nos ocupará en la sección 3 de nuestro trabajo. En el caso del *Tristram Shandy*, la destrucción del Libro de la Naturaleza por parte del entendimiento está simbolizada en el momento en que Walter, ya frustrado, arranca la hoja del libro que está leyendo. Walter (es decir, el laborioso entendimiento) buscó el “sentido místico” del libro de Erasmo (que vendría a ser, para nosotros, el libro divino) para terminar destruyendo el libro (la interrupción del orden de sus páginas).

En lugar de la reducción idealista a la conciencia “pura”, Jacobi acepta, como momento spinozista de su filosofía, la verdad de esas sensaciones en tanto ideas pertenecientes al entendimiento divino y correspondientes a algo que existe con independencia de nuestras representaciones. Sin embargo, Jacobi no pretende simplemente rechazar el rol del entendimiento. Mediante la inclusión del pasaje de *Tristram Shandy*, Jacobi vuelve contra sí misma la actividad del entendimiento. Este, originariamente, toma por verdaderas todas sus sensaciones. Impulsado por el sentimiento racional positivo, busca el sentido incondicionado del Libro de la Naturaleza. Como no puede encontrar eso incondicionado en la naturaleza (sino que solo encuentra más y más naturaleza),

termina arrancando la hoja del Libro, como lo hizo Walter Shandy. El entendimiento, entonces, es la primera interrupción, en sentido lógico: es el que interrumpe esa verdad inmediata de todas las sensaciones para tratar de ordenar el Libro de la Naturaleza. Al mismo tiempo, no puede sino interrumpir este mismo Libro, pues no interrumpirlo (no arrancar la hoja del libro) equivaldría a poder construir lo incondicionado o el “sentido místico” (cosa imposible, según Jacobi). Encontrar ese límite del entendimiento es lo que Jacobi ya indicaba como objetivo de su tarea filosófica en la conversación con Lessing: en lugar de negar lo incondicionado mediante el afán explicativo-constructivo, Jacobi busca “saber dónde comienza el límite” de toda explicación (JWA 1,1, p. 29). Retomando la interpretación de Olivetti, podemos concluir que si bien es cierto que en Jacobi aparece la metáfora del Libro de la Naturaleza, también es cierto que el entendimiento le arranca una hoja a ese Libro. La interrupción que el entendimiento realiza en el Libro de la Naturaleza es necesaria e inevitable: sin ella, no podríamos siquiera responder a nuestras necesidades naturales. Al mismo tiempo, el entendimiento, al arrancar la hoja del Libro, muestra sus propios límites.

La interrupción es, además, un principio estructural de la narración de *Tristram Shandy*. La novela de Sterne se caracteriza por las múltiples veces en que el relato es interrumpido, recommenzado, suspendido, desviado hacia temas aledaños, etc. No es casual que Jacobi, después de citar las palabras de Sterne, introduzca una interrupción de la narración. Las palabras de Sterne están, en la novela *Allwill*, en boca precisamente del personaje Allwill, en conversación con la joven Cläre. Tras ser pronunciadas, la conversación se interrumpe: “Fuimos interrumpidos por el anuncio de que la cena estaba servida” (JWA 6,1, p. 168). Es evidente que Jacobi no escribe novelas con la técnica literaria de Sterne (y, por eso mismo, los alcances de la interrupción en Jacobi y Sterne difieren significativamente), pero creemos poder poner en relación la noción de “interrupción” de ambos. Gregori (2013, p. 230) entiende que la interrupción, en *Tristram Shandy*, opera como un principio voluntario que crea vida. Este matiz voluntario y creador de la interrupción es el que Jacobi pretende contraponer a la continuidad de la “cadena ininterrumpida” de la naturaleza (JWA 3, p. 117). Sobre el carácter vital de la interrupción —que, en rigor, exigiría ampliar los objetivos de este artículo— diremos unas breves palabras en la conclusión. Pasemos ahora a la ya anunciada sección sobre Kant.

3. Kant, o la interrupción imposible

3.1. La imposible interrupción de la pureza

El famoso pasaje del “Apéndice sobre el idealismo trascendental”, recordado al comienzo de este artículo, puede ser complementado con otro de 1815, en el que Jacobi sostiene que la razón kantiana no muestra su “facultad más alta” “al final” del sistema, mediante la admisión de la libertad práctica, sino justamente “al comienzo”, en la “presuposición absoluta de una *cosa* en sí, que no se revela a la facultad de conocimiento ni en los fenómenos ni *a través* de ellos, sino únicamente con ellos, de un modo *completamente positivo o místico*, incomprensible para los sentidos y el entendimiento” (JWA 2,1, p. 384). La presuposición de la cosa en sí, que el sistema kantiano necesita pero no puede terminar de afirmar, es el punto más elevado del sistema.

Al dejar en una condición ambigua la existencia de la cosa en sí, Kant no puede terminar de salir del ámbito de las representaciones de la conciencia. Sí puede, efectivamente, deslindar las condiciones del conocimiento, pero no puede salir de la pureza de esas condiciones (a menos que presuponga aquello que no puede presuponer cabalmente). El desafío de Jacobi a los filósofos kantianos es el de mostrar cómo se interrumpe la pureza de la unidad de las condiciones subjetivas de conocimiento, de modo tal que se vea la conexión del conocimiento con algo verdadero. Así, leemos en *Sobre el intento del criticismo de llevar la razón al entendimiento y darle a la filosofía en general una nueva perspectiva* (1802):

Seriamente les pregunto, ¿qué es aquello que [logra] llevar finitud a aquellas tres infinitudes [el espacio, el tiempo y la conciencia], a las dos de la receptividad y a la otra de la espontaneidad? ¿Qué es aquello que fecunda al espacio y al tiempo *a priori* con el número y la medida, y los transforma en un múltiple puro? ¿Qué es aquello que pone en oscilación a la espontaneidad pura, y [nos] lleva de la conciencia *a priori* a la conciencia? ¿Cómo llega a ser su pura vocal una consonante o, más bien, cómo se suspende su soplo insonoro ininterrumpido [*ununterbrochenes*] para al menos ganar,

interrumpiéndose a sí mismo [*sich selbst unterbrechend*],
una especie de vocal, un *acento*? (JWA 2,1, p. 290).

Según Jacobi, el criticismo debería mostrar, si es que quiere ser coherente consigo mismo, cómo surge lo finito y lo determinado desde la indeterminación de las condiciones del conocimiento. Tendría que realizar semejante demostración *a priori*, pues de lo contrario estaría ya dando por válida la exterioridad de lo sensible; esto es, estaría presuponiendo lo que no puede presuponer coherentemente dentro de su sistema. Se ve aquí “el carácter contenidístico [*contentutistico*] y directamente metafísico, en lugar de trascendental, de la interpretación que Jacobi hace del *apriori* kantiano” (Verra, 1963, p. 253). Jacobi se inquieta por el “contenido” de las condiciones del conocimiento. Es ese contenido el que el criticismo no puede explicar. Así, interpelando a los filósofos kantianos, Jacobi escribe estas palabras: “Mi dificultad en relación con sus tres fundamentos fluyentes de unidad, o sus tres continuidades distintas, es la misma: a saber, la interrupción de las mismas *a priori*; su tránsito hacia la multiplicidad a través de una finitización determinante [...]” (JWA 2,1, p. 303). Jacobi no pretende hacer aquello que, según él, el kantismo no puede ofrecer. Solo procura sacar a la luz aquello que opera como presupuesto en otras teorías que, sin embargo, tienden a negar ese presupuesto. En el caso de la filosofía kantiana, Jacobi asume sus conceptos y, desde ellos (esto es, desde la “mecánica del espíritu humano” descubierta por Kant y pulida por Fichte), se pregunta cómo podría explicarse el contenido finito y determinado de nuestras representaciones. El concepto para expresar esta pregunta desde el punto de vista de la pureza continua de las condiciones de conocimiento es el de “interrupción”: ¿cómo se interrumpe esa pureza, de modo tal que conozcamos un mundo efectivo, no puro? Según Jacobi, esa pregunta no tiene respuesta, porque la percepción de objetos realmente existentes fuera del yo es “un milagro incomprensible” (JWA 2,1, p. 390). En la filosofía de Jacobi, hay dos verdades irreducibles, que hay que aceptar en su irreducibilidad: “yo soy y hay cosas fuera de mí” (JWA 2,1, p. 194). Así, si en la sección anterior veíamos que la primacía del pensamiento quebraba la cooriginariedad de pensamiento y extensión, ahora es la extensión la que, veladamente, viene a interrumpir la pureza del pensamiento. En efecto, al afirmar resueltamente que “hay cosas fuera de mí”, Jacobi adhiere al principio más elemental del materialismo, según Olivier Bloch: “Actitud natural: creencia y adhesión

a la inmediatez de la vida concreta — actitud de pensamiento: certeza de la existencia de las cosas [...]” (Bloch, 1985, p. 33). En consecuencia, la pregunta de Jacobi por la “interrupción” de la pureza kantiana no es trascendental, pues va en la dirección contraria a la que Kant tiene en mente cuando define el adjetivo “trascendental” (cfr. KrV A11-B25; Kant, 2009, p. 79). Jacobi se preocupa, a diferencia de Kant, más por los objetos que por nuestro modo de conocer. La tarea del investigador es, según él, “descubrir y revelar la *existencia*... La explicación es para él [*i. e.*, el investigador] un medio, un camino hacia la meta; es su fin próximo, pero nunca el último. Su último fin es aquello que no se deja explicar: lo insoluble, lo inmediato, lo simple” (JWA 1,1, p. 29).

La revelación de la existencia —en la medida en que esto le quepa al investigador— pasa, entonces, por el reconocimiento de lo inexplicable. Jacobi encuentra en Kant la afirmación de lo inexplicable (la cosa en sí), pero solo a medias, pues el propio compromiso trascendental le impide a Kant realizar plenamente esa afirmación. La afirmación jacobiana de la existencia revelada proviene de la certeza spinozista, que es afirmación de sí misma y de su contenido. Esta certeza realista, como vimos en nuestra propuesta de análisis del pasaje de la novela *Allwill* (pasaje curiosa y altamente desestimado por los intérpretes), es asumida por Jacobi con total consecuencia: incluso las ilusiones sensoriales han de ser verdaderas, más allá de que su verdad sea inexplicable para nosotros (por depender de la infinitud del entendimiento divino). El realismo jacobiano, en tanto tiene que hacer de la sensibilidad un “medio distinto y real entre lo real y lo real” (JWA 2,1, p. 109), tiene que darles verdad incluso a las ilusiones sensoriales. Esa verdad es localizada en el entendimiento divino, siguiendo la línea spinozista. En Kant, Jacobi encontrará precisamente lo opuesto: la reducción de la sensación a la conciencia “pura” y humana. Podremos observarlo en la *Epístola sobre la filosofía kantiana* (1791), donde Jacobi señala, como una de las claves del kantismo, la sección de las “Anticipaciones de la percepción” de la *Crítica de la razón pura*.

3.2. La sensación suprimida

En la *Epístola sobre la filosofía kantiana*, Jacobi explica de esta manera las anticipaciones de la percepción:

La segunda categoría [Jacobi se refiere a las categorías del entendimiento según Kant] es la categoría de

cualidad, y comprende bajo sí a la realidad, la negación y la limitación. [...] La cualidad no es sino la conciencia pura afectada de tal o cual manera; es decir, [la cualidad] es la sensación [*Empfindung*]. Por lo tanto, el concepto originario de la cualidad sería la sensación pura. Pero como la sensación es pasividad y completamente material, no puede tener lugar, como tal, entre las facultades puramente activas y meramente formales. Por eso, ella tiene su lugar entre tales [facultades] meramente en la medida en que cada sensación tiene que tener un grado, que es sintéticamente y, en consecuencia, activamente conocido a través de una acción pura del entendimiento (categoría). Vea usted, sobre esto y sobre cómo genera esta categoría el principio de las anticipaciones de la percepción, la página 62 del *Manual* señalado. NB. Como la generación de este principio es uno de los trucos principales [*Hauptkunststücke*] de la filosofía kantiana, valdría la pena que usted viera al mismo maestro hacerlo. Véase *Crítica de la razón pura*, 2ª edición, pp. 207-218 (JWA 2,1, pp. 143-144).

Jacobi le sugiere al destinatario de su carta que lea el *Manual* de Carl Christian Erhard Schmid sobre la *Crítica de la razón pura* (el libro *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse*). Siguiendo su consejo, veamos cómo presenta Schmid la categoría de cualidad y las anticipaciones de la percepción kantianas:

§. 133. Principio de la cualidad. En todos los fenómenos, la sensación —y lo real que a ella le corresponde en el objeto (*realitas phaenomenon*)— tiene una cantidad intensiva, es decir, un grado. Este principio subsume lo real del fenómeno, a saber, la sensación, en la medida en que ella es comparada con la no-sensación [*Nichtempfindung*] y es representado un tránsito hacia la misma, bajo el concepto de una cantidad.

§. 134. Prueba. La sensación es auténticamente lo distintivo y la auténtica materia del conocimiento empírico. Sin embargo, se puede conocer algo *a priori* en cada sensación, sin que sea dada una sensación

particular; ciertamente no su cualidad [...] pero sí la cantidad de la síntesis empírica, a través de la cual ella llega a efectivizarse.

§. 135. La sensación no tiene, por cierto, ninguna cantidad extensiva, pues su aprehensión no es una síntesis sucesiva, sino que colma un instante.

§. 136. No obstante, cada sensación (por ejemplo, un color, el calor, etc.) es susceptible de disminución, hasta desaparecer. Entre cada sensación (realidad) y la no-sensación (negación) hay un conjunto posible continuo de sensaciones intermedias [*Zwischenempfindungen*], que se acercan cada vez más al cero. En consecuencia, la sensación tiene una cantidad, que, empero, no puede ser aprehendida como multiplicidad, sino solo representada a través de su aproximación a la negación; una cantidad intensiva, un grado (Schmid, 1788, pp. 62-63).

Schmid es muy claro sobre el modo en que él entiende las anticipaciones de la percepción: se trata de comparar la sensación con la no-sensación y de advertir, por esa diferencia de toda sensación respecto del “cero” de sensación, que toda sensación tiene un grado, captable en un “instante”. Schmid incluye dentro de las sensaciones justamente las cualidades secundarias (los colores, por ejemplo), aquellas que Mendelssohn había considerado que, para un spinozista, no podían ser menos reales que la extensión y el movimiento. Por nuestra parte, hemos visto que Jacobi acepta el reto que le lanza Mendelssohn: spinozísticamente, Jacobi hace de las ilusiones sensoriales ideas verdaderas en el entendimiento divino. Jacobi, por lo tanto, lleva las ilusiones sensoriales hacia el entendimiento divino, garantizando su realismo. En sí mismas, son verdaderas; esto es, hay una serie de relaciones reales (independientemente de que nosotros no podamos agotarlas) que hace verdaderas a las sensaciones. En Kant, Jacobi encuentra —mediante Schmid— lo contrario: las sensaciones son reconducidas no al realismo del entendimiento divino, sino a la no-sensación, a la negación de la realidad. En otras palabras, Kant reduce las sensaciones a la conciencia “pura”:

[...] de la conciencia empírica a la pura es posible una alteración gradual, en la cual lo real de ella desaparezca enteramente, quedando una conciencia meramente formal (*apriori*) de lo múltiple en el espacio y en el tiempo; y por consiguiente [es posible] también una síntesis de la generación de la cantidad de una sensación, desde su comienzo, la intuición pura=0, hasta una cantidad cualquiera de ella (KrV B 208; Kant, 2009, p. 262).

Para Jacobi, justamente lo que no puede dar el criticismo es ese comienzo de la sensación al que se refiere Kant; es decir, no puede mostrar cómo se interrumpe la “intuición pura=0” para dar pie a una sensación distinta de cero. Así como Walter Shandy no podía descubrir el “sentido místico” y, enfurecido, destruía el libro de Erasmo, así Kant no puede construir las sensaciones y, resignado, las niega en el “cero” de la conciencia pura. La *Mathesis intensorum* que Schmid (1788, p. 65) atribuye a las anticipaciones de la percepción no puede explicar el comienzo de la sensación, que implicaría salir de la continuidad pura del espacio, del tiempo y de la conciencia. Solo puede, en verdad, retrotraer la sensación hacia su posible negación. El criterio de la sensación es, en el criticismo, no su realidad, sino su diferencia con la negación. De allí el “truco” de las anticipaciones de la percepción: Kant deja en pie solo una posible negación gradual (en dirección hacia la conciencia pura) para aquello mismo que era afirmado como verdad en el Dios impersonal de Spinoza y que Jacobi retoma, con Spinoza y contra Spinoza, para su propia noción de “Dios”.

En efecto, la unión de todos los temas trabajados hasta aquí tiene su punto culminante en el Dios personal por el que, como es sabido, Jacobi ha abogado insistentemente. No es casual que las cuestiones elaboradas en este trabajo aparezcan juntas en un solo escrito de Jacobi, una carta del 29 de diciembre de 1790 (AB II, pp. 47-51), evidente matriz del texto de la novela *Allwill*. Allí es afirmado el Dios personal y creador (AB II, pp. 48-49); allí es citado, con mayor extensión, el pasaje de *Tristram Shandy* sobre Walter y su cortaplumas (AB II, pp. 49-50); allí, por último, Kant aparece como el filósofo que llevó el idealismo de la filosofía moderna, negador de la verdad de las percepciones sensibles, a su punto más alto (AB II, pp. 50-51). La verdad de lo sensible, en Jacobi, va asociada a la verdad del Dios creador. Esta verdad de lo sensible, vista desde la “pureza” de nuestro pensamiento, se muestra como una inexplicable interrupción

de la pureza. Por ello, la necesidad de alejarse de la conciencia “pura” de Kant no puede sino leerse a la luz del rechazo que Jacobi siente por el Dios impersonal de Spinoza. No por azar Jacobi intenta explicar el pensamiento spinozista (es decir, el atributo de la sustancia llamado “pensamiento”) mediante la “conciencia pura” kantiana (cfr. JWA 1,1, p. 105). Evitar la conciencia pura kantiana es también un modo de evitar la impersonalidad del Dios spinozista, que no puede hacer del pensamiento lo primero.

4. Conclusión

Hemos intentado mostrar que uno de los conceptos con los que Jacobi expone el límite del entendimiento es el de “interrupción” (lo hemos visto ejemplificado con el kantismo y la imposibilidad de interrumpir la “pureza”). A la vez, este concepto nos permite comprobar que la elaboración filosófica de Jacobi va de la mano con un trabajo de lectura que alimenta de modos muy concretos su propia escritura: la referencia al *Tristram Shandy* es una pieza fundamental del pasaje que el propio Jacobi considera como la formulación más ajustada del “sistema de la absoluta objetividad”. Así, hemos expuesto que la interrupción es una figura central del “sistema de la absoluta objetividad”, pues aparece en la más elevada discusión filosófica y en la más material configuración del saber en tanto texto (escrito y leído).

Para finalizar, quisiéramos señalar que el concepto de “interrupción” no obtiene su relevancia meramente de su mayor o menor fecundidad para marcar los límites del kantismo o para mostrar el sutil entramado textual del pensamiento de Jacobi. Con él, se abre una nueva puerta de investigación, con vistas a un camino que aquí no recorreremos, pero que merece ser apuntado. Nos referimos al aspecto vital de la interrupción, mencionado al final de la sección 2. De acuerdo con la “metafísica de la acción” que Sandkaulen señala como lo característico del pensamiento de Jacobi, consideramos que para nuestro autor la interrupción es necesaria para la vida. Así lo dice el propio Jacobi:

Tenemos [...] la más profunda conciencia de algo extratemporal. En nosotros, lo llamamos el yo [*das Selbst*]; fuera de nosotros, Dios. A lo que está en el tiempo [lo llamamos] *Naturaleza* o lo transitorio. Todo lo transitorio está dado en algo no transitorio, y lo presupone; si no, no sería tal. Vivimos en tanto

incesantemente interrumpimos la eternidad y ponemos un comienzo y un fin [*Wir leben dadurch, daß wir unaufhörlich die Ewigkeit unterbrechen, einen Anfang und ein Ende setzen*] (JWA 5,1, p. 406).

Es curioso que lo que nos haga vivir sea la interrupción de la eternidad, dado que —en el contexto de ese breve parágrafo— lo eterno parece ser lo divino. Creemos, por ello, que hay que buscar una explicación más auspiciosa para estas palabras, y sugerimos pensar que la eternidad que debe ser interrumpida es la eternidad de lo transitorio, la eternidad del “tiempo eterno” que Jacobi denuncia en Spinoza (JWA 1,1, p. 251). Al “tiempo eterno” de la sustancia spinozista, que no es más que el reverso simétrico de la conciencia pura del idealismo (cfr. JWA 2,1, p. 195), hay que interrumpirlo con la libertad irreductible al concepto. Si en la sustancia de Spinoza no hay “comienzo o fin [*Anfang oder Ende*]” (JWA 1,1, p. 20), la interrupción que pone un comienzo y un fin se muestra como lo contrario del fatalismo y el comienzo de la acción libre.

Referencias

- Bloch, O. (1985). *Le matérialisme*. Presses Universitaires de France.
- Bollnow, O. (1933). *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. W. Kohlhammer Verlag.
- Bowman, B. (2004). *Notiones Communes und Common Sense*. Zu den Spinozanischen Voraussetzungen von Jacobis Rezeption der Philosophie Thomas Reids. En W. Jaeschke y B. Sandkaulen (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit* (pp. 159-176). Felix Meiner.
- Bowman, B. (2023). Jacobi on the Nature of Mind and Intuitive Certainty. En A. J. B. Hampton (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment: Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity* (pp. 49-65). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009244978.006>
- Brunel, P.-J. (2008). De Protée à Polyphème. La crise de la rationalité chez F. H. Jacobi. *Études Germaniques*, 63(3), 571-600. <https://doi.org/10.3917/eger.251.0571>
- Erasmus de Róterdam. (1677). *Colloquia: nunc emendatiora. Cum omnium Notis*. Typis Danielis Elzevirii. <https://books.google.com.ar/books?id=H-c1n7MK7X4C&printsec=frontcover&hl=es#v=onepage&q&f=false>

- Götz, C. (2008). *Friedrich Heinrich Jacobi im Kontext der Aufklärung. Diskurse zwischen Philosophie, Medizin und Literatur*. Felix Meiner.
- Gregori, F. (2013). *Homunculus ab ovo: Beginning as Continuity and Discontinuity in Tristram Shandy*. *Études Anglaises*, 66(2), 214-233. <https://doi.org/10.3917/etan.662.0214>
- Guzmán Grez, N. (2024). F. H. Jacobi y el problema de la afección en Kant: una solución metodológica. *Tópicos, Revista de Filosofía*, 69, 31-53. <https://doi.org/10.21555/top.v690.2521>
- Hammacher, K. (1969). *Kritik und Leben II: Die Philosophie Friedrich Heinrich Jacobis*. Wilhelm Fink.
- Jacobi, F. H. (1825). [AB I]. *Auserlesener Briefwechsel. Erster Band*. Gerhard Fleischer. <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb10403083?page=%2C1>
- Jacobi, F. H. (1827). [AB II]. *Auserlesener Briefwechsel. Zweyter Band*. Gerhard Fleischer. <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb11415034?page=%2C1>
- Jacobi, F. H. (1869). [NA I]. *Aus F. H. Jacobis Nachlaß. Erster Band. Ungedruckte Briefe von und an Jacobi. Nebst ungedruckten Gedichten von Goethe und Lenz*. R. Zoeppritz (ed.). Wilhelm Engelmann. <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb11415035?page=%2C1>
- Jacobi, F. H. (1998). [JWA 1,1]. *Werke. Gesamtausgabe. Band 1,1. Schriften zum Spinozastreit*. K. Hammacher e I.-M. Piske (eds.). Felix Meiner.
- Jacobi, F. H. (2000). [JWA 3]. *Werke. Gesamtausgabe. Band 3. Schriften zum Streit um die göttlichen Dinge und ihre Offenbarung*. W. Jaeschke (ed.). Felix Meiner.
- Jacobi, F. H. (2004a). [JWA 2,1]. *Werke. Gesamtausgabe. Band 2,1. Schriften zum transzendentalen Idealismus*. W. Jaeschke e I.-M. Piske (eds.). Felix Meiner.
- Jacobi, F. H. (2004b). [JWA 2,2]. *Werke. Gesamtausgabe. Band 2,2. Schriften zum transzendentalen Idealismus. Anhang*. W. Jaeschke e I.-M. Piske (eds.). Felix Meiner.
- Jacobi, F. H. (2006). [JWA 6,1]. *Werke. Gesamtausgabe. Band 6,1. Romane I. Eduard Allwill*. C. Götz y W. Jaeschke (eds.). Felix Meiner.
- Jacobi, F. H. (2007). [JWA 5,1]. *Werke. Gesamtausgabe. Band 5,1. Kleine Schriften II (1787-1817)*. C. Goretzki y W. Jaeschke (eds.). Felix Meiner.
- Kant, I. (2009). *Crítica de la razón pura*. M. Caimi (trad.). Colihue.
- Knöde, F. (2024). *Literarische Anthropologie und empfindsame Idyllik. Zum Verhältnis von Literatur und Philosophie im Erzählwerk Friedrich Heinrich Jacobis*. Transcript Verlag. <https://doi.org/10.1515/9783839468586>

- Olivetti, M. M. (1971). Der Einfluß Hamanns auf die Religionsphilosophie Jacobis. En K. Hammacher (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit* (pp. 85-117). Vittorio Klostermann.
- Olivetti, M. M. (2013). *L'ésito teologico della filosofia del linguaggio di Jacobi*. En M. M. Olivetti, *Opere II*. Fabrizio Serra Editore.
- Ortlieb, C. (2010). *Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie als Schreibart*. Brill-Wilhelm Fink. <https://doi.org/10.30965/9783846749388>
- Sandkaulen, B. (2000). *Grund und Ursache. Die Vernunftkritik Jacobis*. Wilhelm Fink.
- Sandkaulen, B. (2019). *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*. Felix Meiner. <https://doi.org/10.28937/978-3-7873-3629-6>
- Sandkaulen, B. (2023). Jacobi and Spinoza. En A. J. B. Hampton (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi and the Ends of the Enlightenment: Religion, Philosophy, and Reason at the Crux of Modernity* (pp. 34-48). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781009244978.005>
- Sandkaulen, B. (2024). Sein in allem Dasein. En B. Sandkaulen, S. Schick y O. Koch (eds.), *Jacobi-Wörterbuch Online* [Versión v6]. <https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/bacb2871>
- Schmid, C. C. E. (1788). *Critik der reinen Vernunft im Grundrisse zu Vorlesungen nebst einem Wörterbuche zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften*. Crökerschen Buchhandlung. <https://www.digitale-sammlungen.de/de/view/bsb10044342?page=1>
- Spinoza, B. (2009). *Ética demostrada según el orden geométrico*. V. Peña (trad.). Alianza.
- Sterne, L. (1770). *Das Leben und die Meynungen des Herrn Tristram Shandy. Dritter Theil*. Gottlieb August Langen. <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb10750311?page=%2C1>
- Sterne, L. (1774). *Tristram Shandis Leben und Meynungen. Dritter Theil*. J. J. C. Bode (trad.). Hamburgo. <https://www.digitale-sammlungen.de/view/bsb10753449?page=%2C1>
- Sterne, L. (1978). *La vida y las opiniones del caballero Tristram Shandy. Los sermones de Mr. Yorick*. J. Marías (trad.). Alfaguara.
- Sterne, L. (1980). *Tristram Shandy*. H. Anderson (ed.). Norton & Company.
- Stiening, G. (2021). »Der geheime Handgriff des Schöpfers«. Jacobis theonome Epistemologie. En C. Ortlieb y F. Vollhardt (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker* (pp. 171-190). De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110727340>
- Timm, H. (1971). Die Bedeutung der Spinozabriefe Jacobis für die Entwicklung der idealistischen Religionsphilosophie. En K.

- Hammacher (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Philosoph und Literat der Goethezeit* (pp. 35-84). Vittorio Klostermann.
- Timm, H. (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionsphilosophie der Goethezeit. Band I: Der Spinozarenaissance*. Vittorio Klostermann.
- Verra, V. (1963). *F. H. Jacobi. Dall'Illuminismo all'Idealismo*. Edizioni di 'Filosofia'.
- Villacañas, J. L. (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos-Universidad de Murcia.
- Wilde, N. (1894). *Friedrich Heinrich Jacobi. A Study in the Origin of German Realism*. [Tesis doctoral, Columbia College]. Library of Congress. <https://www.loc.gov/resource/gdcmassbookdig.friedrichheinric00wild/?st=gallery>