



OPÚSCULO FILOSÓFICO

Año XVIII | Nro. 41 | julio-diciembre 2025 | Mendoza, Argentina

ISSN 2422-8125 (en línea) | ISSN impreso 1852-0596

<https://revistas.uncu.edu.ar/ojs3/index.php/opusculo/index>

Recibido: 18 AGO 2025 | aceptado: 23 SEP 2025

pp. 1-57

Autoconciencia y muerte en Joseph de Maistre y Friedrich Heinrich Jacobi

Self-consciousness and Death in Joseph de Maistre and Friedrich Heinrich Jacobi

Federico Vicum

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

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas;
Universidad Pedagógica Nacional;
Universidad de Buenos Aires
Mendoza, Argentina
federicovicum@gmail.com

Resumen: A pesar de que no se acostumbra a estudiarlos en conjunto, son muchas las similitudes entre Joseph de Maistre y Friedrich Heinrich Jacobi. Sin embargo, también son abundantes y claras las diferencias. Es útil, por lo tanto, abordar unas y otras con detenimiento. Creemos que de esa manera puede obtenerse un panorama más articulado del pensamiento filosófico contrario a las tendencias dominantes en la filosofía moderna del siglo XVIII. Aquí

tomamos en consideración algunos de esos puntos de contacto y divergencia: la relación con el cartesianismo, el tipo de praxis y la noción de creación (y causalidad) que se pueden encontrar tanto en Maistre como en Jacobi. Esto nos llevará a la conclusión principal del artículo: la filosofía de Jacobi puede alumbrar un aspecto del pensamiento de Maistre (la fe necesaria, como presuposición, para el pensamiento), y la filosofía de Maistre puede alumbrar un aspecto poco trabajado de la filosofía jacobiana: a saber, el nexo esencial entre la creencia y la decisión voluntaria de morir por amor a algo de orden superior a la propia vida.

Palabras clave: autoconciencia; muerte; sacrificio; reflexión; fe

Abstract: Although it is not usual to study them together, there are many similarities between Joseph de Maistre and Friedrich Heinrich Jacobi. However, there are also many clear differences. It is useful, therefore, to address both in detail. We believe that in this way we can obtain a more articulate picture of the philosophical thought that opposed the dominant trends in modern philosophy in the 18th century. Here we consider some of those points where there are similarities and differences: the relation to Cartesianism, the kind of praxis and the concept of creation (and causality) that can be found both in Maistre and in Jacobi. This will lead us to the main conclusion of the article: Jacobi's philosophy can shed light on one aspect of Maistre's thought (namely, faith as something necessary, as a presupposition, for thought), and Maistre's philosophy can shed light on a little-worked aspect of Jacobi's philosophy: namely, the essential link between faith and the voluntary decision to die out of love for something of a higher order than our own life.

Keywords: self-consciousness; death; sacrifice; reflection; faith

I. Introducción

Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) y Joseph de Maistre (1753-1821) no tuvieron vínculos en vida; tampoco los tienen en los estudios académicos especializados en sus obras. Las referencias a uno de ellos en los trabajos dedicados al otro no superan muchas veces la longitud de un renglón, y señalan brevemente posibles cercanías o distancias entre nuestros dos autores. Ambos fueron notorios críticos tanto de la filosofía de su época como del acontecimiento que, según creyeron, fue su consecuencia: la Revolución Francesa. Se ha señalado que el uso de la filosofía de David Hume por parte de Jacobi tiene semejanzas con el que realizara el abate Nicolas-Sylvestre Bergier, autor influyente en Maistre (cf. Armenteros, 2017, pp. 105-108). También se ha sostenido que las críticas de Jacobi al pensamiento dieciochesco no son equiparables, sobre todo en el plano político, a la dureza de la posición maistreana (cf. Lévy-Bruhl, 1894, pp. 136-137). Quien más ha acercado a Maistre y a Jacobi probablemente haya sido Isaiah Berlin, al tomarlos como representantes del movimiento contrailustrado (cf. Berlin, 2013a; Berlin 2013b). Las descripciones de Berlin del contexto y del significado de las filosofías de Jacobi y de Maistre son similares; de hecho, afirma que “Maistre estaba en la misma línea que los padres del irracionalismo y el fideísmo alemán» (Berlin, 2013b, p. 114), entre los cuales ha de contarse, según Berlin, a Jacobi. Con todo, agudamente destaca Berlin que Maistre no perteneció al mundo romántico del que fue contemporáneo; esto es, Maistre

no adhirió al peculiar giro que el romanticismo dio a la idea de un proceso fundamental subyacente a las apariencias contradictorias. A ese mundo, según Berlin, pertenece *Woldemar*, una de las dos novelas escritas por Jacobi (cf. Berlin, 2013b, p. 97). Como escritor ligado a tendencias prerrománticas, especialmente al *Sturm und Drang*, Jacobi habría sido parte de un clima ajeno a la orientación en que se movió Maistre. Sin embargo, la investigación jacobiana ha demostrado que las propias novelas de Jacobi, en especial *Woldemar*, son una «refutación anticipada del romanticismo en todas sus múltiples posibilidades» (Lauth, 1971, p. 179). Teniendo en cuenta esto, bien podría ser el caso de que la novela *Woldemar* fuera parte del romanticismo en virtud de lo que se narra en ella (siguiendo en esto a Berlín), sin que el propio Jacobi, como pensador, fuera un representante de ese mundo romántico.

Es claro, por lo dicho, que los vínculos entre los dos filósofos pueden abrirse en muchísimas direcciones. Nuestro objetivo es ingresar en algunos puntos de contacto entre Jacobi y Maistre, que a la vez ayudarán a mostrar sus diferencias. Si bien hemos intentado ser precisos y puntuales a la hora de elegir los temas de comparación entre ambas filosofías, no es nuestro objetivo agotar los conceptos que se expondrán a continuación. Cada concepto o cada tema trabajado en nuestro escrito podría demandar otro escrito enteramente dedicado a ellos. Tampoco es nuestro objetivo ser exhaustivos en los puntos de contacto o de divergencia entre ambos. Tal cosa exigiría un trabajo mucho más extenso. Hemos dejado fuera de consideración numerosos aspectos en los que Maistre y Jacobi podrían ser objeto de un estudio comparativo: la crítica a la doctrina *ex nihilo nihil fit*,

característica, para ambos, de la racionalidad moderna; la crítica a la abstracción intrínseca al concepto de ‘derechos humanos’ y a la Revolución Francesa; la defensa de la opinión y de los prejuicios como bases sociopolíticas indispensables para toda comunidad; la defensa, asimismo, de la Providencia como clave histórica. Incluso la crítica a la filosofía de Kant, de la que Jacobi fue protagonista en el escenario alemán, también se hace presente en Maistre (cf. Maistre, 2005). Nuestro objetivo es brindar un análisis detallado, aunque restringido a una serie particular de conceptos, de las posibles semejanzas y diferencias entre dos autores que compartieron época e inquietudes. Creemos que esto puede contribuir al estudio tanto del uno como del otro, sobre todo en virtud de la carencia actual de este tipo de aproximaciones a sus obras. Dentro del mencionado objetivo general, nos proponemos establecer una diferencia central entre ambos autores. Si hay un punto en que Maistre y Jacobi están en las antípodas, ese es el aspecto religioso. Maistre fue un defensor consumado de la soberanía papal; Jacobi fue todo lo contrario. El cristianismo jacobiano ha sido etiquetado como un cristianismo secularizado y, en rigor, cercano a la visión ilustrada de la religión, reducida a mensaje ético (cf. Verra, 1963, p. XXIV). También le ha sido negado, por esa misma secularización, el carácter mismo de cristiano (cf. Bollnow, 1933, pp. 106–108). Recientemente se ha sostenido que la razón jacobiana (no reducible, en este aspecto, al mero entendimiento) tiene una estructura religiosa, en el sentido de que la religión supondría, al igual que la razón jacobiana, un marco indemostrable dentro del cual se abre el espacio para el despliegue práctico de nuestros compromisos vitales (cf. Nisenbaum, 2018, p. 49). Evidentemente,

la relación entre Jacobi y el cristianismo es mucho más ambigua que la de Maistre. Nosotros nos proponemos llegar a evidenciar, con todo, el punto en que Jacobi puede ayudar a iluminar un aspecto del pensamiento de Maistre, y el punto en que Maistre puede hacer lo mismo respecto de Jacobi. El tema típicamente maistreano que nos servirá para acercarnos a Jacobi es el de la muerte sacrificial; el tema netamente jacobiano que buscaremos encontrar en Maistre será el de la creencia (o fe). Cabe advertir que son dos temas que la bibliografía especializada ha considerado como poco relevantes en nuestros autores. Yves Congar objeta a Maistre no prestarle atención a la fe, relegada a la primacía que Maistre le otorga al tratamiento de la soberanía papal (cf. Congar, 1960, p. 84). Por el lado de Jacobi, Stefan Schick sostiene algo muy cercano a lo que sostendremos nosotros: “La experiencia existencial de tener que poner y poder poner en juego la vida por lo Bello, lo Verdadero y lo Bueno es la *ratio cognoscendi* de nuestra vida espiritual ajena a la muerte” (Schick, 2024, #21). Al mismo tiempo, sin embargo, afirma que la muerte es un “tema marginal en Jacobi” (Schick, 2024, #1). Lejos de ser un tema marginal, creemos que es un tema absolutamente relevante y que puede enriquecerse a la luz de la perspectiva maistreana.

Nuestro trabajo se dividirá en dos apartados (II y III). En el primero (II), destacaremos puntos de encuentro y desencuentro entre nuestros dos filósofos, de modo tal que se pueda clarificar la pertinencia de estudiarlos en conjunto. Nos detendremos en la posición de ambos autores respecto de Descartes (II. I), luego en sus concepciones de la autoconciencia (II. II) y finalmente en las nociones de causalidad, creación y comienzo del mundo (II. III).

En el segundo (III), mostraremos lo que, según creemos, es el ítem más importante de nuestro trabajo: una especie de complementariedad entre nuestros dos autores, mediante la cual un aspecto del pensamiento de Jacobi puede profundizar la línea de pensamiento maistreano, y viceversa.

II. Encuentros y desencuentros de Jacobi y Maistre

Dado que en este apartado buscamos acercarnos al problema mayor de nuestro trabajo, que corresponde al punto III, seguiremos en él un orden gradual. Empezaremos destacando un punto de encuentro y a la vez de desencuentro que puede parecer secundario, pero que —según creemos— será tan accesible como elocuente para ingresar en nuestro problema. De a poco, llegaremos a aspectos más decisivos de las filosofías de Maistre y Jacobi, hasta finalmente dejar la puerta abierta a la segunda parte del trabajo.

II. I. La duda cartesiana

Al comienzo de su obra dedicada al análisis de la filosofía de Francis Bacon, Maistre rechaza claramente el uso moderno de ‘métodos’. Su tesis es que «no puede haber medios artificiales para crear o inventar» (OC VI, p. 8).¹ René Descartes, a quien Maistre suele tener en alta estima filosófica, cae en esta ocasión bajo sospecha. El aspecto que discute Maistre es la duda

¹ Citamos las obras de Maistre según: Maistre, Joseph (1884-1886). *Oeuvres complètes*. Lyon: Vitte et Perrussel. Citada como OC más el número de tomo en caracteres romanos.

metódica del autor de las *Meditaciones metafísicas*: como regla, esta duda es «imposible [...], pues no depende de nadie comenzar por esta duda, y cada filósofo se lanza necesariamente a la carrera con toda la masa de conocimientos que ha encontrado a su alrededor» (OC VI, p. 8). El rechazo de la duda universal se apoya en la «masa de conocimientos» con que trabaja cada filósofo en un momento histórico determinado. Maistre afirma que nadie puede arbitrariamente decidir empezar a dudar de todo; en otras palabras, hasta la propia duda tiene sus fundamentos en la «masa de conocimientos» disponible. La duda cartesiana, entonces, no es un procedimiento que pueda metodizarse, sino a lo sumo una circunstancia histórica del saber. Como regla, es decir, como pauta transhistórica de fundamentación del conocimiento, es imposible. Cuando Descartes dudaba, ya estaba lanzado a la carrera con todos los conocimientos disponibles en su época. El error cartesiano no está en aspirar a un conocimiento indudable, sino en hacer de la duda universal la condición metódica del mismo, como si se pudiera voluntariamente poner entre paréntesis el saber presente en una época y comenzar a dudar.

La posición de Maistre respecto de la duda cartesiana se apoya, entonces, en la historia del saber. Jacobi, en cambio, corre ligeramente el eje de la discusión anticartesiana:² lo defectuoso

² Esto no quiere decir que Jacobi desestime la dimensión histórica del saber. Por el contrario, los análisis del pensamiento de Spinoza en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, de 1785, habrían significado, según Ulrich Johannes Schneider, «la primera reconstrucción crítico-racional de una filosofía en la historia intelectual europea» (citado en Sandkaulen 2000, p. 34). Por otro lado, Jacobi mismo compone su propia filosofía recurriendo sistemáticamente a citas, extractos y reutilizaciones de textos ajenos. Cf. Ortlieb, 2010.

en Descartes, según Jacobi, es el principio *cogito ergo sum*, aquel que aparentemente debería liberarnos de la duda. En el “Prefacio»” a la segunda edición de su libro *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn*, en 1789, Jacobi se posiciona de esta manera respecto del panorama filosófico de la época:

La diferencia tajante entre mi modo de pensar y los de la mayoría de mis contemporáneos filosóficos yace en que yo no soy *cartesiano*. Yo parto, [...] no de la primera persona, sino de la tercera, y creo que sencillamente no deberíamos posponer el *sum al cogito*» (JWA, 1,1, p. 157).³

El anticartesianismo de Jacobi apunta, por consiguiente, no tanto a las condiciones históricas del saber, sino al tipo de relación entre pensamiento y existencia que instaaura el *cogito ergo sum*. El acto de colocar el *sum* ‘detrás’ del *cogito* abre la posibilidad de despojar al pensamiento de cualquier vínculo con la existencia. Dicho de otro modo, para una perspectiva como la de Jacobi, desde la primacía del *cogito* no se puede recuperar la integridad de la existencia humana. Así, en 1815, Jacobi afirma que a Descartes, “tras un completo análisis de su conciencia, no le quedó nada existente de confianza sino la extensión y el pensamiento, *sin sustrato ni de la una ni del otro*” (JWA 2,1, p. 379/WW II, p. 13). Con el cartesianismo, es la raíz misma de la existencia humana la que queda en suspenso y, finalmente, es

³ Citamos las obras de Jacobi dando las referencias de dos ediciones (siempre que sea posible): 1) Jacobi, Friedrich Heinrich (1812-1825), *Werke*: Leipzig: Gerhard Fleischer (citada como WW y número de tomo en caracteres romanos). 2) Jacobi, Friedrich Heinrich (1998 ff). *Werke: Gesamtausgabe*. Hamburgo, Meiner-Frommann-Holzboog (citada como JWA y número de tomo arábigo).

negada. El que consuma este último paso es Kant, que, con su idealismo crítico, remata la historia del cartesianismo al quitarle realidad también al ser pensante:

Malebranche, Leibniz, Berkeley, intentaron exponer la no-sustancialidad del ser extenso. Necesariamente quedó, entonces, el ser pensante como lo único sustancial, pero sólo hasta que apareció un pensador aún más agudo que también comprobó respecto del ser pensante lo que sus predecesores sólo habían comprobado respecto del extenso: a saber, que, en tanto ser sustancial, también podría valer sólo como fenómeno. El *cogito*, convertido en mero predicado, ya no podía decir su *ergo*; perdió el *sum*, y con éste en general toda realidad. (JWA 3, 121; WW III, pp. 431-432)

Quizás resulte curioso, pero para Maistre sucede lo contrario. De hecho, la conciencia cartesiana ofrece el modelo en juego nada menos que en la monarquía absolutista; es decir, ofrece el modelo de una efectiva articulación unitaria entre los seres humanos y su mundo. Lejos de conducir a la negación de la realidad, el *cogito* expresaría la lógica fundante de la institucionalidad política. Jean-Yves Pranchère explica que “desde el punto de vista de Maistre, no tendría en verdad nada de absurdo juzgar que la soberanía del monarca estuviera hecha a imagen de la soberanía de la conciencia” (2004, p. 131), pues el monarca, al igual que la conciencia cartesiana, se afirma a sí mismo sin dejar de reconocerse fundamentado en Dios. Para Maistre el cartesianismo muestra la férrea conexión entre ontología y praxis (en la medida en que muestra la lógica de fundamentación de la autoridad política); en cambio, para Jacobi el cartesianismo es una filosofía que niega la realidad. Este

resultado nos invita a pasar al siguiente punto, en el que veremos en otro nivel esta misma diferencia entre nuestros dos autores. Tendremos que precisar qué es aquello que Maistre encuentra en el *cogito* y que le permite tomarlo como un concepto clave de su filosofía, y tendremos que precisar, a la inversa, cuál es el tipo de praxis al que recurre Jacobi, si efectivamente ésta ya no puede remontarse a la estructura cartesiana.

II. II. Autocontemplación de la inteligencia (Maistre) o prerreflexividad de la existencia (Jacobi)

“La inteligencia, como la belleza, gusta de contemplarse; ahora bien, el espejo de la inteligencia es el número” (OC V, p. 93). La autocontemplación de la inteligencia, en Maistre, se asocia con la contemplación del orden, cuyo signo es el número. Sin embargo, cuando la inteligencia se capta a sí misma, el espejo del orden asume propiedades singulares:

En efecto, la inteligencia que se contempla, al ser a la vez el sujeto que comprende y el sujeto comprendido, es ella misma su *ecuación*, y no puede tener otra.

El error más grande sería, entonces, creer aquello que no deja de promover la secta moderna, que no ha trabajado sino para oscurecer todas las verdades: *que aquello que no puede ser definido no es conocido*, cuando, al contrario, es esencial en aquello que es perfectamente conocido no poder ser definido. Pues cuanto más conocida es una cosa, más nos aproxima a la intuición, que excluye toda *ecuación*. (OC VI, pp. 109-110).

La inteligencia es su propia ecuación, de modo tal que, en verdad, excluye ser puesta en ecuación. Sólo puede ser comparada consigo misma, como sucede con todas las esencias: “las esencias son indefinibles, es decir, incognoscibles por vía de definición; pues para explicar de esa manera lo que ellas son, habría que poder ponerlas en ecuación”. Inmediatamente a continuación, Maistre incorpora a su argumento rol del lenguaje: “Ahora bien, al no poder ser comparada una esencia sino consigo misma, queda demostrado que ella no puede ser conocida en esencia sino por intuición o, lo que viene a ser lo mismo, por su nombre” (OC VI, p. 105). El nombre indica la intuición de la esencia y, más aún, es la esencia (cf. OC VI, p. 109). Quizás la perspectiva de Maistre resulte más clara si, paradójicamente, la vemos en su grado más oscuro: según Maistre, lo que vale para el Tetragrámaton vale para todos los nombres. Podemos conocer a Dios sólo y estrictamente en la medida en que somos semejantes a Él (Maistre aclara que somos semejantes a Dios, pero no iguales —es decir, no podríamos definirlo poniéndonos en una ecuación con Él—). El Tetragrámaton es «representante [*Exposant*] de Dios» en tanto nos da una idea suya acorde a nuestra inteligencia (cf. OC VI, pp. 108-109). No poder definir a Dios es signo del conocimiento intuitivo que tenemos de Él. Generalizando esta perspectiva (tal como sugiere Maistre), concluimos nosotros que el nombre expone la existencia de la cosa no definible o, dicho de otra manera, el nombre expone la existencia de lo que existe en tanto que existe. Por esa misma razón, Maistre escribe: “¿No ha dicho el mismo Dios: Me llamo Yo [*Moi*], es decir, Yo Soy [*Je Suis*]”? Y la existencia creada, semejante sobre todo en esto a Él, ¿tiene otro *nombre* y puede definirse de otra manera?” (OC VI, p.

106). Aquello que no admite ecuación o que es sólo ecuación de sí mismo existe en su nombre.⁴ A la inversa, aquello que existe, en tanto que existe, no admite ecuación o —dicho de otro modo— es sólo ecuación de sí mismo. La inteligencia se encuentra en esa situación: “el pensamiento bien puede pensar sobre el pensamiento, es decir, sobre sí mismo, y es por esto que es pensamiento o *sustancia-pensamiento*” (OC VI, pp. 36–37). “En sintonía con el cartesianismo, el pensamiento es sustancia porque vuelve sobre sí mismo, a diferencia de los sentidos corporales, que, según Maistre, no pueden sentirse a sí mismos. Por eso mismo, no son los sentidos los que afirman la existencia de la cosa exterior, sino «el espíritu el que, en virtud de su misteriosa alianza con los sentidos, dice *yo siento*” (OC VI, p. 37). En otras palabras, la inteligencia existe y se afirma en su existencia porque se autocontempla, cosa imposible para los sentidos, que no sólo no pueden afirmar su propia existencia, sino que tampoco pueden afirmar la existencia del objeto exterior: “Cuando el hombre dice *esto es*, habla necesariamente en virtud de un conocimiento interior y anterior, pues los sentidos no tienen nada en común con la verdad, que sólo el entendimiento puede alcanzar” (OC IV, p. 357).⁵

⁴ El enlace entre existencia y nombre que se encuentra en Maistre es un principio con el que difícilmente estaría de acuerdo Jacobi, ya que, según éste, el lenguaje crea una realidad distinta de aquella a la que se refiere: “nos apropiamos del universo en tanto lo desgarramos y creamos un mundo de *imágenes, ideas y palabras* a medida de nuestras capacidades, completamente desemejante del mundo real” (cf. JWA 1,1, p. 249/WW IV/2, p. 132).

⁵ Para una interpretación empirista de la gnoseología maistreana, cf. Armenteros 2017, pp. 101–136.

Dado que el conocimiento perfecto es el intuitivo, el conocimiento conceptual o científico tiene que remontarse hacia principios que son de un orden superior al demostrativo. Tales principios pueden ser considerados como objetos de creencia:

Observad, además, que estos principios, que fundan las demostraciones, deben ser no solamente *conocidos* naturalmente, sino *más conocidos* que las verdades descubiertas mediante ellos, pues *todo aquello que comunica una cosa la posee necesariamente en mayor medida que el sujeto que la recibe* [...]. [A]l ser lo *iluminador* más luminoso, por naturaleza, que lo *iluminado*, no es suficiente creer en la ciencia; hay que creer más en el principio de la ciencia, cuyo carácter es ser a la vez necesario y necesariamente creído. (OC IV, p. 355).

La relación entre lo iluminador y lo iluminado introduce una limitación en la autocontemplación de la inteligencia humana. Tal limitación proviene del hecho de que ella no ilumina, sino que es iluminada. El pensamiento humano es imagen del pensamiento divino, y éste es modelo de aquél (cf. OC VI, p. 280). Esta relación de imagen y modelo no puede ser ulteriormente descifrada en términos científicos, sino que constituye el aspecto religioso del conocimiento humano. En virtud de este carácter religioso, la ciencia se abre hacia una dimensión de ignorancia, cuyo origen es divino:

Observad aun que la religión es el vehículo más grande de la ciencia. [...] ¿Qué más queremos? No está permitido penetrar el instrumento que nos ha sido dado para penetrar. [...] Agradezco a Dios mi ignorancia aún más que mi ciencia, pues mi ciencia es mía, al menos en parte, y en consecuencia no puedo estar

seguro de que ella sea buena. Por el contrario, mi ignorancia, al menos aquella de la que hablo, es de Él [...]. (OC V, p. 191)

No podemos comprender aquello mediante lo cual comprendemos todas las otras cosas. La inteligencia, tras haber llegado a autocontemplarse, ve que ignora su propio origen. De allí la frecuente denuncia maistreana a los intentos modernos por alcanzar el “origen de las ideas”, “pues si el pensamiento es esencia, preguntar por el origen de las ideas es preguntar por el origen del origen” (OC IV, p. 117). El pensamiento humano reenvía, en virtud de su propia autocontemplación, a un origen divino, como una imagen reenvía a su modelo; y en ese reenvío al modelo divino se consuma el movimiento de la existencia (pues la inteligencia humana también es existencia; en efecto, es capaz de decir *Yo soy*).

En el caso de Jacobi encontramos algunas ideas muy similares a las que pudimos registrar en Maistre. De hecho, la primacía de la creencia respecto de toda forma de conocimiento es uno de los hilos conductores de su filosofía. En las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza al señor Moses Mendelssohn* podemos leer uno de los pasajes más elocuentes al respecto:

Querido Mendelssohn, todos hemos nacido en la creencia [*Glauben*] y tenemos que permanecer en la creencia, del mismo modo en que todos hemos nacido en sociedad y tenemos que permanecer en sociedad: *Totum parte prius esse necesse est*. ¿Cómo podríamos tender hacia la certeza si la certeza no nos fuera ya conocida? ¿Cómo puede sernos conocida, sino a través de algo que ya conocemos con certeza? Esto conduce al concepto de una certeza inmediata, que no sólo no necesita

ningún fundamento, sino que sencillamente excluye todo fundamento, y que es, ella sola, *la representación coincidente con la cosa representada*. La convicción a partir de fundamentos es una certeza de segunda mano. [...] Si todo *tener por verdadero* que no se origina en fundamentos racionales es creencia, la convicción a partir de fundamentos racionales tiene que venir de la creencia y recibir su fuerza sólo de ella. (JWA 1,1, pp. 115–116; WW IV/1, pp. 210–211 [traducción correspondiente al texto de la primera edición])

Al igual que en Maistre, encontramos en Jacobi la remisión del conocimiento demostrativo a una certeza que prescinde de la demostración y que, sin embargo, la hace posible. Con todo, al mirar con mayor detenimiento, es posible marcar algunas diferencias entre ambos autores. A Maistre, según vimos, la primacía de lo indemostrable lo lleva a afirmar que los sentidos no tienen nada en común con la verdad. En el caso de Jacobi es más ambigua la relación entre los sentidos y la creencia. En efecto, a continuación del pasaje recién citado, Jacobi escribe:

Por medio de la creencia, sabemos que tenemos un cuerpo y que fuera de nosotros hay otros cuerpos y otros seres pensantes. ¡Una verdadera, milagrosa, revelación! Pues sentimos [*empfinden*] solamente nuestro cuerpo, constituido de tal o cual manera, y en tanto lo sentimos [*fühlen*] constituido de tal o cual manera, nos percatamos no sólo de sus modificaciones, sino también de algo completamente distinto de ellas, que no es ni mera sensación [*Empfindung*] ni pensamiento: nos percatamos de *otra cosa efectiva* [*andre wirkliche Dinge*], y por cierto con la misma certeza con que nos percatamos de nosotros mismos, pues sin el *Tú* el *Yo* es imposible. (JWA 1,1, p. 116; WW IV/1, p. 211).

El grado en que haya que valorar aquí el rol de la sensación o el sentimiento, y atribuir a Jacobi una dosis mayor o menor de empirismo, es discutible.⁶ Aquí no nos interesa determinar ese grado, sino solamente mostrar el núcleo del problema, que puede conducirnos a identificar una clara diferencia respecto de la postura maistreana. En el diálogo *David Hume*, Jacobi realiza una neta distinción entre “percepción” y “representación”. La primera es experiencial y epistémicamente anterior a la segunda:

El objeto contribuye tanto a la percepción de la conciencia como la conciencia contribuye a la percepción del objeto. Tengo experiencia de que yo soy y de que hay algo fuera de mí en el mismo indivisible instante, y en este instante no padece mi alma el objeto más que lo que se padece a sí misma. Ninguna representación, ningún razonamiento, media esta doble revelación. Nada entra en el alma entre la percepción de lo efectivo fuera de ella y lo efectivo en ella. Aún no hay representaciones; éstas aparecen recién luego, como sombras de las cosas que estaban *presentes*. [...]

[...] incluso en la más primitiva y simple percepción, el Yo y el Tú, la conciencia interna y el objeto externo, tienen que estar al mismo tiempo en el alma, ambos en el mismo momento, en el mismo indivisible instante, sin antes ni después, sin ninguna operación del entendimiento, incluso sin que comience, ni por asomo, la generación del concepto de causa y efecto. (JWA 2,1, pp. 37–38/WW II, pp. 175–176)

⁶ Stiening 2021 sostiene que hay una «premisa sensualista» y un «antiapriorismo fundamental» en Jacobi. Di Giovanni 1998 sostiene que la discusión de Jacobi sobre la racionalidad es en verdad una discusión sobre la sensibilidad. Villacañas 1989 encuentra en Jacobi, en cambio, un fuerte rechazo de la sensibilidad.

El objeto exterior no es la causa de la conciencia interna, y ésta no es la causa de aquél. La percepción jacobiana se constituye como tal en la inseparabilidad y simultaneidad de ambos polos (cosa que, desde luego, es coherente con el anticartesianismo de Jacobi, en la medida en que la conciencia no puede desprenderse del objeto exterior percibido por ella). La noción de ‘causa’ no proviene, entonces, de que comprendamos tal o cual suceso del mundo. Proviene de nuestra posición práctica en el mundo. Es en la acción donde accedemos a la “experiencia viva” de la causalidad, la “experiencia fundamental” gracias a la cual tenemos el concepto o la representación de causas y efectos, posible gracias a nuestra causalidad libre (cf. JWA 2,1, pp. 53–54/WW II, pp. 200–201). Creemos que a la luz de este pasaje es válido concluir que la conciencia, en Jacobi, no puede reclamar el tipo de vuelta sobre sí misma que Maistre adjudica a la «sustancia-pensamiento». Si bien ambos autores coinciden en afirmar la primacía epistémica de una creencia indemostrable que posibilita las ulteriores demostraciones, no coinciden —al menos según nuestra interpretación— en el modo en que configuran el ámbito en que se da esa creencia. En Maistre, la creencia en cuestión remite a la autocontemplación de la inteligencia; en Jacobi, en cambio, remite a una conciencia que, si bien puede ser considerada ciertamente como autoconciencia, lo es porque está volcada a la acción:

Poseemos en nosotros mismos, a pesar de nuestra finitud y esclavitud respecto de la naturaleza, o al menos parece que poseemos un *analogon* de lo sobrenatural, esto es, del ser que *actúa no mecánicamente*, a través de la conciencia de nuestra

autoactividad en el ejercicio de nuestra voluntad (JWA 1,1, p. 262/WW IV/2, p. 157)

Birgit Sandkaulen interpreta el arraigo de la conciencia de sí en la acción como una afirmación de la prerreflexividad de la conciencia individual y de su puesta en juego en una «dimensión existencial», lo que haría de Jacobi un punto de ruptura respecto de la línea cartesiano-kantiana (Sandkaulen 2019). Sin embargo, George Di Giovanni ya había señalado un problema que se deriva, para la propia filosofía jacobiana, de la prerreflexividad de la conciencia en su relación con la praxis. En las ya mencionadas *Cartas sobre la doctrina de Spinoza...*, Jacobi denuncia la reducción spinozista del pensamiento a la sustancia; es decir, Jacobi rechaza la idea de que la sustancia impersonal preceda al pensamiento, pues de este modo éste también sería, a su vez, impersonal y, en consecuencia, no podría ser libre. Di Giovanni explica que, sin embargo, en el diálogo *David Hume* Jacobi parece acercarse a la tesis spinozista de la primacía de la sustancia, en la medida en que esta tesis pudiera ser reformulada como «una expresión particular de su creencia fundamental de que la existencia precede a la reflexión» (Di Giovanni 1994, p. 98). Si la existencia efectivamente precediera a la reflexión (o, en otros términos, si la acción precediera a la autocaptación del yo como objeto pensante), no quedaría margen, dentro de la filosofía de Jacobi, para afirmar la libertad que el propio Jacobi quiere defender contra el determinismo spinozista; el torbellino de la existencia, que nos exige primeramente acción, impediría que nuestro pensamiento fuera algo más que un evento secundario respecto de nuestras acciones o de las de otros seres humanos. Incluso en las mismas

Cartas sobre la doctrina de Spinoza ya se encuentran expresiones difícilmente conciliables con la idea de una libertad entendida como autodeterminación. Jacobi se pregunta: “¿Puede la filosofía viva ser otra cosa que historia? Como los objetos, así son las representaciones; como las representaciones, así las inclinaciones y las pasiones; como las inclinaciones y las pasiones, así las acciones; como las acciones, así los principios y todo el conocimiento” (JWA 1,1 p. 132; WW IV/1, pp. 234–235). Según esta hipótesis jacobiana, el modo de pensar de una época o de un pueblo se origina en su historia, y no al revés: un pueblo es primariamente lo que hace, no lo que piensa. Como señala Di Giovanni, si la existencia (o la forma de vida histórica en que nos toca actuar) precede a la reflexión, estamos frente a lo que Jacobi consideraría como un escenario spinozista, en el que el pensamiento libre no viene ‘antes’ de lo que se hace o de lo que ocurre, sino después. El desafío para Jacobi sería coordinar entre la libertad individual, que se caracteriza por hacer lo que piensa (cf. JWA 1, 1, p. 28; WW IV/1, p. 70), y la libertad en su sentido histórico-político, que implica pensar según aquello que hacemos, esto es, según lo que corresponde a nuestra forma de vida comunitaria (cf. JWA 1,1, p. 144; WW IV/1, p. 249).

El problema de la relación entre existencia y reflexión afecta, como es evidente, a la formación de la vida ética. Si, según Jacobi, hemos nacido en la creencia del mismo modo en que hemos nacido en la sociedad, la manera en que se configure el núcleo prerreflexivo de la existencia atañerá no sólo a la dimensión metafísico-epistemológica, sino también a la política. En este campo, Jacobi sostiene la necesidad de que «el conocimiento vivo» surja de la «vida misma», mediante la obediencia a

patrones de comportamiento que no requieren ser «comprendidos» para ser obedecidos; sólo deben ser creídos y respetados (cf. JWA 1,1, p. 140; WW IV/1, 243–244). En esa observancia basada en la creencia cobra vida Dios:

Nosotros tenemos al Dios que se hizo hombre *en nosotros*, y es imposible conocer cualquier otro, ni siquiera mediante una mejor instrucción. Pues, ¿cómo habríamos de comprender esta instrucción? Sabiduría, justicia, buena voluntad, amor libre, no son en absoluto imágenes, sino fuerzas, cuya representación se adquiere sólo actuando por sí mismo [*selbsthandelnd*] en su ejercicio. El hombre ya tiene que haber actuado con estas fuerzas, y haber adquirido las virtudes y sus conceptos, antes de que una instrucción del *Dios verdadero* pueda llegar a él. Y entonces —lo repito— tiene que nacer Dios en el hombre, si el hombre ha de tener un Dios vivo, y no un mero ídolo [...]. (JWA 3, p. 42; WW III, p. 278–279).

Dios no es el objeto de una doctrina que pueda enseñarse, sino el espíritu de una forma de vida que nace en el hombre sin que éste lo sepa, gracias a la obediencia. La «representación» de Dios depende de las acciones de los hombres. Cabe preguntarse, con todo, cuál es el estatuto del Dios que nace en el hombre. Si Dios nace gracias a las acciones que los seres humanos despliegan por sí mismos, en esa interacción signada por el lazo entre el *tú* y el *yo* (pues, para Jacobi, como vimos, sin el *tú* el *yo* es imposible), Dios parece reducirse a una configuración de la interpersonalidad humana. Si así fuera, habría un cauce en el pensamiento de Jacobi que alimentaría a las filosofías con las que más discutió, aquellas que buscaban eliminar el lugar trascendente de Dios. Por ejemplo, los jóvenes Fichte y Schelling,

con sus teorías de la intersubjetividad y de la filosofía de la naturaleza ampliamente influidas por Jacobi (cf. Sandkaulen 2019, p. 157; Di Giovanni 1994, p. 94), podrían ser casos en los que se viera cómo el pensamiento de Jacobi puede derivar en conclusiones indudablemente antijacobianas.

Para una perspectiva maistreana, el despliegue de la intersubjetividad basado en un énfasis excesivo en la acción humana tiene tendencias antirreligiosas.⁷

Como el hombre actúa, cree actuar solo, y como tiene conciencia de su libertad, olvida su dependencia. En el orden físico, es sensato [*il entend raison*] [...]; pero en el orden social, donde él se hace presente y es agente, se lanza a creer que él es realmente el autor directo de todo aquello que se hace por él [...]. El hombre es inteligente, libre, sublime, sin dudas, pero no por eso es menos un *instrumento* de Dios [...]. (OC I, p. 244)

Curiosamente, Jacobi coincidiría con Maistre. Si hay algo que Jacobi no quiere olvidar es la dependencia del hombre respecto de Dios: “Necesito una verdad que no sea mi creatura, sino cuya creatura sea yo» (JWA 2,1, p. 351). No obstante, en virtud de lo dicho arriba, es posible interpretar esa dependencia de un modo singular, como si su filosofía afirmara que la conciencia humana experimenta su dependencia respecto de Dios recién en el ejercicio de su propia libertad (cf. por ejemplo Schick 2019, pp. 475–492). El “no-saber” sobre lo divino (JWA 1,1, p. 349/WW IV/1,

⁷ Garrard enfatiza el pequeño lugar que Maistre le otorga a la acción humana dentro de su lógica providencialista (2006, pp. 48–54). En cambio, Armenteros (2017) considera que, sobre todo en las *Veladas de San Petersburgo*, Maistre afirma la existencia de un «poder humano casi ilimitado» (p. 229).

p. XLIII) está siempre atado, en Jacobi, a la decisión libre del ser humano que elige suponer, de un modo irreductible al conocimiento conceptual, que Dios existe (JWA 1,1, pp. 264–265/WW IV/2, pp. 161–162). A diferencia de la ignorancia maistreana, que pertenece a Dios, el no-saber jacobiano es un acto libre del ser humano que interrumpe la actividad constructiva del entendimiento. Así, se configura como una *scientia abrupta*, según la expresión de Francis Bacon⁸ que Jacobi interpreta como la imposibilidad de “desarrollar, avistar y separar lo infinito a partir de lo finito, lo incondicionado independiente a partir de lo condicionado contingente” (WW III, p. 478). La *scientia abrupta* marcaría la inviabilidad de cualquier proyecto que pretenda llegar a Dios desde la naturaleza. Jacobi llega a decir que “la naturaleza esconde a Dios, porque por todas partes revela sólo destino, una cadena ininterrumpida de meras causas eficientes sin comienzo ni fin [...]” (JWA 3, p. 117: WW III, p. 425). Entre la naturaleza y Dios hay quiebre, al menos desde el punto de vista conceptual humano (no así, desde luego, para el punto de vista de Dios, creador de la naturaleza).

También Maistre encuentra en Bacon la idea de que la naturaleza esconde a Dios, pero, a diferencia de Jacobi, la rechaza (cf. OC VI, pp. 274–275). La *scientia abrupta* de Bacon

⁸ «Pues si alguno creyere, por la visión e inquisición de estas cosas sensibles y materiales, obtener la luz necesaria para descubrir por sí mismo la naturaleza o voluntad de Dios, entonces sí que estaría corrompido por vana filosofía: pues la contemplación de las creaturas y obras de Dios produce conocimiento con respecto a las obras y creaturas mismas, pero con respecto a Dios no conocimiento perfecto, sino admiración, que es conocimiento fragmentado» [Bacon 1988, p. 25]). Lo que aquí se traduce como ‘conocimiento fragmentado’ corresponde a la expresión latina *abrupta scientia*.

encierra, para Maistre, la intención de separar la teología de la razón (cf. OC VI, p. 256). “Separar a Dios de la razón humana es uno de los más grandes objetivos de la filosofía moderna” (OC VI, p. 263), según el saboyano. Aquella separación que los modernos trazan en aparente beneficio de la autonomía de lo religioso es, según Maistre, la vía indirecta para destruir cualquier vínculo racional con la fe. Por su parte, Jacobi busca ciertamente determinar un tipo de razón que sea percepción de lo divino, y no sólo conceptualización de lo sensible (es decir, no sólo entendimiento: cf. JWA 2,1, pp. 63-64/WW II, pp. 221-222). Para esta razón, el Tú primordial sería el mismo Dios. Sin embargo, como vimos arriba, esa razón perceptiva no puede desprenderse del salto de fe o de la suposición libre no dependiente de articulación conceptual alguna, instaurando una ruptura entre el conocimiento y la fe que, a nuestro entender, Jacobi no pretende disimular.

II. III. Causalidad, creación y comienzo del mundo

La *scientia abrupta* baconiana tiene, según Maistre, la consecuencia de transformar todo el saber sobre la inteligencia en *scientia abrupta* (cf. OC VI, p. 282). En otras palabras, Bacon deja a «la razón humana separada de ella misma e [...] incapaz de razonar sobre la razón» (OC VI, p. 281). Así, con la lógica baconiana, la razón o la inteligencia pierde su capacidad de autocontemplarse. El único conocimiento que Bacon admite, al menos según la interpretación de Maistre, es el correspondiente a las ciencias físicas (OC VI, p. 2).

El rechazo de la *scientia abrupta* no significa que Maistre no admita una dimensión inaccesible a la comprensión humana. De hecho, ya hemos visto que, para él, la base de las demostraciones científicas es la creencia en los principios fundamentales. En lo que concierne al ordenamiento de los hechos del mundo hay, asimismo, una estructura que escapa por completo a nuestra comprensión: la causalidad. En efecto, “no hay causa propiamente dicha *que no esté infinitamente por encima de las facultades del hombre*” (OC VI, p. 386). No comprendemos ni conocemos ninguna causa. En consecuencia, no comprendemos el acto de la creación (el acto por el cual algo es creado). ‘Creación’, en este sentido, equivale a ‘causa’, y Maistre considera que es incomprensible para el ser humano. Sin embargo, ‘creación’ también significa el efecto creado, la “*existencia comenzada*”. En este segundo sentido, la creación (como sinónimo de ‘comienzo’) es una de las ideas más naturales para el ser humano (OC VI, p. 387): “Llevamos la prueba en nosotros mismos, dado que todos tenemos la conciencia de que nuestro pensamiento ha comenzado” (OC VI, p. 385). Este argumento maistreano recuerda a la idea de Jacobi según la cual nuestra experiencia originaria de la causalidad es la acción. En efecto, Jacobi considera que el entendimiento humano nunca puede encontrar en la naturaleza un “comienzo *efectivo*” (JWA 1,1, p. 259; WW IV/2, p. 151). El único comienzo que nos podemos representar es el que se efectúa en «una decisión o autodeterminación interna» (JWA 1,1, p. 262; WW IV/2, p. 157).⁹

⁹ La autodeterminación interna explica, según Jacobi, «el mero instinto de la razón» que llevó a los pueblos incultos a «considerar cada modificación que veían surgir como una acción y a referirla a un ser vivo y autoactivo. [Los pueblos incultos] se equivocaban,

Esta decisión o autodeterminación interna es a su vez nuestro *analogon* de lo sobrenatural, a partir del cual podemos admitir una causa sobrenatural, creadora del mundo natural. Como se puede observar, el problema del comienzo del mundo, o de su creación, se vincula en ambos autores con el problema del carácter no conceptual de la causalidad.

Para Jacobi, la pregunta sobre si el mundo ha comenzado o no ha comenzado es “imprudente e insensata” (JWA 1,1, p. 264/WW IV/2, p. 161). En efecto, en el ámbito natural, no tenemos experiencia de un comienzo efectivo ni conocimiento de la posibilidad interna de la existencia de las cosas. Nuestros conceptos y representaciones no pueden ubicarse en la posición desde la cual podrían mostrar el tránsito lógico desde la posibilidad de una cosa cualquiera a la existencia de esa cosa. Con todo, es importante destacar que la pregunta por el comienzo del mundo se vuelve “imprudente e insensata” en el marco del escrito al cual corresponde esta cita. Nos referimos al Apéndice VII de las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, incorporado en la segunda edición del libro, del año 1789. Ese apéndice es, según anuncia Jacobi en el “Prefacio”, una “historia natural de la filosofía especulativa” (JWA 1,1, p. 153). En resumen, es la filosofía especulativa en su despliegue natural la

porque la referían inmediatamente, pero se equivocaban menos y de un modo mucho más excusable que el nuestro, cuando queremos diluir todo en el mecanismo [...]» (JWA 1,1, p. 262-263/WW I/2, pp. 157-158). Maistre presenta una defensa de las religiones animistas y un ataque al pensamiento moderno muy similares a las posiciones de Jacobi. El personaje del Senador, en las *Veladas de San Petersburgo*, afirma: «He leído millones de bromas sobre la ignorancia de los antiguos, que veían espíritus por todos lados. Me parece que nosotros, que no los vemos por ningún lado, somos mucho más tontos» (OC IV, p. 254).

que no puede darle prudencia ni sensatez a la pregunta sobre el comienzo del mundo. Jacobi le dará su merecido lugar a esa pregunta en otro tipo de expresión discursiva y en otro tipo de objeto. Nos referimos a la novela como forma discursiva y a la dimensión práctica, espiritual, como objeto abordado. Citaremos *in extenso* un pasaje de la novela *Allwill*, de 1792:

Dime, querida Amalia, ¿nunca te ha llamado la atención, al punto de que debieras detenerte en ello –*largo rato* detenida en ello–, que el hombre pueda decidirse a morir?

Ningún animal está capacitado para elegir entre la muerte y la vida; el animal sólo tiene instintos sensibles, que se refieren a la conservación [*Erhaltung*] y que lo obligan únicamente a continuar su existencia *sobre la Tierra*.

El hombre sí está capacitado para ello.

«¡Tú elegiste la vida, y yo elegí la muerte!», le dijo Antígona a su hermana Ismene.

Al hombre le ha sido dado un amor que pone bajo sus pies a la muerte; no considera ningún dolor ni ningún placer. Su semilla va hasta la intuición, la admiración y el respeto [*Achtung*] de un otro [*eines Andern*]. Pues el hombre pierde su vida para ganarla. Despierta el instinto de su naturaleza racional, el cual tiende [*strebt*] a conservar [*erhalten*], elevar y dar *dominio* no al alma del cuerpo, sino al alma *del espíritu*. Y aquí, con la instauración de un amor que supera a la muerte y hace nacer la inmortalidad, *ha comenzado el mundo*.

Ninguna mirada humana puede penetrar los misterios del amor y de la vida. Toda existencia en movimiento [*regsame Daseyn*]

comienza con un deseo que no conoce su objeto. Más tarde, y sólo aquí y allá, se quita su espeso velo el impulso directriz. Pero cada vida, hasta la más oscura, exige su conservación con una presión que es su derecho [*Recht*]. La presión de la vida escondida en lo más profundo es la más poderosa; y sagrado [*heilig*] sobre todo es su derecho. Quien conoce este derecho, quien lo ha sentido, confía en él; ha encontrado [...] lo justo [*das Rechte*], y para él se está bien allí donde nada vemos ni nada sabemos: allí *donde el mundo ha comenzado*. (JWA 6,1, pp. 189–190/WW I, pp. 175–176)¹⁰

Según este pasaje, el hombre posee una fuerza capaz de dejar a un lado la búsqueda de la autoconservación corporal y de entregar su vida en pos de otro tipo de conservación, la conservación del espíritu. En esa entrega no actúa la razón «natural», cuyas imágenes, ideas y palabras desgarran la realidad en beneficio de la conservación del cuerpo (cf. JWA 1,1, p. 249/WW IV/2, p. 132), sino la razón en tanto equivalente a «espíritu», es decir, la razón que posee al hombre, en lugar de que el hombre la posea a ella como una herramienta para conocer la naturaleza.¹¹ La posibilidad de elegir la muerte en lugar de la vida corporal no sólo distingue al ser humano del

¹⁰ A pesar de que no nos detendremos en él, advertimos de la importancia que reviste el hecho de que Jacobi, en el contexto del problema de la decisión de dar la vida, diferencia entre ‘alma’, ‘espíritu’ y ‘cuerpo’, pues los tres términos aparecen también al comienzo de la *Elucidación sobre los sacrificios* de Maistre (cf. OC V, p. 285 y ss.).

¹¹ «Si se entiende por "razón" el alma del hombre sólo en la medida que ella tiene conceptos claros, juzga con ellas, concluye y forma nuevamente otros conceptos o ideas, la razón es una propiedad del hombre [...], una herramienta de la cual él se sirve. *Ella le pertenece*. Pero si se entiende por "razón" el principio del conocimiento en general, ella es el espíritu del cual está hecha en su totalidad la naturaleza del hombre. A través de ella existe [*bestehet*] el hombre. Éste es una forma que ella ha tomado» (JWA 1,1, p. 259–260/WW IV/2, p. 152).

resto de los seres naturales,¹² sino que también rehabilita la temática del comienzo del mundo. Ya no se trata de construir conceptualmente el mundo natural desde la mera posibilidad lógico-conceptual, sino de mostrar el punto en que surge —por amor al objeto amado— un mundo espiritual para los seres humanos, distinto del orden natural. En virtud de lo dicho hasta aquí, no deberíamos sorprendernos si viéramos que Maistre sostiene algo muy similar y, sin embargo, muy distinto. El oficio del verdugo —ese profesional que, lejos de ofrecerse a morir como víctima inocente a causa de su amor, mata a los culpables a cambio de dinero (cf. OC IV, p. 33)— es inexplicable racionalmente, sin dejar por ello de ser necesario para la práctica de la justicia ni dejar de ser “el horror y el lazo de la asociación humana” (cf. OC IV, p. 31 y p. 33). El verdugo es un ser humano como cualquier otro, pero en él se esconde un acto divino, originario y fundador: “Exteriormente, está constituido como nosotros. Nace como nosotros, pero es un ser extraordinario, y para que exista en la familia humana, hace falta un decreto particular, un *fiat* de la potencia creadora. Él es creado como un mundo” (OC IV, p. 32). Allí donde se juntan la muerte y lo justo comienza el mundo humano, tanto para Maistre como para Jacobi. Veremos a continuación el modo en que podemos conectar esta cuestión con la de la relación —continua o discontinua— entre razón humana y Dios. Asimismo, intentaremos mostrar el modo recíproco en que la perspectiva de

¹² En este sentido, lo que Douglas Hedley afirma respecto del sacrificio maistreano — sobre el cual nos detendremos en breve— es perfectamente válido para la muerte voluntaria en Jacobi: se trata de algo irreducible a cualquier intento de explicación naturalista (cf. Hedley 2011b, p. 146).

uno de nuestros autores puede ayudarnos a destacar un aspecto del pensamiento del otro.

III. Maistre a la luz de Jacobi, Jacobi a la luz de Maistre

III. I. Razón y fe, silogismo y espíritu

El punto de partida de Jacobi es, precisamente, lo que Maistre entiende como la separación moderna entre Dios y razón ('entendimiento', diría Jacobi). Nuestra conciencia de Dios, según Jacobi, no puede ser fundamentada especulativamente. No obstante, es la misma aridez del entendimiento la que fertiliza el terreno para la fe. En uno de sus últimos escritos, del año 1819, escribe que en lo relativo a la conciencia inmediata de Dios y del espíritu

se tiene que partir del sentimiento y la intuición; no hay ningún camino meramente especulativo hacia la percatación [*Innewerden*] de Dios. La especulación puede solamente presentarse y, mediante su propia constitución, corroborar que sin aquellas revelaciones ella es vacía por sí misma; [a estas revelaciones] sólo puede confirmarlas, no fundamentarlas. Dado que, por sí misma, no obtiene más que una necesidad sin espíritu, una sustancia, hemos de sobreponernos a ella solamente por medio de un salto, que he llamado *salto mortale*. Sin embargo, la necesidad y la sustancia sin espíritu es la pluma que me eleva, gracias a una firme y fuerte pisada sobre ella. El espíritu contradice con omnipotencia al juicio según el cual la sustancia sin espíritu es todo y fuera de ella no habría nada. (JWA 1, 1, pp. 347–348; WW IV/1, pp. XXXIX–XL)

En la sustancia de Spinoza (según Jacobi, la expresión máxima del entendimiento moderno) Jacobi busca el límite de la comprensión conceptual, no para no cruzarlo, sino para percibir hacia dónde tiene que dirigirse el salto. Ya en 1785, en las *Cartas sobre la doctrina de Spinoza*, leemos: “Amo a Spinoza porque me ha conducido, más que ningún otro filósofo, a la perfecta convicción de que ciertas cosas no se pueden explicar” (JWA 1,1 p. 28/WW IV/1, p. 70). El salto tiene que dirigirse hacia aquellas realidades inexplicables dentro de la rigurosidad de la sustancia spinozista: la libertad y el espíritu personal. El aspecto insuficiente de Spinoza es que no deja lugar para el tipo de ejercicio de la libertad que busca Jacobi. Esta libertad requiere de “un Dios que tiene existencia por sí mismo, que es consciente de sí mismo en sí mismo, y no meramente en la creatura [...]” (WW III, p. 494). Para reconocer la objetividad de esta libertad, se requiere «otro espíritu, distinto del mero espíritu del silogismo” (JWA 1,1, p. 166/WW IV/1, p. 32). Volveremos sobre este pasaje más adelante; aquí sólo nos interesa señalar que el ordenamiento del entendimiento, a ojos de Jacobi, no llega a captar la dimensión práctica de la vida humana.

Para Maistre, en cambio, «el silogismo es el hombre. Abolir, alterar, uno o el otro es la misma idea” (OC VI, p. 16). La estructura del espíritu es silogística o, mejor dicho, el silogismo tiene estructura espiritual. La intuición de lo no definible, punto más alto del conocimiento, tiene que desplegarse en una forma netamente articulada para poder traducirse en acción:

Las leyes del silogismo derivan de la naturaleza del espíritu humano. Al examinarse a sí mismo, él ve que es *inteligencia* por las ideas primitivas y generales que lo constituyen en lo que él es; *verbo* o *razón*, por la comparación activa de estas ideas y por el juicio que vincula cada idea particular a la noción primitiva y sustancial; *voluntad*, en fin, o *amor*, por la aquiescencia y la acción.

[...] De la naturaleza misma del espíritu nace el silogismo, cuyos términos no son sino las formas de las potencias intelectuales. (OC VI, pp. 37–38)

Observemos que la conclusión del silogismo espiritual es la voluntad o el amor, que se manifiesta en la aquiescencia y en la acción. La inversión respecto de la posición de Jacobi no podría ser más detallada: si en Jacobi la acción es el ámbito en que comienza la dimensión no-silogística del espíritu humano (en tanto apertura a la experiencia originaria de la causalidad libre), en Maistre la acción es la conclusión de la disposición silogística del espíritu. Es esta inserción lógica la que le da a la voluntad su fuerza de creencia. Recién en el tercer momento del silogismo, el de formación de la aquiescencia y la acción, surge la creencia; “de otro modo, el hombre podrá creer que hay que creer, pero no creerá” (OC VI, p. 39).

Sin embargo, esto no significa que Maistre rechace toda dimensión del sentimiento, palabra clave en la filosofía de Jacobi. Por el contrario, Maistre señala que “la fe no tiene tanto espíritu [como para hacer distinciones sutiles]. La verdad es simple, y *en primer lugar se siente [d’abord on la sent]*” (OC II, p. 84). La razón, según el intelectualismo de Maistre, justifica la fe, “pero no la

produce; de modo que no es sino *a partir de la fe* que la razón aparece como la potencia capaz de justificar la fe. Hay que *ya* tener la fe para darse cuenta de que la razón conduce a la fe y para saber hacer un justo uso de la razón "(Pranchère 2004. p. 339). En nuestra interpretación, es precisamente ese *ya* de la fe ya poseída la dimensión que busca descifrar Jacobi. Para ello, se lanza a estudiar a los filósofos más radicales de su época, aquellos en los que más a fondo pueda ver a la razón humana librada a sí misma. El objetivo es, como dice Jacobi respecto de Spinoza, que la propia razón muestre que hay cosas que no se pueden explicar racionalmente y que son, desde antes de empezar la búsqueda, objeto de la creencia o de la fe. Jacobi acepta partir de las exigencias de la racionalidad moderna para mostrar que es ella misma la que no puede cumplirlas, fracaso que la lleva a presuponer, mediante la fe o la creencia, lo inconceptualizable (la existencia del mundo —como algo independiente de nuestro conocimiento—, de las personas individuales y de la personalidad de Dios). Muestra contundente de este procedimiento es su famosa observación respecto de la cosa en sí en la filosofía de Kant: sin la cosa en sí, no se sostiene la filosofía crítica, pero, con ella, no se puede permanecer consistentemente dentro del sistema crítico (cf. JWA 2,1, p. 309/WW II, p. 303–304; también cf. JWA 2,1, p. 384/WW II, p. 23). En consecuencia, podemos concluir que la empresa jacobiana pretende iluminar el rostro que toma la fe cuando tiene que manifestarse sin poder hacer oídos sordos a las exigencias filosóficas de la modernidad. Según Maistre, "para los ateos ninguna demostración [de la existencia de Dios] es buena, [y] para los creyentes lo son todas" (OC VI, p. 414); según Jacobi, la

única demostración posible de la existencia de Dios —la cartesiano-spinozista— es la que no podría aceptar quien creyera en un Dios personal, al punto de que «la verdad, en lugar de aproximarse al hombre, pareciera rehuirle y dejar detrás de sí, a mucha distancia, al más agudo sentido” (JWA 2,1, p. 44). En el intento de rastrear el nudo en que la creencia es, en el contexto moderno, un punto de partida previo a las articulaciones conceptuales se encuentra, en nuestra interpretación, el aspecto de la perspectiva jacobiana que puede iluminar un costado no tan visible en Maistre, más cercano a la identificación entre razón y fe. En efecto, Weindel (1950), estudiando la recepción católica del pensamiento jacobiano, destaca precisamente como un hecho positivo de esa recepción la reelaboración católica sobre el concepto de fe jacobiano. Esto coincide con nuestra hipótesis respecto de lo que podría aportar a la perspectiva de Maistre una filosofía como la de Jacobi, ya que —como hemos mencionado arriba— se puede objetar a Maistre, por caso, no tener en cuenta la fe a la hora de teorizar la infalibilidad papal (Congar 1960, p. 84). Sin embargo, más importante aun resulta considerar que si la filosofía de Maistre tiene un carácter fundamentalmente pedagógico destinado a reinsertar a la joven generación de filósofos europeos en la tradición humanista cristiana (cf. Verçosa Filho 2011), nada puede serle más favorable que una filosofía que muestra, desde el análisis de las más radicales filosofías modernas, la necesidad de la presuposición trascendente de la fe en la propia estructura inmanente del saber.

III. II. Moral y abstracción, libertad y muerte voluntaria

El hecho de que Jacobi formule sus ideas sobre la fe en virtud de lo que la filosofía moderna exige como criterio de rigurosidad intelectual no significa que Jacobi adopte las consecuencias de esa misma filosofía. Si bien renuncia a refutarlas, no renuncia a contradecirlas (cf. JWA 1,1, p. 290/WW IV/2, p. 198). En efecto, en el diálogo *David Hume*, rechazando de un solo golpe la teoría del conocimiento y la filosofía práctica de Kant, escribe Jacobi:

si nuestro entendimiento se refiere meramente a una sensibilidad *objetivamente vacía*, que *no presenta absolutamente nada de las cosas mismas*, para obtener intuiciones *completamente subjetivas*, según reglas y formas *completamente subjetivas*, entonces no sé qué [otra cosa] obtengo con tal sensibilidad y tal entendimiento, sino que vivo con ellos. En el fondo, empero, no vivo sino como una ostra. Soy todo, y fuera de mí [...] no hay nada. [...] ¡Y que un sistema semejante tenga que ser alabado a viva voz y con grandes coros como si fuera la salvación largamente esperada que ha debido venir al mundo! Un sistema que extirpa de raíz toda pretensión al conocimiento de la verdad y que, para los más importantes objetos, sólo deja en pie una creencia ciega, totalmente vacía de conocimientos, que nunca antes se le había exigido al hombre. (JWA, 2,1, p. 61/WW II, pp. 216-217; cf. también JWA 2,1, p. 278/WW III, p. 91; JWA 2,1, pp. 381-382/WW, II, pp. 17-18; y JWA 3, p. 85/WW III, p. 364).

La teoría kantiana del conocimiento nos permite vivir, pero al precio de vivir como una ostra. En otras palabras, el orden que el entendimiento impone sobre la naturaleza nos permite

conservar la vida, pagando la consecuencia de perderla —como reza el Evangelio, al que alude Jacobi en el pasaje de *Allwill* citado arriba—. Tal consecuencia es inevitable si no hay nada de orden superior que pudiera exigirle al ser humano otra clase de relación con su propio mundo. Para Jacobi, la razón práctica kantiana no nos abre esa otra dimensión, sino que más bien, por el contrario, garantiza la primacía de la autoconservación, con el agregado de una “creencia ciega” que ya no tiene nada en que creer. No sería exagerado decir que, según Jacobi, la filosofía práctica de Kant es filosofía natural; es decir, una filosofía para un ser meramente natural (una ostra, por ejemplo). Al respecto, veamos *in extenso* otro pasaje de *Allwill*, en este caso de su “Prefacio”:

Llamo «instinto» a aquella energía que determina *originariamente* (sin considerar el placer ni el displacer, aún no experimentados) la especie y el modo de la autoactividad con la cual cada género de seres vivos naturales [*lebendiger Naturen*] tiene que ser pensado, en tanto capaz de *comenzar* y desplegar exclusivamente por sí mismo la acción de su propia existencia.

El instinto de los seres vivos naturales sensiblemente racionales (esto es, productores de lenguaje) tiene por objeto, en la medida en que estos seres son considerados meramente en su propiedad *racional*, la conservación [*Erhaltung*] y el aumento de la existencia personal (de la autoconciencia; de la unidad de la conciencia reflejada mediante una conexión —relación— continua y completa); y se dirige, en consecuencia, ininterrumpidamente a todo lo que esto requiere.

En la más alta abstracción, cuando se separa *puramente* la propiedad racional y ya no se la considera como propiedad,

sino totalmente por sí sola, el instinto de una tal *mera* razón se refiere solamente a la personalidad, con exclusión de la persona y de la existencia, porque la persona y la existencia exigen individualidad, que aquí necesariamente es suprimida.

La pura efectividad de este último instinto podría llamarse “voluntad *pura*”. Spinoza le dio nombre: *afecto* de la razón. También podríamos llamarla “el corazón de la mera razón”. Creo que si seguimos filosóficamente esta indicación, muchos fenómenos de difícil explicación se encontrarán perfectamente comprensibles [*begreiflich*], incluso el de un imperativo categórico de la eticidad, imperativo que indiscutiblemente existe, y su potencia y su impotencia. Se debe, a la vez, prestar detenida atención a la función del lenguaje en nuestros juicios y conclusiones, para no ser confundidos ni desanimados por aspectos que sólo consisten en *juegos de palabras* algo difíciles de descifrar. (JWA 6,1, pp. 89–90/WW I, pp. XII–XIII)

Para Jacobi, el imperativo categórico puede ser entendido como la expresión absolutizada (“totalmente por sí sola”) de la razón en tanto *propiedad* del ser humano, es decir, en tanto facultad natural que, como tal, busca la autoconservación.¹³ En otras palabras, el imperativo categórico requiere tomar a la razón como «propiedad» del ser humano y, en un segundo movimiento de abstracción, aislar esa propiedad y considerarla como autosubsistente y productiva por sí misma. Esta manera de

¹³ «Si se entiende por “razón” el alma del hombre sólo en la medida que ella tiene conceptos claros, juzga con ellas, concluye y forma nuevamente otros conceptos o ideas, la razón es una propiedad del hombre [...], una herramienta de la cual él se sirve. *Ella le pertenece*. Pero si se entiende por “razón” el principio del conocimiento en general, ella es el espíritu del cual está hecha en su totalidad la naturaleza del hombre. A través de ella *existe* [*besteht*] el hombre. Éste es una forma que ella ha tomado» (JWA 1,1, p. 259–260/WW IV/2, p. 152).

entender el imperativo categórico permite sacar a la luz dos de sus aspectos: por un lado, su conexión con la autoconservación corporal; por otro, su cara contraria, es decir, el momento en que el imperativo categórico privilegia una personalidad sin persona, o una racionalidad sin individualidad. El imperativo categórico, como cualquier otra expresión de nuestra inteligencia, es comprensible a la luz del desarrollo de la razón como facultad natural, pero se vuelve “de difícil explicación» en cuanto su propia lógica parece requerir lo contrario de la autoconservación natural; en otras palabras, se vuelve incomprensible cuando exige conservar una personalidad abstracta en detrimento de una individualidad real. Si el imperativo categórico tiene un aspecto comprensible, éste será su costado natural, pues para Jacobi “todo lo que puede producir la razón al analizar, enlazar, juzgar, concluir y reconstruir son meras cosas de la naturaleza, y la razón misma pertenece, como ser limitado, a estas cosas” (JWA 1,1, p. 259/WW IV/2, p. 151). Con lo comprensible (lo natural) y lo incomprensible del imperativo categórico, Jacobi pretende hacernos ver la «potencia» y la «impotencia» de la moral kantiana. Su potencia está en la conexión con la autoconservación, derivada del impulso natural de los seres humanos; su impotencia, en que la posibilidad de que la eticidad exija ir contra la autoconservación resulta incomprensible dentro del marco en el cual Jacobi cree poder fundamentar el imperativo categórico, ya que ese marco es precisamente el de la autoconservación. La personalidad a la que llega el imperativo categórico carece de persona; es decir, carece de contenido. Es una mera formalidad legal que, en todo caso, deberá retrotraerse

a un contenido no producido por ella misma.¹⁴ En consecuencia, el imperativo categórico, la clave de bóveda de la filosofía práctica kantiana, no puede dar cuenta del ámbito espiritual. No puede dar cuenta del tipo de objetividad en virtud de la cual Antígona está dispuesta a elegir la muerte antes que la vida (como veíamos en el pasaje correspondiente de *Allwill*); tampoco puede dar cuenta de la objetividad en virtud de la cual los espartanos Espertias y Bulis arriesgan su vida frente a las autoridades persas (cf. JWA 1,1, p. 181 y ss.; WW IV/1, p. 232 y ss.); ni de la que mueve a los hermanos macabeos a exponerse a torturas y a la muerte para no infringir las leyes de sus antepasados (JWA, 3, p. 118; WW III, p. 426); ni del Padre al cual Cristo se encomienda, en el momento de la crucifixión (JWA 3, p. 118; WW III, p. 428). Lo que está en juego en todos estos casos es ese otro espíritu distinto del de los silogismos. Las estructuras formales no pueden explicar esos casos extremos en que la razón espiritual sobrepasa a la razón-propiedad:¹⁵

Spinoza mostró de este modo [i. e., con estructuras formales] que el hombre, en la medida en que es un ser racional, sacrificaría su vida en lugar de salvarse de la muerte mediante una mentira, incluso si no creyera en la inmortalidad del alma [nota de Jacobi: Eth. P. IV. Pr. LXXII]. *In abstracto* Spinoza tiene

¹⁴ «La propiedad de la razón, o la razón como propiedad [...] no es el espíritu. No es el espíritu porque la esencia del espíritu es ser libre, fuerza *prefiguradora*, *creadora*. En la razón como propiedad no hay ni fuerza *prefiguradora* ni *reproductiva* [weder vor – noch nachbildende Kraft], sino sólo saber con certeza, que comienza con la diferenciación entre modelo y copia [Unterscheidung des Urbildes von dem Abbilde]. Ella no produce ningún modelo, ninguna primera ley, sino que solamente dice qué [cosa] es idéntica a la ley revelada en ella» (WW VI, p. 229).

¹⁵ Según Jacobi, las llamadas “leyes apodícticas de la razón práctica” muestran “mero mecanismo y ninguna libertad” (JWA 1,1, p. 162/WW IV/1, p. 24).

razón. Es tan imposible que el hombre de la *pura* razón mienta o engañe como que los tres ángulos de un triángulo no sean iguales a dos rectos. ¿Pero el ser realmente efectivo, dotado con razón, podrá ser tan acorralado por lo *abstracto* de su razón, podrá dejarse atrapar tan completamente por un ente ideal, con un juego de palabras? ¡Jamás! Si hay que contar con el honor, y si el hombre puede mantener su palabra, tiene que habitar en él otro espíritu, distinto del mero espíritu del silogismo. (JWA 1,1, p. 166; WW IV/1, p. 32)

Incluso cuando la abstracción logra mostrar que es más racional sacrificar la vida antes que conservarla con medios inmorales, no logra ir más allá de un «juego de palabras». Con la abstracción spinozista, “el hombre podrá creer que hay que creer, pero no creerá” (OC VI, p. 39), como diría Maistre. El problema de las abstracciones morales no es que lleguen a exigir la renuncia a la existencia, sino que llegan a exigirla de un modo inútil e inconexo con la vida. Es inútil en el sentido de que la exigencia abstracta no tendría chances de ser cumplida por ningún ser humano real; es inconexo en el sentido de que no muestra la relación de esa renuncia con el mundo al cual se renuncia. No muestra la conexión inconcebiblemente tensionante entre la presión de la vida por conservarse en la existencia y la necesidad de arriesgarla en virtud de conservar esa forma de vida. Esa tensión es la que se muestra «allí donde el mundo ha comenzado», según la expresión que Jacobi utiliza, como hemos visto, en la novela *Allwill*.

La paradójica expresión de Jacobi según la cual la abstracción de la razón en tanto propiedad apunta a una personalidad sin persona puede ganar algo de claridad si comparamos lo que

produce “el instinto de una tal *mera* razón” en su nivel más alto de abstracción con lo que producía “el mero instinto de la razón” [*der bloÙe Instinct der Vernunft*] en el caso de los pueblos incultos. A éstos, el mero instinto de la razón los llevaba a considerar cada modificación del mundo natural como un cambio producido por un ser vivo (JWA 1,1, pp. 262-263). La autodeterminación que el ser humano percibe en sí mismo era trasladada inmediatamente hacia el mundo objetivo, movimiento que permitía vislumbrar la existencia de un agente sobrenatural que operaba sobre el mundo y que, en definitiva, era su creador. Más allá de que Jacobi aclara que la inmediatez de este movimiento era errónea, el mero instinto de la razón operaba agudamente, pues buscaba un ser personal efectivamente activo (ese instinto no tiene por qué desaparecer en los pueblos cultos, sino que, por lo contrario, ha de seguir activo tras haber comprendido el error de la inmediatez primitiva). En cambio, el instinto de la mera razón conduce a una personalidad abstracta que no admite individualidad. En el cambio de posición del adjetivo “mero/a”, que deja de modificar al sustantivo “instinto” para empezar a modificar al de “razón”, se puede captar una pequeña historia de la razón, que retrocede desde su reconocimiento de una divinidad personal hasta la abstracción impersonal. Con esta última, el acto del autosacrificio (la decisión libre que elige morir por amor) se vuelve incomprensible.

Con todo, pese a que Jacobi haya podido exponer sus diferencias respecto de la moral abstracta, la perspectiva de Maistre sobre el rol de la muerte en la intersubjetividad humana quizás pueda iluminar un aspecto oculto en los textos del filósofo alemán. En

los casos mencionados (Antígona, Espertias y Bulis, los hermanos macabeos, Cristo) Jacobi destaca, efectivamente, la entrega voluntaria de las víctimas. Ahora bien, la libertad de quien se expone a la muerte está marcada por la idea jacobiana del *sin Tú no hay Yo*, marcada hasta un punto en que esa misma estructura de dependencia recíproca se hace insostenible y contradictoria respecto de la búsqueda humana de lo incondicionado:

El impulso de la naturaleza racional hacia lo verdadero y bueno en sí se dirige a una existencia en sí, una vida *perfecta*, una *vida en sí*. Exige independencia, autosuficiencia, ¡libertad! ¡Pero con qué *oscuro*, sólo *oscuro* presentimiento [*Ahndung*]!

Pues, ¿dónde están la existencia y la vida en sí, dónde está la libertad? ¡Realmente sólo más allá de la naturaleza! Pues en la naturaleza todo está manifiesta e infinitamente más *en el otro que en sí*, ¡y la libertad sólo en la muerte! (JWA 6,1, p. 231; WW I, pp. 239–240)

Reparemos en dos situaciones extrañas. Por un lado, Jacobi sostiene que, en la naturaleza, la libertad sólo está en la muerte. Cabría pensar que, por el contrario, en el espíritu la libertad sólo está en la vida. Sin embargo, los ejemplos de Antígona, los dos espartanos, los hermanos macabeos o Cristo nos sugieren que la libertad del espíritu se encuentra en la muerte. Por otro lado, según la última cita, Jacobi afirma que en la naturaleza todo está más en el otro que en sí mismo. Cabría pensar que, en el espíritu, todo está más en sí mismo que en el otro. Sin embargo, lo propio del espíritu es que no haya Yo sin pasar antes por el Tú. Según Jacobi, así como “el ver no ve nada sólo por sí mismo”, de modo similar “el Yo finalmente no llega a sí mismo [*das Selbst endlich* –

nicht zu sich selbst komme]. Tenemos que tener experiencia efectivamente de nuestra existencia recién a partir del otro” (JWA 3, p. 49/WW III, p. 292). Por lo tanto, debemos concluir que también para esta dependencia recíproca y espiritual entre el Tú y el Yo se vuelve imperiosa la libertad que, en el pasaje recién citado, valía en la naturaleza: la libertad en la muerte. Las estructuras prácticas (las leyes divinas que respeta Antígona, el pueblo espartano de Espertias y Bulis, las leyes de los antepasados macabeos, el Padre de Cristo) sólo pueden mostrar que están realmente vivas cuando es posible que alguien esté dispuesto a morir por ellas. En Jacobi, la intersubjetividad libre sólo se comprueba en la muerte, a pesar de que la muerte es más bien la prueba ‘natural’, antes que espiritual, de la libertad. La libertad del espíritu sólo se puede mostrar en la muerte porque la muerte es la única instancia en que se podría escapar de la dependencia recíproca o del estar más *en el otro que en sí mismo*. La dependencia recíproca, que es constitutiva del mundo político, tiene que ser suprimida mediante la muerte, que saca al que muere de ese lazo de dependencia: la libertad no puede mostrarse sino en un último acto de autodesligamiento. En Jacobi, entonces, hay dos factores imbricados en la búsqueda de la verdad espiritual en la muerte: por un lado, que el Yo no pueda llegar directamente a sí mismo y, por otro, que necesite, para ello, del pasaje por el Tú, por el otro Yo. La muerte es el signo de la libertad porque es la única manera en la que el Yo puede llegar a sí mismo sin pasar por el Tú. La muerte voluntaria al servicio de una forma de vida concreta es un acto de auto-desligamiento: allí, recién en esa muerte voluntaria, el espíritu se

ve a sí mismo, independiente de toda relación con un Tú, independiente de todo *estar en el otro*.

De todos modos, lo que Jacobi no destaca es que la muerte también podría ser considerada como una cara de la dependencia recíproca. En efecto, no todo se agota en que un ser libre se entregue a la muerte. También podría ocurrir que la muerte viniera exigida por otra cosa, que quizás sea resultado de la libertad pero no identificable con ella. Que el espíritu tuviera que mostrar su verdad en la muerte bien podría ser signo no sólo de su libertad, sino también de la degradación a la que lo ha condenado su propia libertad. En otras palabras, si en la naturaleza la libertad está sólo en la muerte, entonces el hecho de que el espíritu tenga que mostrar su libertad en la muerte quizás se deba a que está degradado y convertido en algo natural. Si esto fuera así, Jacobi escaparía de la degradación natural mediante un salto, en lugar de tratar de encontrar un pasaje desde lo degradado hacia una libertad no degradada. Tal empresa no parece estar dentro de la óptica de Jacobi, y no casualmente Friedrich von Schelling, en el marco de la «Polémica del teísmo», acusa a nuestro autor de pensar un Dios incapaz de afrontar lo «oscuro» y lo natural; o sea, un Dios incapaz de elevarse libremente por encima de la naturaleza (cf. Schelling 1967).

Maistre, en cambio, no sólo estaría dispuesto a ver lo “oscuro” que Schelling le exige a Jacobi, sino que también podría invertir la perspectiva sobre estos mismos problemas. A diferencia de lo que sucede en Jacobi, para quien la tensión última radicaría —al menos según nuestra interpretación— en la insuperabilidad del

vínculo yo-tú, Maistre vería el origen de las más grandes dificultades humanas justamente en la idea contraria, en la exigencia del ‘conócete a ti mismo’ (según Hedley 2011a, p. 80, que sugiere que esa exigencia de autoconocimiento es la que requiere expiación en el sacrificio). Lo dicho concuerda con lo que veíamos al principio de este trabajo: la autocontemplación de la inteligencia como clave en la filosofía de Maistre, incluso — vemos ahora— como clave para explicar el mal en el hombre. Hedley remite a este pasaje de las *Veladas de San Petersburgo*:

El hombre *gravita*,¹⁶ si puedo expresarme así, hacia las regiones de la luz. [...] Todos los seres están tranquilamente en el lugar que ocupan. Todos están degradados, pero lo ignoran; sólo el hombre tiene el sentimiento de esto, y este sentimiento es a la vez la prueba de su grandeza y de su miseria, de sus derechos sublimes y de su increíble degradación. En la condición a la que está reducido, no tiene siquiera la triste felicidad de ignorarse. Tiene que contemplarse sin cesar, y no puede contemplarse sin sonrojarse. Su grandeza misma lo humilla, porque sus luces, que lo elevan hasta el ángel, no sirven sino para mostrarle en él mismo las tendencias abominables que lo degradan hasta el bruto. Busca en el fondo de su ser alguna parte sana, sin poder encontrarla: el mal ha mancillado todo, y *el hombre entero no es sino una enfermedad*. (OC IV, pp. 66–67)

El autoconocimiento de la propia grandeza y de la propia humillación no significa, para Maistre, que el ser humano pueda expiar por sí mismo tal humillación. Más bien ocurre lo contrario: nuestra limitada capacidad, por sí sola, no puede

¹⁶ Para un análisis de la influencia de las doctrinas de Isaac Newton en Maistre, cf. Pachet 1981.

comprender aquello que remediaría su enfermedad. Así, en la *Elucidación sobre los sacrificios*, escribe Maistre: «El género humano no podía adivinar la sangre de la que tenía necesidad. ¿Qué hombre librado a sí mismo podía suponer la inmensidad de la caída y la inmensidad del amor reparador?» (OC V, p. 346). Para conocer la inmensidad de la caída y la inmensidad de la reparación necesaria, hacía falta el cristianismo, que «ha revelado el hombre al hombre» (OC II, p. 351).¹⁷ El hombre se conoce a sí mismo gracias a la revelación cristiana, y creemos que en este autoconocimiento cristiano va implicado también el saber de la propia degradación. Con todo, lo relevante aquí es que la muerte de Cristo —la sangre y el amor que necesitaba la humanidad para que fuera reparada su caída— no es un hecho aislado y azaroso, sino que confirma un dogma que, según Maistre, es universal, antiquísimo y previo al cristianismo: el dogma de la reversibilidad del dolor del inocente en favor del culpable, esto es, la creencia según la cual el mérito del inocente sometido al sufrimiento revierte en favor del culpable. Este dogma es el que se pone en juego en las prácticas sacrificiales. Para nosotros es relevante la interpretación maistreana de los sacrificios porque nos permite, en primer lugar, poner de relieve aquello que en Jacobi quedaba velado: el hecho de que la muerte

¹⁷ «Sin el cristianismo, el hombre no sabe lo que él es [...]» (OC V, p. 126); «Hay palabras que contienen grandes verdades en su simple etimología. A este grupo pertenece aquella de *revelación*, sinónimo de *desvelamiento*, dado que la revelación no ha hecho en verdad más que sacar el velo fatal que no le permitía al hombre leer en el hombre» (OC VI, p. 270). Esta suerte de deriva antropológica de la revelación cristiana también se encuentra en Jacobi, para quien la fe cristiana «tiene por objeto no verdades eternas, sino la naturaleza finita y contingente del hombre. Instruye al hombre sobre el modo en que puede adquirir propiedades con las cuales logre progresar en su existencia y lanzarse a una vida más alta, con ésta hacia una conciencia más alta, y en ésta hacia un conocimiento más alto» (JWA 1,1, p. 116; WW IV/1, p. 212).

voluntaria del inocente es parte de la dependencia recíproca de los seres humanos. Jacobi pone en primer plano la dependencia recíproca de los seres humanos (*sin tú no hay yo*) e interpreta la muerte voluntaria como el momento en que la libertad finalmente logra manifestarse a sí misma, superando aquella dependencia. Maistre, en cambio, sigue un camino estrictamente inverso: pone en primer plano la exigencia de autoconocimiento, y es esta misma exigencia la que está en la raíz de la más enérgica dependencia recíproca humana, a saber, la que implica que la muerte del inocente revierta en favor del culpable. En segundo lugar, la lectura maistreana de los sacrificios nos permite enfocarnos en algo a lo que ya hemos aludido en nuestro trabajo: Jacobi tiene serias dificultades para coordinar su idea de una libertad entendida como actuar según lo que pensamos y una libertad entendida como un modo de pensar originado en el modo de actuar de un pueblo, de una época, etc. Este segundo sentido de libertad es el que está en juego en la muerte voluntaria, pero el primer sentido es el que le permite a Jacobi oponerse al determinismo spinozista. De hecho, hemos visto que la idea de que el modo de pensar deriva de la historia introduce en Jacobi una suerte de primacía de la sustancia spinozoide. Esta tensión entre libertad y forma, entre autodeterminación y obediencia, entre pensamiento e historia, entre vida y ley, es constante en los textos de Jacobi.¹⁸ Veamos un pasaje de la novela *Woldemar*, en el que Jacobi, para expresar este problema,

¹⁸ Bradley sostiene que, para Maistre, el principio de la reversibilidad es aquel sobre el cual «son construidas las instituciones» (1999, p. 43). Precisamente algo equivalente en claridad y contundencia es lo que, a nuestro entender, falta en Jacobi.

recurre al término “sacramento”, de importancia mayúscula para su comparación con Maistre:

Autodeterminación, libertad, es el alma de la naturaleza y también *la primera fuente de todas las leyes, instituciones, costumbres y usos*.

A la vez, la *transitoriedad* tiene su esencia en estas mismas formas exteriores. Las podríamos llamar los principados de la muerte, de una muerte escondida, arropada *en la vida exterior*. Pues ellas limitan lo vivo, lo consumen, finalmente lo destruyen y se desmoronan con él.

¿Habremos de honrarlas más que a la vida por el hecho de que a ésta no podemos aferrarla *en su pureza*, sino que sólo gozamos de ella en el sacramento [*Sacrament*], *en la forma visible*? (JWA 7,1, p. 438; WW V, pp. 426–427)

El antispinozismo de Jacobi requeriría privilegiar la autodeterminación, la libertad y la vida por sobre las formas exteriores o ‘sacramentos’, pero todos los ejemplos a los que recurre Jacobi para mostrar precisamente la primacía de la libertad corresponden a personas (míticas o históricas) que mueren en nombre de una forma exterior. Para Jacobi, la forma exterior conserva su honorabilidad en la medida en que mantiene vivo el espíritu superior al silogismo (cf. WW VI, p. 242). En Jacobi, entonces, es la libertad interior al sacramento la que permanece como algo inexplicable; en última instancia, es la libertad en tanto unida a la necesidad natural (el tiempo, la finitud, la existencia más *en el otro* que en sí mismo —con su doble carácter de estructura natural y espiritual—) lo que hace al «milagro» de la creación (cf. JWA 2,1, p. 234/WW II, p. 317). La

muerte voluntaria logra, como decíamos arriba, auto-desligarse de esa unión entre libertad y naturaleza. Si el hombre sólo puede comprender aquello que pertenece a la naturaleza (como sostiene Jacobi),¹⁹ es esperable que busque comprender su propio espíritu mediante una manifestación natural. Pues bien, el hecho natural que nos permite auto-desligarnos de la dependencia recíproca es la muerte. Jacobi pone la libertad en el auto-desligamiento respecto de la «forma visible» o del «sacramento», incluso cuando ese auto-desligamiento actúa en virtud o en beneficio de ese mismo sacramento. En efecto, en todos los casos mencionados hay siempre una forma exterior en pos de la cual alguien decide voluntariamente morir, pues «Yo me sacrifico a aquello que amo [*Was ich liebe, dem opfere ich mich auf*]. Vivimos sólo en lo que amamos» (JWA 5, 1, p. 245/WW VI, p. 93). En el sacrificio jacobiano se comprueba el amor hacia el objeto: paradójicamente, mostramos nuestro amor cuando nos desprendemos de la dependencia recíproca en que nos colocaba ese mismo objeto amado. Podemos amar las formas exteriores que nos colocan en dependencia recíproca con otros seres humanos porque dependemos, en un nivel más decisivo, de Dios, al cual nos volvemos en el acto de libre elección de la muerte. De esa dependencia divina no quiere librarse Jacobi: “no me dejo liberar de la dependencia del *amor* para volverme dichoso sólo a través de la *soberbia*” (JWA 2,1, pp. 212-213). Sacrificio y forma exterior son, así, dos cosas distintas: el primero nos libra de la

¹⁹ «Todo lo que puede producir la razón al analizar, enlazar, juzgar, concluir y reconstruir son meras cosas de la naturaleza, y la razón misma pertenece, como ser limitado, a estas cosas» (JWA 1,1, p. 259/WW IV/2, p. 151).

segunda porque, mediante él, mostramos la libertad que sopla dentro de la forma (es decir, el espíritu dentro del sacramento).

Para Maistre, en cambio, sacrificio y forma exterior coinciden, y es la forma exterior la que podría librarnos de tener que repetir actos sacrificiales que implicaran nuestra muerte. Al igual que en Jacobi, hay en Maistre un desligamiento que se produce en el sacrificio: “*Sagrado* significa, en las lenguas antiguas, estar *librado a la divinidad*, no importa a título de qué, y encontrarse *ligado*, de manera que el suplicio *des-sacraliza, ex-pía o des-liga*, como la *ab-solución religiosa*” (OC V, p. 308). La ejecución sacrificial *desliga* a la víctima de su vínculo con la divinidad y, de ese modo, la purifica. Si bien la víctima ha de ser voluntaria para que el sacrificio sea eficaz (esta es la lección antigua que el cristianismo corrobora para siempre),²⁰ la eficacia del sacrificio no depende de la repetición de ese acto voluntario, sino de la repetición del acto que Jacobi y el mismo Maistre —aunque con valoraciones contrarias— llaman “forma exterior”. De allí la necesidad (o, mejor dicho, el gesto amoroso de Dios) de que el sacrificio de Cristo se convierta en sacramento. El sacrificio de Cristo conserva su carácter eficazmente redentor precisamente porque asume forma sacramental, y no a pesar de ella; esto es, sigue redimiendo porque lo que se repite es la forma exterior del sacrificio, y no el amor interior o la sangre de Cristo, que fueron históricamente únicos e irrepetibles:

²⁰ «Especialmente, encontramos todas las naciones de acuerdo en la eficacia maravillosa del sacrificio voluntario de la inocencia que se consagra ella misma a la divinidad como una víctima propiciatoria» (OC V, p. 346). Cf. Michel 1989, especialmente pp. 192-193.

Correspondió a uno de los designios incomprensibles del amor todopoderoso el perpetuar hasta el fin del mundo, y por medios muy por encima de nuestra débil inteligencia, este mismo sacrificio, materialmente ofrecido una sola vez para la salvación del género humano. Como la *carne* había separado al hombre del cielo, Dios se revistió de la carne para unirse al hombre por aquello que lo había separado; pero esto todavía era muy poco para una bondad inmensa que atacaba a una inmensa degradación. Esta carne divinizada y perpetuamente inmolada fue presentada al hombre bajo la forma exterior de su alimento privilegiado, y *quien rehúse comer de él no vivirá*. (OC V, p. 358)

La Eucaristía, como sacramento que conmemora la encarnación y la inmolación de Dios, es una «forma exterior» que muestra el amor incomprensible de Dios. La salvación no sólo está en la encarnación y la crucifixión históricas, sino también en su repetición ritual. Es en la “forma exterior” donde se consuma la exigencia de la reflexión maistreana; es decir, donde la “autocontemplación” de la inteligencia logra realmente llegar a su meta. Tal cosa no está exenta de paradojas. Como leemos en la *Elucidación sobre los sacrificios*, la razón se encuentra a sí misma allí donde no puede comprender lo que comprende: la Eucaristía “es una maravilla inconcebible, sin dudas, pero al mismo tiempo infinitamente plausible, que satisface a la razón aplastándola” (OC V, p. 360). La inteligencia puede encontrarse consigo misma no por haber descifrado la racionalidad de lo real, sino porque es tan grande lo incomprensible que todas las facultades de la inteligencia quedan ‘aplastadas’, reunidas y concentradas en un solo punto: una porción de pan consagrada. La repetición del sacrificio de Cristo es ritual y es compatible —”plausible”, dice

Maistre—²¹ con el afán de la razón por comprender los fundamentos últimos de la vida humana; es parte, así, del proyecto educativo que busca comprender “al hombre y a su mundo *desde el punto de vista de Dios*” (Verçosa Filho 2011, p. 195). En Jacobi, en cambio, dado que se rechaza que sea posible comprender lo que vivifica al espíritu no silogístico, es consecuente que también se rechace la fijación sacramental del acto espiritual más exigente. En lugar de fijación sacramental, Jacobi pretende conservar la dinámica vital y activa, y en lugar de la autocontemplación de la inteligencia —por más paradójica y aplastante que sea la que adopta Maistre— Jacobi pretende conservar la mediación del Tú en la praxis del Yo enraizada en la creencia: “Cada ejemplo grande se apodera de nosotros con la autoridad de un milagro y nos dice: “Si tan sólo tuvieran fe, también podrían ustedes hacer lo que yo hago” (JWA 5, 1, p. 415; W VI, 175). Para Jacobi, el ejemplo ético-religioso (Antígona, Espertias, Bulis, los macabeos, Cristo) nunca puede transformarse real y definitivamente en forma exterior, sino que permanece en su carácter de ejemplo para repetirse en la vida, no en el ritual. En esa misma influencia del ejemplo sobre las personas que harán lo mismo que él se encuentra, sin embargo, el núcleo de la intersubjetividad meramente inmanente que Jacobi quiso evitar con su creencia en un Dios personal trascendente. En Jacobi, para que el espíritu esté vivo, en definitiva, tiene que ser posible que alguien muera por él (esto

²¹ Sobre la plausibilidad de las conjeturas, Maistre escribe: «En todas las ciencias posibles, excepto las ciencias exactas, ¿no estamos reducidos a conjeturar? Y si nuestras conjeturas son plausibles; si tienen a su favor la analogía; si se apoyan en ideas universales; si, sobre todo, consuelan y son aptas para volvernlos mejores, ¿qué les falta? [...] Puesto que son buenas, ¿no son verdaderas?» (OC I, p. 40).

es, en Jacobi ha de repetirse la muerte concreta, porque la muerte representada sacramentalmente está desacreditada).

No negamos de ningún modo que en Maistre también rige el ejemplo del modelo, que el hombre justo reactualiza en su propia vida: “el justo (que jamás cree serlo) intenta [...] aproximarse a su modelo por el lado doloroso” (OC V, p. 349). Pero precisamente el hombre justo, que busca imitar a su modelo (Cristo), no cree ser justo, y no necesita creerlo, porque cree en la forma exterior que ha tomado su modelo. La forma exterior —la Eucaristía— le da al sacrificio del justo un horizonte de racionalidad superior a la de la propia voluntad o creencia del justo. En última instancia, el sacrificio de Cristo abre incluso la posibilidad de preguntarse (como lo hace Sarrazin 1976, p. 23) si la muerte de Cristo no marca efectivamente el punto final de todo sacrificio sangriento. Llevada a su máximo rigor, la institucionalidad del sacrificio maistreano habilita a pensar el fin del sacrificio; en cambio, la vida jacobiana, en su dinámica no institucional, parece incapaz de ponerle cierre a la exigencia máxima de dar la vida por la formas exteriores en las que hemos sido educados por nuestros ejemplos. Hasta el vínculo con el otro ser humano, clave en el pensamiento jacobiano, se reconfigura en la teoría de Maistre, pues la palabra que designaba al extranjero y enemigo y, a la vez, a la víctima inmolada en un sacrificio (*hostis–hostie*) deriva en la palabra *hostia*, que ha «ennoblecido» aquellos significados anteriores (OC V, p. 309). De esta manera, Maistre podría hacerle ver a Jacobi que, para evitar el riesgo de la intersubjetividad inmanente y la repetición de la muerte real (no sacramental), en verdad hace falta otorgarle un rol más fuerte a la forma exterior, gracias a la cual se conmemora una muerte ya acaecida (es decir,

lo que se repite en Maistre es el ritual que nos recuerda la muerte, no la muerte misma). El sacramento es, para el saboyano, el punto plausible en que la razón incomprensiblemente se encuentra a sí misma; para el filósofo de Pempelfort, la muerte no sacramental, en cambio, es el punto verdadero en que la razón comprende que no comprende la verdad de aquello a lo que se entrega, pero que igualmente lo ama: así, la muerte no sacramental es el punto en que se verifica que la razón no se encuentra a sí misma. Ambos autores afirman el núcleo inconcebible de lo divino, pero Jacobi lo identifica con la libertad que sopla dentro del sacramento, y Maistre, en cambio, con la estructura sacramental de la libertad humana. En Maistre, hay una respuesta no humana y no reflexiva (la Encarnación y la muerte de Cristo) a la exigencia reflexiva de la razón (autocontemplarse, volver sobre sí misma); en Jacobi, se trata de llegar reflexivamente, i. e., desde un punto de vista humano (yendo al fondo último de la inmanencia filosófica y de la interpersonalidad humana), al ámbito prerreflexivo de la existencia que, para ser espiritual, tiene que estar dispuesta a elegir la muerte.

Referencias

Armenteros, Carolina (2011). *The French Idea of History. Joseph de Maistre and his heirs. 1794-1854*. Ithaca: Cornell University Press. doi: <https://doi.org/10.7591/cornell/9780801449437.001.0001>. [Trad. cast.: *La idea francesa de la historia: Joseph de Maistre y sus herederos*. Trad. de Vladimir López. Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2017].

Bacon, Francis (1988). *El avance del saber*. Trad. de María Luisa Balseiro. Alianza.

Berlin, Isaiah (2013a). *Against the Current: Essays on the History of Ideas*. Princeton University Press.

Berlin, Isaiah (2013b). *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. Princeton University Press.

Bollnow, Otto (1933). *Die Lebensphilosophie F. H. Jacobis*. Kohlhammer.

Bradley, Owen, (1999). *A Modern Maistre: The Social and Political Thought of Joseph de Maistre*. University of Nebraska Press.

Congar, Yves (1960). «III. L'ecclésiologie, de la Révolution française au Concile du Vatican, sous le signe de l'affirmation de l'autorité». *Revue des Sciences Religieuses* 34, no. 2-4: pp. 77-114. doi : <https://doi.org/10.3406/rscir.1960.2256>.

Di Giovanni, George (1994). «Introduction: The Unfinished Philosophy of Friedrich Heinrich Jacobi». En Jacobi, Friedrich Heinrich. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill* (pp. 3–167). McGill-Queen's University Press.

Di Giovanni, George (1998). «Hume, Jacobi, and Common Sense. An Episode in the Reception of Hume in Germany at the Time of Kant». *Kant-Studien* 89, no. 1: pp. 44–58. doi: <https://doi.org/10.1515/kant.1998.89.1.44>.

Garrard, Graeme (2006). *Counter-Enlightenments: From the Eighteenth Century to the Present*. Routledge.

Hedley, Douglas (2011a). «“The Monstrous Centaur”? Joseph de Maistre on Reason, Passion and Violence». *Faith and Philosophy* 28 no. 1: pp. 71–81. doi: <https://doi.org/10.5840/faithphil201128117>.

Hedley, Douglas (2011b). «Enigmatic images of an invisible world: sacrifice, suffering and theodicy in Joseph de Maistre». En Armenteros, C./Lebrun, R. (eds.), *Joseph de Maistre and the legacy of Enlightenment* (pp. 125-146). Voltaire Foundation.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1812-1825), *Werke*. Gerhard Fleischer. Citada como WW.

Jacobi, Friedrich Heinrich (1998ff). *Werke: Gesamtausgabe*. Meiner–Frommann-Holzboog. Citada como JWA.

Lauth, Reinhard (1971). «Fichtes Verhältnis zu Jacobi unter besonderer Berücksichtigung der Rolle Friedrich Schlegels in dieser Sache». En Hammacher, K. (ed.), *Friedrich Heinrich Jacobi: Philosoph und Literat der Goethezeit* (pp. 165–197). Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

Lévy-Bruhl, Lucien (1894). *La philosophie de Jacobi*. Félix Alcan.

Maistre, Joseph (1884-1886). *Oeuvres complètes*. Vitte et Perrussel. Citada como OC.

Maistre, Joseph (2005). «Sur la philosophie de Kant». En Barthelet, P. (ed.), *Joseph de Maistre*. L'Age d'Homme, pp. 223–248.

Michel, Arlette (1989). «Sacré et sacrifice dans la pensée de Joseph de Maistre». *Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, n° 2 (junio): pp. 189-203. doi : <https://doi.org/10.3406/bude.1989.1393>

Nisenbaum, Karin (2018). *For the Love of Metaphysics: Nihilism and the Conflict of Reason from Kant to Rosenzweig*. Oxford University Press.

Ortlieb, Cornelia (2010). *Friedrich Heinrich Jacobi und die Philosophie als Schreibart*. Wilhelm Fink. doi: <https://doi.org/10.30965/9783846749388>.

Pachet, P. (1981). «Le sang et l'action à distance selon Joseph de Maistre». *Romantisme* no. 31, pp. 9-16. doi : <https://doi.org/10.3406/roman.1981.4468>.

Pranchère, Jean-Yves (2004). *L'autorité contre les Lumières: La philosophie de Joseph de Maistre*. Droz.

Sandkaulen, Birgit (2000). *Grund und Ursache: Die Vernunftkritik Jacobis*. Wilhelm Fink.

Sandkaulen, Birgit (2019). *Jacobis Philosophie. Über den Widerspruch zwischen System und Freiheit*. Felix Meiner.

Sarrazin, Bernard (1976). «Le comte et le sénateur ou la double religion de Joseph de Maistre». *Romantisme* no. 11, pp. 15-27. doi : <https://doi.org/10.3406/roman.1976.5027>.

Schelling, Friedrich Wilhelm (1967). «Denkmal der Schrift von den göttlichen Dingen u. des Herrn Friedrich Heinrich Jacobi und der ihm in derselben gemachten Beschuldigung eines absichtlich täuschenden, Lüge redenden Atheismus». En Weischedel, W. (ED.), *Streit um die göttlichen Dinge. Die Auseinandersetzung zwischen Jacobi und Schelling* (pp. 357-474). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Schick, Stefan (2019). *Die Legitimität der Aufklärung: Selbstbestimmung der Vernunft bei Immanuel Kant und Friedrich Heinrich Jacobi*. Vittorio Klostermann.

Stiening, Gideon (2021). «Der geheime Handgriff des Schöpfers». *Jacobis theonome Epistemologie*. En Ortlieb, C./Vollhardt, F. (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi (1743 – 1819): Romancier-Philosoph-Politiker* (pp. 171-190). De Gruyter. doi: <https://doi.org/10.1515/9783110727340>.

Verçosa Filho, Élcio (2011). «The Pedagogical Nature of Maistre's Thought». En Armenteros, C./Lebrun, R. (eds.), *Joseph de Maistre and the Legacy of Enlightenment* (pp. 191-219). Voltaire Foundation.

Verra, Valerio (1963). *F. H. Jacobi: Dall'Illuminismo all'Idealismo*. Edizioni di «Filosofia».

Villacañas Berlanga, José Luis (1989). *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi. Un ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Anthropos-Universidad de Murcia.

Weindel, P. (1950). «Fr. H. Jacobis Einwirkung auf die Glaubenswissenschaft der katholischen Tübinger Schule». En Steinbüchel, T./Müncker, T. (eds.), *Aus Theologie und Philosophie. Festschrift für Fritz Tillmann zu seinem 75. Geburtstag* (pp. 573–596). Patmos.

EL AUTOR

¹ Federico Vicum es Profesor en Enseñanza Media y Superior de Filosofía por la Universidad de Buenos Aires. Actualmente desarrolla su doctorado en la misma universidad, como becario del CONICET, sobre la filosofía de Friedrich Heinrich Jacobi. Se desempeña como docente en el Campo de Formación General de la Universidad Pedagógica Nacional (Argentina). Recientemente ha publicado “Woldemar, de Friedrich Heinrich Jacobi, a la luz de *Mentira romántica y verdad novelesca*, de René Girard”, en *Revista De Literaturas Modernas*, 54(2), 75–117.