

SOBRE LA NOCIÓN DE CREENCIA EN EL REALISMO DE JACOBI Y SU REPERCUSIÓN EN LA FILOSOFÍA DE HEGEL

ON THE NOTION OF BELIEF IN JACOBI'S REALISM AND ITS IMPACT ON HEGEL'S PHILOSOPHY

Iván Sandoval Castro*

Resumen

Primeramente, se aborda el problema de la fe y la libertad en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* para identificar una primera distinción entre razón y entendimiento en el pensamiento jacobiano. En segundo lugar, se examina el concepto de creencia a la luz del realismo de Jacobi para contraponer tal planteamiento a las nociones de creencia presentes en las filosofías de Hume y Kant. Finalmente se busca comprender la repercusión de la filosofía de Jacobi en el pensamiento de Hegel, a partir de una reapropiación crítica que daría lugar a la ineludible relación lógica entre inmediatez y mediación.

Palabras clave: creencia, intuición, realismo, idealismo, especulación.

Abstract

First, the problem of faith and freedom in the *Letters* is addressed to identify an initial distinction between reason and understanding in Jacobian thought. Second, the concept of belief is examined present in Jacobi's realism to contrast this perspective with the notions of belief present in the philosophies of Hume and Kant. Finally, the aim is to understand the impact of Jacobi's philosophy on Hegel's thought, based on a critical reappropriation that would lead to the unavoidable logical relationship between immediacy and mediation.

Keywords: belief, intuition, realism, idealism, speculation.

Recibido: 13-II-2023

Aceptado: 20-12-2023

* Estudiante del Mgr. de Filosofía de la Universidad de Concepción, Chile.
E-Mail: ijsandovalcastro@gmail.com

Introducción

F. H. Jacobi fue un pensador sumamente influyente en la escena de la filosofía clásica alemana de finales del siglo XVIII y principios del XIX. Esgrimió una feroz crítica en contra de la filosofía ilustrada y denunció el estado en el que se encontraba el filosofar de su época. La irrupción de Jacobi se dio a partir de la publicación de un importante intercambio epistolar que mantuvo con el filósofo ilustrado Moses Mendelssohn, en donde se busca convencer a éste de que G. E. Lessing se habría adherido al spinozismo en la última etapa de su vida. A tal intercambio epistolar Jacobi añade su propia interpretación de la filosofía de Spinoza, y se publica finalmente en 1785 bajo el nombre de *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*¹, cuyo contenido resulta ser una mordaz crítica a la filosofía en general. Y es que Jacobi defiende la idea de una fe independiente de la razón, apelando con ello, en palabras de Villacañas (2001), a “la inmediatez del sentimiento de la fe, con lo que se buscaba y de hecho se conseguía la destrucción de toda aproximación filosófica de la creencia. Dichos resultados eran defendidos como no-filosofía, como [un] no-saber” (p. 26), aduciendo el hecho de que el conocimiento racional y filosófico del mundo constriñe la esfera de la fe a una mera comprensión mecánica propia del entendimiento, el cual no logra dar cuenta del contenido de lo divino.

En esto último estriba el que Jacobi haya concebido la filosofía como una forma de naturalismo que conduce tanto a un panteísmo que no se distingue del ateísmo, como al fatalismo y nihilismo. A partir esto, concibe al spinozismo como la expresión más perfecta y congruente con sus propios principios, siendo éste un sistema en el cual convergerían en última instancia todos los sistemas del racionalismo, y vería en esta clase de planteamientos a la filosofía llevada coherentemente hasta sus últimas consecuencias, negando con ello la libertad y abrazando el determinismo (Solé 2011, p. 237). Con esta polémica interpretación de Spinoza es que Jacobi marcaría una tendencia en la época y desarrollo posterior de la filosofía alemana, obligándola a perfilarse permanentemente en referencia con la filosofía de Spinoza (Amengual en Hegel 2013, p. 12), lo que planteará nuevamente a los filósofos la dificultad de fundamentar la libertad y la verdad en tiempos en los que se buscaban nuevas alternativas tanto al racionalismo como a la Ilustración.

Sobre la base de la crítica a la razón ilustrada y a la filosofía, denun-

1 De aquí en adelante *Cartas*.

ciando a éstas como formas de naturalismo, Jacobi propone una comprensión del mundo cuyo centro se encuentra en una experiencia personal con Dios, pero sin reducir su contenido a las formas mediatas del conocer propias del entendimiento. Y es que las formas bajo las cuales el entendimiento conoce resultan ser inadecuadas para expresar el contenido de algo que por su propia naturaleza es infinito, pues el material desde el cual trabajan tales formas es siempre finito y empírico².

A raíz de aquello, autores como De la Maza (2022) señalan que tal discusión pone en cuestión la posibilidad de que la filosofía, ya sea teórica o práctica, pueda hacerse cargo de forma sistemática de la idea de Dios, ante lo cual se abren cuatro posibles alternativas que este autor identifica: la opción romántica, que establece un concepto universal de religión a través de la posibilidad de establecer una nueva mitología; el paso de la filosofía al no-saber filosófico, del que formarán parte autores como Fries, Leberecht de Wette y esencialmente Jacobi, quienes se oponen al saber filosófico y se basan en el saber inmediato fundado en un sentimiento o presentimiento para acceder a Dios; el abandono de la filosofía en pos de la religión positiva, que sería la iniciativa llevada a cabo por el protestantismo de comienzos del XIX; y por último los proyectos de refundar el teísmo filosófico llevados a cabo por los idealistas Fichte, Schelling y Hegel (p. 42). En este contexto histórico, Duque (1998) reconoce en la doctrina del no-saber de Jacobi la importancia de haber legado al idealismo alemán el problema de la relación de lo *finito* con lo *infinito*, así como la dependencia de aquel a partir de éste (p. 181). Bajo estas circunstancias Jacobi escoge como eje principal de su pensamiento la convicción de la creencia (*Glaube*)³.

2 Para Jacobi esta visión naturalista tiene su origen en Aristóteles, filosofía a partir de la cual, en desmedro de la filosofía platónica, se concibe que todo conocimiento parte necesariamente por la experiencia sensible (*Meta.* 981b), en donde el pensador alemán identifica como principal consecuencia la reducción de la razón a un mero derivado de la sensibilidad (Jacobi 1996, p. 407), motivo por el cual tendría una función puramente operativa, es decir, se tiende a equiparar los conceptos de razón y entendimiento, cuestión que para Jacobi vendría a ser equivalente a un error categorial, por cuanto se confunden dos cosas que son por su propia naturaleza distintas. Como se verá más adelante, la postura jacobiana resulta ser eminentemente realista, y defiende una convicción en que tanto el conocimiento sensible como el divino se fundan en la certeza de la creencia, con lo que Jacobi pretende distinguirse de Aristóteles y de toda la tradición filosófica hasta Kant, señalando que la certeza que se tiene del conocimiento sensible no procedería del recto uso del entendimiento, sino del acto espontáneo e indemostrable de la creencia y el sentimiento. Por ello, tanto la sensibilidad como el entendimiento tendrían su asidero en esta convicción de carácter inmediato que se presenta bajo la forma de intuición.

3 Cabe recalcar, siguiendo a Duque (1998), que Jacobi se aprovecha de la ambi-

Considerando lo anterior, el primer apartado de la presente investigación pretende exponer de manera general la crítica que Jacobi ejerce en contra de la filosofía, presentando su doctrina del no-saber tanto desde la crítica de la filosofía y la Ilustración como de la defensa de la tesis del carácter inmediato del conocimiento en sus aspectos sensible e inteligible. Para esto se delimitarán los temas principales presentes en las *Cartas*, tales como los de fe y libertad, pues comprendiendo tales conceptos es que se hará posible identificar una primera distinción entre razón y entendimiento, la cual será crucial para comprender con mayor precisión la noción de creencia establecida posteriormente en el diálogo *David Hume*. En el segundo apartado se busca examinar el rol que juega la creencia en la crítica esgrimida por Jacobi en contra del escepticismo y el criticismo. Especialmente importante será la crítica ante este último, el cual, concebido como una forma de fenomenalismo terminará por reducir a Dios al ámbito de la representación, y por ello condicionando lo divino a las facultades cognoscitivas del sujeto. Finalmente, en el tercer apartado se busca comprender la repercusión de la filosofía de Jacobi en el pensamiento de Hegel, a partir de una reapropiación crítica que daría lugar a la ineludible relación lógica entre inmediatez y mediación, desde la cual el filósofo suabo se perfilará hacia su *Ciencia de la Lógica*.

I. Filosofía y no-filosofía en Jacobi

En las *Cartas* es posible encontrar el primer esbozo de la postura crítica de Jacobi ante la filosofía, en donde ésta es expuesta como un producto de las contradicciones existenciales del ser humano, el cual, debido a una experiencia escindida por las pasiones se ve incapacitado para alcanzar la verdad. Esto se debe a que el conocer finito del entendimiento sólo alcanza un saber condicionado del mundo, determinado por unas leyes que chocan con la experiencia que el ser humano tiene de su propia libertad en la práctica. Por ello, resulta posible ver en la propuesta jacobiana el esbozo de una antropología dominada por la contradicción que el ser humano tiene de la experiencia de su libertad y

güedad del término alemán *Glaube*, pues en su idioma original éste vale tanto para fe como para creencia en general, razón por la cual en ocasiones se entiende la creencia en el sentido en el que la usa Hume (como *belief*) y en otras se comprende como fe (*faith*), y esta última connotación no se le puede atribuir al filósofo escocés (p. 161, n. 314). En dicho sentido es que la *Glaube* jacobiana vale para fundamentar tanto la creencia en la existencia de un mundo externo independiente al sujeto percipiente, así como también la experiencia individual que se tiene con la divinidad, que es en última instancia el Dios personal cristiano.

de las leyes naturales a las que se encuentra igualmente constreñido. A su vez, esta contradicción es acompañada por una carga existencial ante la que se abre el mundo interior del hombre, así como su posibilidad de desconocerse o de comprenderse a sí mismo, anticipando con ello a filósofos existencialistas como Kierkegaard y filosofías introspectivas como las de Schopenhauer y Nietzsche (Villacañas 1989, p. 40).

Así, desde esta antropología esbozada por Jacobi en sus *Cartas* se establece que el ser humano es un animal que se diferencia de los demás animales en virtud de su capacidad de actuar libremente, considerándolo como un animal capaz de participar de lo divino. Dicha distinción será precisada de mejor manera en su diálogo filosófico *David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo* (1787)⁴ mediante la distinción de *vida animal y vida espiritual*, teniendo como resultado que el ser humano compartiría la facultad del entendimiento con los demás animales y en donde la diferencia entre ambos radicaría en “la claridad de la conciencia, esto es, del grado intensivo o extensivo en que nos distinguimos de las cosas externas y existentes” (Jacobi 1996, p. 423). Mientras que la razón será identificada con el tipo de vida espiritual, es decir, como un órgano capaz de *percibir* lo suprasensible.

En virtud de aquello, el Individuo humano comprende el mundo externo y su mundo interno con un mayor grado de distinción que los individuos animales, pero esa no es la razón por la que alcanza la conciencia de su propia libertad, sino que ésta radica precisamente en su facultad espiritual. La libertad, afirma Jacobi, se contrapone a la comprensión meramente natural y finita del mundo, pues pertenece a una esfera completamente distinta, a aquella que le permite al ser humano participar de forma *inmediata* con lo divino e infinito de su mundo interior, y desde dicha noción de libertad es que el comerciante de Pempelfort configura su concepto de creencia, teniendo con ello que ésta juega un papel tanto ontológico y epistémico como moral y vital.

Desde tal perspectiva la libertad es planteada como un acto de espontaneidad pura, libre de toda mediación del entendimiento y por ello incapaz de ser fundamentada racionalmente. Justamente por eso este acto constituye como tal la esencia de lo que significa ser humano. Empero, siguiendo a Jacobi, la libertad no se puede fundamentar filosóficamente⁵, porque ésta se da únicamente en la experiencia de la voluntad,

4 De aquí en adelante, *David Hume* en cursivas.

5 Cabe resaltar que si bien Jacobi realiza una mordaz crítica en contra del saber filosófico no por ello cae en una exposición teológica o irracionalista. La crítica jacobina-

en tanto que se goza de una independencia respecto del deseo provocado por las pasiones e inclinaciones naturales (Jacobi 1996, p. 74). De momento, resulta preciso señalar que, además, esta idea tiene como principal consecuencia el que la experiencia de la libertad se entienda como algo particular y perteneciente a la esfera de la existencia del individuo, y que posteriormente también se afirme como la experiencia fundante y originaria del conocimiento en general⁶. Por ende, se tiene que la crítica esgrimida por Jacobi a la filosofía comienza desde la comprensión de un dualismo entre naturaleza y libertad que constituye al ser humano y que es causa de sus contradicciones existenciales, y se afirma que la filosofía es el intento del intelecto por unir ineficazmente ambos extremos desde el extremo de una razón subsumida a las formas condicionadas del entendimiento.

Siendo así que Jacobi ofrece una primera distinción entre la razón y el entendimiento, precisamente para no subsumir a la primera bajo las formas de la segunda. Mediante esta distinción, el filósofo alemán concibe, por un lado, al entendimiento como un *impulso* [para lo] *sensible*, esto es, un sentido interno para lo finito y a través del cual comprende de manera condicionada las leyes de la naturaleza en general. Mientras que, por otro lado, establece a la razón como el órgano que nos distingue de los animales, un *impulso* [para lo] *intelectual* que se expresa como un sentido interno mediante el cual el ser humano experimenta de primera

na hacia la filosofía es estrictamente filosófica, podríamos decir que Jacobi pretende haber dado con la única filosofía verdadera. Duque (1998) señala un ejemplo concreto del cómo este pensador utiliza la razón filosófica en contra de la filosofía misma, mediante la exposición de tres tipos de disyunción para recalcar las contradicciones en las que suelen caer los filósofos ilustrados: o *ciencia* (entendimiento) o *religión* (razón, en sentido jacobiano), o la *nada* o *Dios*, o *Naturaleza* o *Espíritu* (p. 179), en donde resulta claro que el pensador alemán hace uso de esta forma lógica para ubicarse en los extremos de la religión, Dios y el Espíritu, obligando subrepticamente al lector a elegir entre un extremo u otro sin términos medios.

6 Por ello una de las críticas que Hegel esgrime en contra de Jacobi es que la fe o creencia que éste propugna no produce comunidad, sino que se da desde un repliegue individual, lo cual incidirá en que el contenido de las religiones de lugar al arbitrio de las voluntades particulares, esto es, como meros *hechos* de conciencia subjetivos y no como una comunidad que produzca eticidad. Así “quien apela al sentimiento, al saber inmediato, a *su* representación o a *sus* pensamientos, se encierra en su particularidad y rompe la comunidad con los demás; hay que dejarlo ahí” (Hegel 2014, p. 76). El problema se extiende a la libertad de los hombres en general, porque el vaciamiento de contenido de la religión no solo afecta a la esfera religiosa, sino que también somete a la arbitrariedad del contenido a las formas morales y jurídicas bajo las cuales una comunidad se expresa. En consecuencia, una religión que crea comunidad impulsa a sus individuos a obrar, mientras que una religión vacía de contenido los mantiene en un repliegarse a su pura interioridad.

mano lo divino, bajo la forma de un *principio de amor puro* (Jacobi 1996, pp. 77-78)⁷, que es precisamente la manifestación inmediata de la fe. Tal principio del amor puro, en palabras de Villacañas (1989): “No es causado por lo amado, a posteriori, sino que es desconocido y ambiguo, es tal porque nuestra naturaleza lo busca y pone sobre él la cualidad que lo hace amado. [pareciera que] Nos atrae a distancia, pero en el fondo, cuando lo buscamos seguimos nuestra propia inclinación” (p. 56).

De la misma manera, en el intercambio epistolar que Jacobi mantuvo con Mendelssohn, este principio de amor puro es caracterizado como un salto de fe, el famoso *salto mortale* (Jacobi 1996, pp. 91-92), principio que pretende negar la validez de la razón filosófica en su pretensión por demostrar racionalmente la existencia de Dios, advirtiendo con ello que todo planteamiento que busque sentar sus cimientos únicamente en la razón teórica deviene necesariamente un determinismo, fatalismo y nihilismo, pues al reducir la divinidad a una serie condicionada Dios se concibe como determinado por las mismas leyes que rigen a la Naturaleza, y en consecuencia no podría ser un acto espontáneo de libertad y amor puro. Por ello, este salto mortal es comprendido por Duque (1998) como: “un salto que abandona decididamente todas las series causadas del mundo (...), sometidas a un enlace mecánico, y se dirige a un «Tú» personal (...), con el cual pueda entrar en diálogo cordial el «yo» del *individuo*” (p. 178). Es gracias a dicha relación personal entre un *yo* individual y un *Tú* divino que el hombre encuentra la unificación de aquella escisión provocada por las pasiones, a través de una pasión más elevada que se manifiesta como un sentimiento de plenitud al que el ser humano tiende, quien *siente* como potencialidad esencial de su ser aquella tendencia a *elevarse hacia la infinitud*⁸.

En este sentido, el nuevo inicio de la filosofía que plantea Jacobi se presenta como una “no-filosofía (*Unphilosophie*), [la que] consiste en descubrir la existencia y, para ello, el único camino es el del no-saber, el de la creencia inmediata, el del saber sin mediaciones, al que denomina revelación (*Offenbarung*)” (Solé 2011, p. 225). Y a causa de esto, Jacobi fue

7 Como se mostrará en el segundo apartado del escrito, esta polémica distinción entre *impulso sensible* e *impulso intelectual* será nuevamente trabajada y mejor precisada por Jacobi en el *David Hume* (1787), en donde persistirá la comprensión del entendimiento como una forma condicionada del saber finito, mientras que la razón será propuesta bajo la forma del sentimiento religioso o revelación.

8 Posteriormente Hegel comprenderá dicha elevación como un tránsito de lo finito a lo infinito, aspecto que le permitirá sostener que la inmediatez propuesta por Jacobi esconde de suyo el momento de la mediación.

envuelto en diversas polémicas que llevaron a tacharlo como un autor irracionalista y fanático religioso. Como respuesta definitiva ante las polémicas levantadas principalmente por la publicación de las *Cartas* es publicado en 1787 el ya mencionado *David Hume*.

2. Creencia y sentimiento en el realismo de Jacobi

En este contexto, la reconfiguración del concepto de razón en la filosofía jacobiana parte de una equivalencia entre la razón y *el sentimiento*⁹. Así, en el *David Hume* se elucida la creencia como la certeza que funda todo conocer, cuyo contenido se manifiesta bajo la forma del sentimiento, el cual funda el conocer tanto en su aspecto sensible como en el inteligible. En este determinado punto, a diferencia de los planteamientos prematuros anteriormente mencionados, principalmente en las *Cartas* desde la distinción que ahí se establece entre *impulso sensible* e *impulso intelectual*, es posible identificar de manera más concreta a la creencia como un tipo de certeza que aspira de manera inmediata e indubitable a dos contenidos distintos: por un lado, a la creencia en la existencia del mundo externo independiente del sujeto que lo percibe, y por el otro a la creencia en la existencia de un Dios personal que entra en diálogo con el individuo.

En virtud de aquello, Jacobi señala que estas dos clases de certeza no requieren de ninguna garantía más que sí mismas y que se comprenden como intuiciones dadas de forma inmediata en la experiencia: las *intuiciones sensibles*, garantes de la objetividad del mundo externo; y la *intuición de la razón*, garante de lo divino. La diferencia entre ambas radica en que la intuición para lo divino sería en última instancia fundante y originaria. En palabras del comerciante de Pempelfort: “Toda 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 sen-

9 En este punto Jacobi no solo es ambiguo con el término alemán *Glaube*, sino en general con los conceptos de *intuir*, *conocer* y *sentir*. Es posible acusar cierta falta de sistematicidad en su empleo, pues en algunas ocasiones parecieran presentarse como equivalentes, aunque toleran cierta gama de matices entre el uso que se les da a cada uno de ellos. En este caso, el autor del presente escrito sostiene que es posible comprender la creencia (*Glaube*) como una determinación específica o particular del sentimiento, que en última instancia revela el punto de partida de todo conocer. Sobre la ambigüedad entre estos véase el §63 de la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* de Hegel, en donde éste ya reconoce la falta de sistematicidad en el tratamiento de Jacobi sobre dichos conceptos (2017, p. 223). En cualquier caso, la importancia del asunto radica en la crítica ejercida en contra del pensar condicionado por categorías, forma bajo la cual se hace imposible determinar la naturaleza de Dios.

timiento; no hay verificación externa y superior a esta” (Jacobi 1996, p. 345), bajo lo cual se puede comprender que la creencia no sólo busca respaldar a la fe como un modo válido del conocer inmediato, sino que pretende, en contra del criticismo kantiano (al que tacha de idealismo) afirmar la objetividad del mundo externo ya no como un conjunto de fenómenos sino como algo completamente independiente de la actividad de las facultades del sujeto. Así, Jacobi asume una postura radicalmente realista, en donde la certeza que se encuentra a la base de todo conocer va más allá de cualquier posibilidad de demostración. En consecuencia, se le otorga a la creencia la importancia de fundar el conocimiento, pues todo sistema de saberes se articularía desde la creencia de que fuera del sujeto hay una objetividad que no depende de las percepciones y los conceptos (Jacobi 1996, p. 369).

2.1. La *Glaube* jacobiana ante la *Belief* humeana

Ahora bien, si la creencia puede afirmarse únicamente a partir de sí misma se debe a que la certeza que esta entrega al conocer va acompañada de un *sentir*. En este punto, Jacobi se ciñe a la distinción establecida por Hume entre los dos tipos de percepciones: las *impresiones* y las *ideas*, diferenciándose ambas por el grado de vivacidad, siendo las primeras una clase de percepciones fuertes que fundan la experiencia al ser obtenidas de primera mano por la sensibilidad. Mientras que las ideas, por su parte, son un tipo de percepción que surge en tanto que la imaginación anticipa o evoca en la mente el sentimiento provocado por las impresiones, y por ello en un grado menor de vivacidad (Hume 2015, p. 49). Y es que tanto para Jacobi como para Hume la ventaja que las impresiones tienen por sobre las ideas es que son acompañadas por el sentimiento, gracias al cual resulta posible distinguir las representaciones reales de las ficticias. Por ello, para Hume (2015) la creencia resulta ser “algo sentido por la mente que distingue las ideas del juicio de las ficciones de la imaginación. Les da más peso e influjo, les hace aparentar mayor importancia, las impone a la mente y las hace el principio regulador de nuestras acciones” (p. 97). En ello radica el hecho de que la razón tenga la capacidad de representarse diversas ideas, dividir las, separarlas o mezclarlas, pero no la posibilidad de creer que cualesquiera de estas posean objetividad.

En este punto se identifica una raíz humeana en la doctrina de la creencia propuesta por Jacobi, principalmente a partir del uso que se le da al *sentir* como fuente garante de objetividad. En otras palabras:

“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” (Jacobi 1996, p. 371). Así, de lo anterior se comprende la superioridad de la creencia con respecto a la imaginación, principalmente a partir de su posibilidad de otorgar certeza, pues la imaginación se define como la facultad de representarse una idea sin que la aceptemos necesariamente como objetiva, mientras que la creencia vincula tales ideas a un sentimiento que permite distinguirlas de las ideas ficticias de la imaginación. Esto implica a su vez que la *creencia* y el *sentimiento* constituyan los pilares sobre los cuales se construye el realismo que defiende Jacobi, pues el rol que cumplen es el de llevarse el peso de la certeza a partir de la convicción, al contrario del operar demostrativo y condicionado del entendimiento, que sólo resulta posible si se funda con anterioridad sobre esta experiencia originaria.

No obstante, el asidero que la *Glaube* jacobiana encuentra en la filosofía de Hume es parcial, pues mientras Jacobi se inclina por un realismo decidido, Hume se encuentra más cercano al escepticismo, al no comprometerse por la objetividad de las entidades fuera de la actividad mental del sujeto que las percibe, reduciendo así la convicción de la creencia a una cuestión de probabilidad (Hume 2015, pp.106-107), pues la mente se inclina naturalmente a *creer* aquellas cuestiones de hecho que se repitan en la experiencia, generando con ello costumbre y hábito, pero sin garantizar nunca la idea de una conexión necesaria entre dos o más sucesos.

Con ello, el oriundo de Düsseldorf identifica en la filosofía humeana un tipo de filosofar incapaz de fundamentar la objetividad del mundo externo. Entonces, la solución realista propugnada por la filosofía jacobiana radica en que: “El realista decidido, el que acepta sin duda las cosas externas por el testimonio de sus sentidos, considera esa certeza como un convencimiento originario y no puede pensar, sino que tiene que fundamentar sobre aquella experiencia originaria, todo uso del entendimiento para el conocimiento del mundo externo” (Jacobi 1996, p. 374). Esta discrepancia fundamental se debe a que para Hume el correcto uso del entendimiento, aun siendo lo mejor que el ser humano posee, no termina por garantizar nunca la universalidad de conocimiento alguno, por lo que el carácter irrenunciable de las creencias radica más bien en la manifestación psicológica que estas poseen, así como en sus implicancias prácticas (Pereira 2009, p. 34). De manera que la *belief* humeana,

a pesar de su carácter indemostrable, es llevada a cabo por una disposición natural del conocer, en la medida en que permite dar por sentado de manera inapelable cuestiones de hecho que resultan ser fundamentales para la organización práctica de nuestra experiencia. Por ende, la diferencia nuclear entre Jacobi y Hume gravita en la forma naturalista y pragmática de concebir el conocimiento por parte del escocés, siendo ésta su única herramienta que le permite evitar caer en un escepticismo que intervenga de manera negativa en la vida cotidiana y en el proceder de las diversas disciplinas.

Por las razones antes mencionadas, Jacobi resulta ser epistémicamente mucho más exigente que Hume con respecto de la objetividad a la que el conocimiento humano puede aspirar. Como resultado, se tiene que el realismo jacobiano parte de una base humeana desde el enlace del concepto de creencia con el sentimiento, pero a su vez extiende la validez de dicho concepto hacia una comprensión objetiva del mundo externo y de los objetos de las ideas, los cuales son revelados mediante un *hecho* o *faktum* en el cual la cosa se yergue ante el sujeto (Villacañas 1989, p. 336), fundamentando así toda experiencia y borrando con ello también la frontera entre los *fenómenos* y la *cosa en sí* establecida por el criticismo kantiano¹⁰.

2.2. La crítica de Jacobi a Kant

De ahí que una vez sentados los aspectos que Jacobi rescata del escepticismo humeano, así como aquellos que desecha al considerar la postura empirista como incapaz de salvar la objetividad tanto del mundo externo como de Dios, el realismo jacobiano para imponerse en la tarea de reformular la filosofía identifica como su principal dificultad la necesidad de rebatir el idealismo, e identifica como una postura de este tipo al idealismo trascendental de Kant y con ello posteriormente al idealismo de Fichte. Ahora bien, es relevante destacar que si bien Jacobi resulta ser un detractor de Kant su crítica hacia él no es sino una crítica interna, que parte de los principios del idealismo trascendental para hacerlos caer por su propio peso. En este sentido, el principal resultado del criticismo estriba en reconocer que “la utilidad de toda filosofía de la

10 Como bien señala Kant (1999) de manera programática en sus *Prolegómenos* de 1783: “Las cosas nos son dadas como objetos de nuestros sentidos, objetos situados fuera de nosotros; pero de lo que puedan ser en sí mismas nada sabemos, sino que conocemos solamente sus fenómenos, esto es, las representaciones que producen en nosotros al afectar nuestros sentidos” (p. 99).

razón pura es tan sólo negativa, ya que no sirve como órgano destinado a ampliar, sino como disciplina limitadora. En lugar de descubrir la verdad, posee el callado mérito de evitar errores” (*KrV*, A795 B823)¹¹, límite en virtud del cual el entendimiento no puede sobrepasar los límites de la propia experiencia y los objetos dados en ella.

En consecuencia, la razón se ve restringida en su uso especulativo, pues sus objetos van más allá de los fenómenos y por ello sólo se les puede dar por presupuestos en base a una función metodológica y regulativa con respecto del saber teórico y el práctico. Siendo éste el lugar que ocupa la idea de Dios como un ideal trascendental cuyo único fin es el de organizar sistemáticamente la experiencia en general (*KrV*, A578 B606). Por consiguiente, sólo en un sentido regulativo la razón se proyecta más allá de la propia experiencia y se concibe como razón libre, y así la *razón pura* también se comprende como *razón práctica*. En aquello radica el hecho de que el filósofo de Königsberg tenga a la creencia como un modo del tener por verdadero que es subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente, siendo una forma de *convicción* superior a la mera *opinión* (que es subjetiva y objetivamente insuficiente) pero inferior al *saber* (subjetiva y objetivamente suficiente, exigiendo por ello consentimiento universal) (*KrV*, A822 B850)¹².

Por tanto, tal cuestión deja abierta la problemática siguiente: en la medida en que se hable estrictamente de los límites impuestos por Kant al entendimiento con respecto de los objetos de la razón, Jacobi tendrá tal resultado por verdadero¹³; no obstante, en la medida en que el criticismo suprime a la razón para dejar sitio a la fe (*KrV*, BXXX), entendiéndose por esta como un modo de convicción únicamente suficiente en el ámbito subjetivo, entonces el realismo jacobiano opta por un tipo de creencia racional que resulta ser tanto subjetiva como objetivamente suficiente. Esto apoyado en las conclusiones a las que se llegan en el *Da-*

11 *KrV* = Crítica de la razón pura, en su traducción llevada a cabo por Pedro Ribas (Kant, 2013).

12 Sobre la distinción entre los distintos tipos de creencia según sus distintos grados de certeza como *creencia pragmática*, *creencia doctrinal* y *creencia moral* véase *KrV* A827 B855. Como bien señala Olesti (2022) el tipo de creencia que a Kant le ocupa en mayor medida es el de creencia moral (p. 988), pues para Kant la convicción o creencia sobre la existencia de Dios y la inmortalidad del alma abordada desde un punto de vista teórico, propio de la creencia doctrinal, posee un grado de suficiencia y solidez menor que convicción moral en torno a tales objetos.

13 Esto debido a, como se dijo anteriormente, que el determinar a Dios bajo la forma condicionada del entendimiento condicionaría aquello que por su propia naturaleza es incondicionado.

vid Hume, en donde la certeza otorgada por la creencia y el sentimiento “nos acerca a la realidad de Dios porque [bajo la postura de un realismo de este tipo] los objetos espirituales se intuyen de la misma manera que los objetos materiales” (Villacañas 2001, p. 25). Lo que quiere decir, en otros términos, que según la filosofía de Jacobi tanto el mundo externo como Dios poseerían una realidad objetiva que se encuentra de una u otra manera al alcance de ser conocida o intuita, con lo que se obtiene el resultado de la intuición como una forma del conocer fundante y originaria, y por ello no sólo subjetiva y objetivamente válida sino también como necesaria y apodíctica.

Por ello cabe precisar que, por un lado, el conocimiento del mundo externo se apoya en la intuición inmediata, y en la medida en que se funda en dicha intuición es que luego puede progresar hacia el conocimiento mediato del entendimiento y conocer así las leyes y propiedades de los objetos. Mientras que, por otro lado, en el caso de Dios el conocimiento que se tiene de aquel se queda únicamente en el ámbito de la intuición, sin progresar hacia el conocimiento de leyes condicionadas, pero siendo por ello una clase de intuición que es más elevada que la del intuir mediante los sentidos. En consecuencia, Dios, a diferencia del mundo externo, sólo puede ser creído, y el mundo externo sólo puede ser afirmado porque se cree en Dios. Así, la diferencia esencial entre ambos autores es que para Jacobi el *hecho* de la creencia *no le quita objetividad al contenido de la fe, sino que se la otorga*. Mientras que Kant concibe la creencia como objetivamente insuficiente, o al menos incomunicable, y sólo suficiente en el ámbito subjetivo, razón por la cual no llega nunca a ser certeza.

Por consiguiente, el realismo decidido se distancia de la filosofía de Kant en tanto que para Jacobi el idealismo trascendental ofrece una teoría del conocimiento con un alcance puramente representativo y nunca verdaderamente objetivo tanto de la realidad del mundo externo como del contenido de lo divino, y señala que “las representaciones [que esta nos proporciona] son meramente entes que reproducen las cosas efectivas, y no pueden existir de ninguna manera sin éstas (...) Por consiguiente, lo real efectivo mismo, la objetividad, no puede presentarse en la mera representación”¹⁴ (Jacobi 1996, p. 410), con lo que se declara que reducir a

14 Esta crítica va acompañada de una suerte de nueva deducción de categorías llevada a cabo por Jacobi en el *David Hume*, en donde se señala que estas serían obtenidas empíricamente y no por ello dejarían de ser apodícticas (Jacobi, 1996, pp. 401-402), refutando con ello la idea impuesta por la filosofía crítica según la que las categorías serían añadidas por las facultades del entendimiento y no algo propio de las cosas *en sí* sino del sujeto que las conoce *para sí*. Desde esta óptica realista, Jacobi acusa a Kant de

Dios al ámbito de la representación conlleva a reducirlo a la nada. Mientras el idealismo trascendental determina en un conocimiento de fenómenos, esto es, seres internos referentes únicamente a las facultades del entendimiento y no a la realidad de las cosas mismas, el realismo jacobiano les otorga plena validez a las percepciones que el sujeto tiene del mundo y de Dios. Esto se debe a que para Jacobi el sentimiento de verdad que acompaña a lo que es percibido y la objetividad de las cosas son, mediante la creencia, identificadas como una y la misma cosa, diluyendo con esto tanto el concepto de fenómeno como el de representación.

Esta disolución de la representación es la solución que Jacobi propone ante las profundas contradicciones que ha encontrado dentro del idealismo trascendental, arremetiendo con ello en contra del idealismo *en general*. Y es que el idealismo trascendental depende del presupuesto de que los objetos externos afectan de alguna manera a la sensibilidad (facultad receptiva del sujeto cognoscente), pues si aquella no es afectada por algo externo entonces no sería posible la actividad originaria de la aperccepción trascendental, pues la síntesis que esta produce y que acompaña a todas las representaciones es condición *a priori* de la experiencia, y por ello también condición de posibilidad de los fenómenos en general. Pero luego, si el fenómeno es lo único a lo que el conocimiento humano puede aspirar y que estos además no otorgan referencia objetiva alguna de lo que las cosas son independientes al sujeto que las conoce, entonces resulta imposible afirmar que hay algo más allá de la actividad del sujeto. Por lo que la contradicción del idealismo trascendental radica en que para entrar al sistema primero haya que presuponer que hay algo objetivo fuera del sujeto y que ello no depende de su actividad, y por esta misma razón asumiendo dicho principio tampoco sería posible permanecer dentro del sistema, porque al mismo tiempo se aceptaría que:

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, (...) Pero son éstas las afirmaciones que no se pueden conciliar en modo alguno con la filosofía kantiana, pues esta 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 externo de nosotros (Jacobi 1996, p. 448).

subjetivista y señala que las categorías bajo las cuales el sujeto conoce son a su vez parte objetiva y constitutiva de las cosas mismas.

En esta razón radica la aguda crítica mediante la que Jacobi pretende desbaratar el idealismo trascendental desde sus principios más fundamentales, y se sirve de ello para sentar las bases de su realismo decidido, el cual se edifica desde el rechazo de la noción de fenómeno y con ello también de la *cosa en sí*. Sólo una vez derribada la brecha entre fenómeno y cosa en sí es que Jacobi busca unificar los extremos del *pensar* y el *ser* bajo la forma de una unidad inmediata que conecta lo real (sujeto) con lo real (objeto).

Este punto lleva a Hegel a concebir la filosofía jacobiana como una afirmación de la inseparabilidad del Yo (del pensar) y la objetividad (del ser) bajo la forma de la inmediatez (Hegel 2017, p. 229), pero a su vez reconoce esta postura como unilateral. Aquello a causa de que la objetividad que el saber inmediato pretende haber salvado del idealismo se presenta en última instancia como un *hecho de la conciencia particular*, razón por la cual tal postura termina por caer en la arbitrariedad impuesta por la subjetividad, y por ello en la reducción del contenido de Dios a la completa indeterminación.

3. La crítica de Hegel a Jacobi

Es importante señalar que la obra de Jacobi estuvo desde muy temprano presente en los trabajos de Hegel. En *Creer y saber* de 1802 comienza la polémica de ambos autores, en donde los planteamientos de Jacobi son sometidos por el filósofo de Stuttgart a una crítica feroz y a un rechazo casi total, acusando a aquel de defender una forma de subjetivismo en donde la razón es unilateralmente negada en favor de la creencia y la fe, pues “semejante sistema arranca de raíz toda pretensión al conocimiento de la verdad y deja para los objetos más importantes tan solo una fe ciega y completamente vacía de conocimiento” (Hegel 2022, p. 107). Así y todo, esta obra tiene la peculiaridad de haber identificado una disociación y ambigüedad entre los conceptos de creencia y saber, tesis que Hegel mantendrá en obras posteriores de mayor madurez. No obstante, esta ambigüedad no pertenece exclusivamente a Jacobi, sino que ya se expresaba en Kant en tanto que este recurrió a la ya mencionada supresión del saber para dejar sitio a la fe, que luego se prolongaría hasta la filosofía jacobiana (Paredes en Hegel 2022, p. 279), ambigüedad que es señalada por Amengual (2015) como una clase de agnosticismo religioso que comparten estos dos autores, pues ambos encarnan la idea de que el entendimiento finito no puede conocer lo infinito (pp. 25-26).

Posteriormente, a partir de la recensión de Hegel al tercer volumen de las obras completas de Jacobi, publicada en 1817, ese rechazo expreso presente en *Crear y saber* es matizado y se pasa a una apropiación crítica de los planteamientos jacobianos. En dicha obra Hegel llega a atribuirle a Jacobi el mérito de haber reconocido, mediante la lectura de Spinoza, que toda determinación [finita] es negación de la sustancia [infinita], y con ello el haber encontrado en la sustancia misma la superación de esa negación como lo negativo de lo negativo, es decir, como afirmación absoluta, absoluta libertad y autodeterminación (Hegel 2013, pp. 61-62)¹⁵, pero reprochándole a su vez el haber desechado unilateralmente a la mediación como algo propio de tal operación y el haber establecido a ésta como pura inmediatez.

Desde tal contexto, se pretende argumentar que la apropiación crítica llevada a cabo por Hegel parte de una refutación del saber inmediato jacobiano que se establecería a partir de dos ejes fundamentales: 1) en la acusación de haber psicologizado el contenido de Dios, al haberlo reducido a un puro *hecho* de conciencia, es decir, a la arbitrariedad subjetiva, y 2) en el reproche de haber establecido unilateralmente la inmediatez negando con ello toda forma de mediación. Es precisamente esta última problemática la que dará lugar a la reasunción de la inmediatez como relacionada de manera ineludible con la forma de la mediación. Para intentar sostener esta hipótesis se recurrirá a dos obras en específico: *Las lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios de 1829* y la *Enciclopedia*.

3.1. La reducción del contenido de Dios a un *hecho* de conciencia

Cabe partir señalando que, en las *Lecciones de 1829*, más que realizar un diagnóstico particular de la filosofía de Jacobi, Hegel lleva a cabo un diagnóstico general sobre las así llamadas doctrinas del saber inmediato¹⁶, entre las cuales no sólo se encuentran los planteamientos del comerciante de Pempelfort, sino también de otros autores como Schleier-

15 Por esta razón Amengual (2015) señala que la aportación que Hegel reconoce en Spinoza es haber formulado por primera vez el pensamiento como algo infinito, pues presenta “una primera formulación de la unidad de todas las cosas singulares, de modo que ellas se unen en el ser y remiten a su conexión y a su necesidad” (p. 35), en donde la sustancia se comprende como una mediación que se supera a sí misma y a todas las diferencias inmanentes a ella, pero sin alcanzar a reconocerse como espíritu.

16 El tratamiento específico de la doctrina de Jacobi se encuentra en el tercer posicionamiento del saber con respecto de la objetividad en la *Enciclopedia* (2017, pp. 219-249), al cual se acudirá en conjunto con el diagnóstico general llevado a cabo en las *Lecciones de 1829*.

macher. Autores que, en la medida en que tienen en común el rechazo unilateral de la razón discursiva como un medio para acceder a Dios se refugiarían por ello en formas más o menos sofisticadas de fideísmo. Este diagnóstico general da cuenta de un resultado previo de carácter histórico que denota que:

La elaboración de la distinción entre la fe y el pensamiento hasta su contraposición contiene inmediatamente que se han convertido en extremos formales, en los cuales se hace abstracción del contenido, de modo que primeramente no se contraponen con la determinación concreta de la *fe religiosa* y pensamiento de los *objetos religiosos*, sino abstractamente como fe en general y como pensamiento en general (Hegel 2014, p. 51).

Teniendo con ello como consecuencia la separación de los conceptos de fe, creencia y pensamiento –como ya había diagnosticado Hegel en *Crear y saber*–, los cuales, comprendidos como extremos formales contrapuestos juegan un papel como distintos tipos de conocimiento: el inmediato (propio de la intuición, la fe o la creencia) y el mediato (propio del saber filosófico, científico y discursivo).

El asunto de vital importancia aquí estriba en que filosofías como las de Jacobi reconocen una absolutización del conocer finito del entendimiento por parte de filosofías como la de Kant, de las cuales su actividad e itinerario cae, por tanto, tan sólo en nosotros y no en el itinerario propio de la cosa misma considerada (Hegel 2014, p. 56). Y en esto ya ha consistido la crítica ejercida por Jacobi a la filosofía kantiana, denunciando a ésta como una toma de postura unilateral que abre una brecha indisoluble entre el lado fenoménico de la subjetividad y el de la cosa en sí. El filósofo suabo, por un lado, considera que tal denuncia es lícita y que en tanto se exige unificar el extremo subjetivo del pensar con el extremo objetivo del ser se da un paso por delante de la filosofía kantiana. Pero, si bien Hegel reconoce que Jacobi se encuentra en lo correcto al considerar que las categorías condicionadas no pueden captar lo infinito, por otro lado, considera ilícita la forma mediante la cual la filosofía jacobiana une los extremos de lo finito con lo infinito, pues éste se ciñe a una inmediatez abstracta y desdeña con ello toda forma de mediación entre ambos extremos, lo que termina en una separación de ambas partes tal y como la llevó a cabo Kant por medios distintos.

Ésta constituye para Hegel la única forma que Jacobi encontró para evitar introducir a Dios dentro de las series condicionadas del entendimiento que terminan por hacer finito su contenido (Hegel 2017, p. 223), error que se habría evitado al considerar la razón en términos especu-

lativos. Por ende, el salto mortal de Jacobi no hace sino dejar el contenido de Dios indeterminado, pues esta fe rechaza el conocimiento como tal, y tiende por ello a vaciarse de todo contenido, es decir, como una *fe abstracta* o vacía (Hegel 2014, p. 65), y por esta razón es que la fe, al abstraerse de todo conocimiento de su objeto, se abstrae y se retira a la esfera particular del *sentimiento*, en donde accede a Dios únicamente a partir de la revelación que se le presenta bajo la forma de la intuición inmediata, motivo por el cual dicha fe es abordada por Hegel como una fe abstracta. A partir de aquí la problemática planteada radica en intentar dilucidar cuál es el contenido que llena este tipo de fe.

Para esto hay que apelar al significado más preciso del concepto de inmediatez según Hegel, el cual es: “la simple relación consigo misma, de modo que en ella misma es en su modo inmediato solamente ser” (Hegel 2014, p. 69), por lo que la fe abstracta, establecida como la forma inmediata bajo la cual se llega a la certeza de que Dios existe, sólo logra unificar de manera igualmente abstracta e inmediata tanto el ser como el pensamiento. Así, Hegel equipara el saber inmediato de Jacobi a otra forma de exposición del argumento ontológico, y para sostener esto se sirve de la siguiente constatación: que en la fe abstracta se afirma implícitamente la unidad inmediata entre el ser y el pensar. Por lo que el filósofo suabo señala que: “Lo que este saber inmediato sabe es que lo infinito, lo eterno, Dios, que está en nuestra representación, también es. Sabe que en la conciencia se encuentra indisoluble e inmediatamente enlazada a esta representación la certeza de su ser” (Hegel 2017, p. 227). Lo que quiere decir que esta creencia sabe que Dios, lo infinito y eterno conlleva necesariamente su ser, por lo que se estaría hablando de otra variante del argumento ontológico pero despojado de toda apariencia discursiva, porque lo inmediatamente sabido según Jacobi es que lo absoluto no pende de ninguna clase de argumentación (Valls 2016, p. 91)¹⁷.

Siguiendo el análisis de Hegel, éste, para contrastar la postura unilateral de Jacobi cita a Anselmo, quien ya reconoció la necesidad de comprender y justificar racionalmente el contenido de la fe: “si estamos afianzados en nuestra fe, sería una negligencia, *negligentiae mihi*

17 En este contexto, siguiendo a Valls (2016), el error de Jacobi radicaría en no comprender que cuando se trata del contenido de lo que Dios es “significa más bien, de manera esencial, cambiar la forma empírica de lo que se toma como base, y transformarla en un universal; cosa que se lleva a cabo mediante una actividad negativa sobre aquel fundamento” (p. 81), y en tal componente negativo de la mediación es que se da un tránsito de lo finito hacia lo infinito, desde el cual lo finito purifica su propio contenido.

esse videtur, no conocer lo que creemos” (Hegel 2014, pp. 48-49)¹⁸, y es que el hecho de comprender racionalmente la fe resulta en la purificación de su propio contenido, el cual ya no descansaría con ello en la pura representación inmediata o en las determinaciones afectivas del individuo, sino que lo haría también en el *pensamiento*. En virtud de aquello, esta fe abstracta requiere ser llenada de contenido, pues este tipo de fe no es otra cosa que la subjetividad particular, el yo en su pura simplicidad e inmediatez (Hegel 2014, p. 73) y por ello la, problemática presente en la filosofía de Jacobi ha radicado en que sea la forma arbitraria del sentimiento el contenido que llena la fe y determina a la religión. Bajo esta perspectiva, la fe concebida como mera forma de inmediatez se toma como un simple tener por verdadero, que al ser llenado por un contenido arbitrario empobrece su contenido al mínimo y teniendo como consecuencia que cualquier determinación subjetiva de una voluntad particular pueda elevarse a la universalidad y tenerse como religión¹⁹.

3.2. La mediación detrás de la inmediatez

Por el contrario, la postura de Hegel (2014) estriba en que el contenido que ha de llenar la fe, lejos de provenir de una mera certeza subjetiva, debe:

[D]e ser previamente verdadero, con independencia del sentimiento, del mismo modo que la religión por sí misma es verdadera; este contenido es necesario y universal en sí, la cosa, que se desarrolla en un reino de verdades y de leyes como en un reino del conocimiento de las mismas y de su fundamento último, Dios (p. 75).

Lo que en otros términos quiere decir que el contenido de la fe, y por ello de la religión, no ha de provenir de la arbitrariedad subjetiva, sino que ha de provenir determinado por el pensamiento en su despliegue histórico, esto es, por el espíritu, tal y como se da en las comunida-

¹⁸ Hegel acude permanentemente a esta cita, perteneciente a la obra anselmiana *Cur Deus Homo*, a la que el alemán le otorga gran valor filosófico, y con ella se busca señalar que, en un determinado momento histórico, a diferencia del suyo propio, el pensamiento condujo a que tanto fe como razón se configuraran a la par. Además de encontrarla en las mencionadas *Lecciones de 1829*, también es posible encontrar esta referencia en una nota al §77 de la *Enciclopedia* (2017, p. 247) y en las *Lecciones sobre historia de la filosofía III*, (1955, p. 124).

¹⁹ Véase la nota 7 del presente escrito.

des religiosas que, a diferencia de la fe abstracta e indeterminada, son capaces de engendrar eticidad y pensamiento determinados.

A partir de aquí, la solución que Hegel busca dar al problema de someter el contenido de la fe a la pura arbitrariedad consiste en sostener que todo contenido que se presente como una presunta inmediatez esconde de suyo mediaciones. Siendo así que lo que esconde la unilateralidad del contenido afirmado por la fe abstracta no sólo no excluye su mediación, sino que ambas, la inmediatez y la mediación, están de tal manera enlazadas que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber determinadamente mediado (Hegel 2017, p. 231). Prueba de esto es que para Hegel toda verdad por más simple y obvia que se nos presente, esconde detrás suyo la mediación que ha sido llevado a cabo por el desarrollo del pensamiento, del espíritu, y con ello de la educación y la formación cultural en general.

De ahí que el contenido de la fe no pueda ser tenido por un mero *hecho* de conciencia particular, pues nociones como las de Dios, de lo justo o de lo ético son un resultado inmediatamente mediado por siglos de pensamiento que van desde el surgir de la filosofía griega hasta el desarrollo del cristianismo dentro de una comunidad religiosa concreta. Por esto no hay un solo pensamiento que se dé abstractamente como un puro ir de mediación entre mediaciones, como bien ha visto Jacobi en su crítica al saber ilustrado y al racionalismo, pero en contra suya Hegel afirma que tampoco hay un solo pensamiento que surja de la pura unilateralidad de la inmediatez. En palabras de Hegel (2014), incluso desde la fe más inmediata y abstracta:

[S]e sabe en qué se cree; se la sabe [la fe] incluso con certeza (...) [por lo que] no hay ningún saber; sea también un percibir, representar, querer, [o] alguna actividad atribuida al espíritu, propiedad o estado, que no sea mediada y mediadora, del mismo modo que ningún objeto de la naturaleza y del espíritu, en el cielo, sobre la tierra o bajo la tierra, que no incluya la determinación de la mediación, junto también con la de la inmediatez (p. 66).

Con esto queda establecido que tanto la unilateralidad del saber inmediato como del saber puramente mediado quedan anuladas ante la relación lógica entre *inmediatez* y *mediación*, anticipada ya en §66 de la *Enciclopedia*, y conducente a una relación ineludible que tematizará completamente la *doctrina de la Esencia* en la *Ciencia de la Lógica* (1816). Cuestión que le permitirá posteriormente a Hegel, a través de su noción de concepto especulativo, mostrar el desarrollo inmanente del concepto de Dios como algo vivo, y es en tal medida en que lo concibe como Espí-

ritu y como Idea. Por ello, Dios como objeto del conocimiento no es un mero concepto de razón como en Kant, ni un puro *faktum* psicológico de la conciencia como en Jacobi, sino que es una actividad que se media a sí misma a partir de una unidad diferenciada de sus múltiples determinaciones. Y entonces:

Dios no es ningún Dios muerto, sino vivo; es incluso más que el viviente, es espíritu y amor eterno (...) y su esencia es solamente la unidad inmediata, es decir, que es, en la medida en que aquella eterna mediación retorna eternamente a la unidad, y este retornar mismo es esta unidad, la unidad de vida, del autosenntimiento, de la personalidad, del saber de sí” (Hegel 2013, p. 62)²⁰.

De esta manera Hegel establece un nexo entre el contenido de la filosofía de la religión con la forma de proceder propia de la lógica especulativa, proyectándose desde la purificación de dicho contenido y llegando con ello al inicio de la filosofía misma, como el desarrollo del pensar libre que se determina a sí mismo.

4. Consideraciones y proyecciones finales

A modo de conclusión, se ha establecido en primer lugar la denuncia jacobiana en contra de la filosofía, la cual es comprendida en las *Cartas* como un producto de las contradicciones existenciales del ser humano, contradicciones propias de la experiencia humana condicionada a las leyes de la naturaleza que se contraponen a la experiencia que se tiene de la libertad. Con ello, se ha logrado identificar una primera distinción entre la razón (como una facultad para percibir lo suprasensible) y el entendimiento (como una capacidad del individuo para distinguirse del mundo externo), distinción que resulta poco clara y ambigua al no haber sido establecida aún la naturaleza de la intuición y los matices entre las intuiciones propias de la sensibilidad y las propias de la razón. Así y todo, se concluye que la razón es el elemento que distingue al

20 Dicho de manera más concreta más adelante en la misma obra: “el hombre sólo sabe de Dios en la medida en que Dios sabe de sí mismo en el hombre; este saber es autoconciencia de Dios, pero también un saber del mismo por parte del hombre, y este saber de Dios acerca del hombre es saber del hombre acerca de Dios. El espíritu del hombre, al conocer a Dios, no es sino el espíritu de Dios mismo” (Hegel 2013, p.170). Y en la *Ciencia de la lógica* señala que en esto consiste la idealidad de Dios, pues “el espíritu, Dios, el absoluto en general es algo *ideal* en cuanto infinita referencia a sí mismo, en cuanto unidad consigo que no está perdida dentro de la exterioridad y del ser otro, sino *para* la cual es toda determinidad” (Hegel 2011, p. 271).

ser humano de los demás animales, pues sólo a través de ésta se llega a constituir una experiencia inmediata de Dios que no sea subsumida por las series condicionadas del entendimiento.

En segundo lugar, se identifica una segunda distinción entre razón y entendimiento desde la lectura del *David Hume*, en donde ya resulta posible comprender cómo se configura la noción de creencia presente en el realismo planteado por Jacobi a partir de la concepción de la intuición como el origen de todo conocer, y distinguirla así de las nociones de creencia que se encuentran desarrolladas en las filosofías de Hume y de Kant. Y es que la reconfiguración del concepto de creencia mediante la equivalencia entre los conceptos de razón y sentimiento ha resultado ser el fundamento desde el cual se cierne el realismo planteado por Jacobi. Bajo dicha óptica, se ha logrado distinguir entre dos tipos de intuiciones que se encuentran a la base de todo conocer: las *intuiciones sensibles* y las *intuiciones de la razón*, dedicadas a fundamentar la creencia tanto en la existencia de un mundo externo independiente del sujeto como en la existencia de un Dios personal que entra en diálogo con el individuo. De esta manera, se ha contrapuesto la concepción jacobiana de la creencia ante la noción de la *belief* en Hume, en tanto que ésta ha dado lugar a un escepticismo en el ámbito teórico. Y de mayor importancia ha resultado la contraposición con la noción de creencia presente en la filosofía de Kant, que como consecuencia de los límites que éste ha impuesto a la razón, al establecer una brecha indisoluble entre el fenómeno y la cosa en sí, ha dado lugar a una comprensión de la creencia como una forma de convicción únicamente válida en el ámbito subjetivo y por ello incapaz de llegar a la objetividad que sólo puede otorgar la certeza.

En tercer lugar, mediante la contraposición anteriormente expuesta, se ha conseguido dilucidar el concepto de creencia en el realismo de Jacobi como un modo de convicción que es tanto objetiva como subjetivamente suficiente, y por ello capaz de otorgar certeza inmediata al conocer en sus aspectos sensible e inteligible. En vista de la crítica ejercida por el realismo de Jacobi hacia las filosofías de carácter representacional es que se hace posible comprender la valoración y reapropiación de dicho planteamiento llevadas a cabo por Hegel, pues el filósofo suabo reconoce en el realismo jacobiano la exigencia lícita de unificar los extremos del ser y el pensar que habían sido indisolublemente separados a partir de la distinción entre cosa en sí y fenómeno. No obstante, de dicha unificación de ser y pensar Hegel ha acusado la presencia de dos defectos fundamentales. Primeramente, se reconoce la deficiencia de reducir el contenido de la fe a la arbitrariedad subjetiva, pues bajo la for-

ma de intuición o revelación inmediata el contenido de Dios se presenta como un puro hecho [*Faktum*] de conciencia particular. Lo cual trae consecuencias teóricas y prácticas que no sólo son propias de los planteamientos de Jacobi, sino de toda doctrina que tenga su asidero en la pura inmediatez como forma válida del otorgar objetividad al conocer. En esto radica la segunda deficiencia, la cual ha resultado ser el rechazo unilateral de toda forma de mediación, prescindiendo del elemento del pensamiento que determina el contenido de la religión y que hace que ésta se eleve a la condición de universalidad.

Finalmente, aquello permite proyectar la presente investigación hacia los temas fundamentales de la *Ciencia de la lógica*, en donde la relación lógica entre inmediatez y mediación se constituye como un aspecto presente en todo pensamiento determinado, lo cual deja a la inmediatez como el punto de partida de la ciencia. Así, la forma lógica de la inmediatez revela el punto de comienzo desde el cual el contenido se determina en el elemento del pensar puro, en donde por ello “lo lógico no constituye sin más el lado formal, sino que está en el centro del contenido” (Hegel 2014, p. 45). Este aspecto podría permitir el planteamiento de una correspondencia entre el contenido de la filosofía de la religión con el propio de la lógica especulativa, puente que posibilitaría comprender el tránsito que va de lo finito a lo infinito, o, dicho en otros términos, desde el punto de vista de la religión al punto de vista especulativo. Tránsito en virtud del cual dicho contenido es despojado de su finitud y elevado al “reino del pensamiento puro (...) reino [que] es la verdad misma, tal como es sin velos en y para sí misma; cabe por ello expresarse así: que este contenido es la exposición de Dios tal como él es dentro de su esencia eterna, antes de la creación de la naturaleza y el espíritu finito” (Hegel 2011, p. 199).

Referencias Bibliográficas

- Amengual, G. (2013) Estudio introductorio. En Hegel, G.W.F. *Escritos sobre religión*, 7-51. Sígueme.
- (2015) Spinoza como referente en las pruebas de la existencia de Dios de Hegel. *Studia Hegeliana*, vol. I, 23-40. DOI: <https://doi.org/10.24310/stheg.v0i1.3694>
- De la Maza, L. M. (2022) *Hegel y la Filosofía Hermenéutica*. Ediciones PUC.

- Duque, F. (1998) *Historia de la filosofía moderna*. La era de la crítica. Akal.
- Hegel, G. W. F. (1955) *Lecciones sobre historia de la filosofía, III*. FCE.
- (2011) *Ciencia de la lógica, I*. Abada.
- (2013) *Escritos sobre religión*. Sígueme.
- (2014) *Lecciones sobre las pruebas de la existencia de Dios*. Sígueme.
- (2017) *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Abada.
- (2022) *Creer y saber*. Sígueme.
- Hume, D. (2015) *Investigación sobre el conocimiento humano*. Alianza
- Jacobi, F. H. (1996) *Cartas a Mendelssohn y otros textos*. Círculo de lectores.
- Kant, I. (1999) *Prolegómenos*. Istmo.
- (2013) *Crítica de la razón pura*. Taurus.
- Olesti, J. (2022) Kant y el ateísmo: la noción de «creencia doctrinal» en el «canon» de la Crítica de la razón pura. *Pensamiento*, vol. 78, núm. 299, 979-994. DOI: <https://doi.org/10.14422/pen.v78.i299.y2022.004>
- Paredes, M.C. (2022) Comentario filosófico. En Hegel, G.W.F. *Creer y saber*, 277-339. Sígueme.
- Pereira, F. (2009) *David Hume: naturaleza, conocimiento y metafísica*. Ediciones UAH.
- Solé, J. M. (2011) *Spinoza en Alemania (1670-1789)*. Editorial Brujas.
- Valls Plana, R. (2016) *Comentario integral a la Enciclopedia de las ciencias filosóficas de Hegel*. Abada.
- Villacañes, J. L. (1989) *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*. Anthropos.
- (2001) *La filosofía del idealismo alemán I*. Síntesis.