Hugo Ochoa

Profesor del Instituto de Filosofía
Pontificia Universidad Católica de Valparaíso
Chile

Razón y fe, un diálogo entre Kant y Jacobi (1)

Uno de los tópicos kantianos característicos es que la razón discurre necesariamente hacia niveles superiores de abstracción, apartándose del fenómeno empírico, y termina por construir conceptos que pierden toda vinculación con la experiencia. Tal desvinculación, en principio, no significa necesariamente un desvío de su recta función, porque así alcanza las reglas del pensar en general, por ejemplo, las de la lógica y otras máximas útiles al pensar abstracto. Sin embargo, como este desvío puede significar también que la razón se salga de su cauce, es necesario un principio regulativo que dirija a la razón, particularmente en su función especulativa, pero también en la práctica, en la búsqueda, inevitable, de algo último donde pueda reposar. Eso es lo que Kant intenta resolver en un opúsculo titulado, precisamente *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* (2), si bien el principio motivante de esta obra es circunstancialmente otro. Pues bien, solo la pura razón humana, según Kant, puede servir legítimamente de principio orientador –aunque para ello sea necesario que su dimensión especulativa se ocupe solo de una labor de limpieza y mantenimiento–, y nunca debe servir de principio orientador “un supuesto y misterioso sentido de la verdad, una intuición delirante con el nombre de fe, en la que se pueda injertar la tradición o la revelación sin consentimiento de la razón” (3).

La razón especulativa exige poner como fundamento de toda posibilidad la existencia de un ser realísimo, para así poder establecer que lo meramente posible es real y efectivo, y tal es el sentido de la prueba cartesiana de la existencia de Dios. Sin embargo, se trata de una exigencia subjetiva de la razón, a la que no puede otorgársele valor objetivo, porque eso significaría confundir *exigencia* con *evidencia*. Ahora bien, la exigencia de la razón se puede considerar en su uso especulativo o en su uso práctico. En el primer caso, la afirmación de la existencia de Dios es condicionada, esto es, debe ser afirmada solo si se quiere juzgar sobre las primeras causas. En el segundo caso, en cambio, la razón práctica tiene que juzgar, se trata de

(1) Este trabajo forma parte del proyecto FONDECYT N° 1010382.

(2) Kant, *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?* excerpta philosophica, 13, Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, Madrid, 1995.

(3) *Ibid.*, p. 9.

una necesidad apodíctica, de modo que aquí la exigencia es incondicionada, si bien sigue siendo una necesidad subjetiva (4). Ahora bien, la afirmación de este ser supremo no tiene como sentido el hacer derivar de allí el carácter obligatorio de las leyes morales, o el convertirlo en principio motivante de la voluntad en orden al actuar moral, sino que el sentido de esta afirmación estriba en evitar que la moralidad se constituya en un mero ideal. La idea de Dios, así como también la idea de la inmortalidad del alma, no es, pues, condición de la ley moral, sino que es condición de una voluntad determinada por esa ley, es condición del mismo uso práctico de la razón pura. Su anterioridad pone en evidencia que el *factum* de la moralidad remite a otro *factum* que la posibilita, solo que como se trata de un “*factum* remitido” tiene el carácter de un postulado. Kant propone que el nombre adecuado para el fundamento subjetivo de este juicio que afirma desde la razón práctica la existencia del *ens realissimum* es “fe racional” (5), entendiendo por tal la que no se funda en otros datos que los que están contenidos en la razón pura. Es necesario aclarar, entonces, por qué se habla de “fe” si el juicio que afirma la existencia de Dios se funda totalmente en la razón.

A este respecto Kant distingue entre fe, opinión y saber. Fe es un asentimiento subjetivamente suficiente, pero *con conciencia* de ser objetivamente insuficiente. El saber, en cambio, es un asentimiento subjetivo y objetivamente suficiente; y la opinión, por su parte, es asentir a algo por fundamentos objetivos, aunque con conciencia de ser insuficientes. De modo que el límite entre el saber y el opinar es móvil, vale decir, en virtud de un aumento del conocimiento es posible que la opinión se transforme en saber. Más aún, en un límite último, si se alcanzara el pleno saber de lo que es dable saber, toda opinión desaparecería. Sin embargo, el límite entre el saber y la fe parece ser absolutamente impermeable e inmovible, por cuanto en virtud de la naturaleza de lo que es objeto de fe, esto se resiste a ser subsumido por todo saber. De modo que la fe racional que surge como exigencia de la razón pura teórica tiene el carácter de una mera hipótesis racional, en tanto que su fundamento no es solo subjetivo, sino también condicionado. Sin embargo, una fe racional basada en la exigencia del uso práctico de la razón, vale decir, fundada en un postulado, “no le va a la zaga según el grado a ningún saber, aun cuando se distingue completamente de él según la especie” (6). Con esto se afirma la radical superioridad de la fe racional por sobre la fe histórica, así sea fundada en una revelación, por cuanto el conocimiento de los antecedentes históricos que fundan una determinada fe pueden variar mediante la ampliación del conocimiento o en virtud de nuevos descubrimientos. De modo que esta fe, necesariamente empírica, se aproxima mucho a la opinión, por cuanto se precia de que sus fundamentos son objetivos, en la misma medida que son empíricos, pero tales fundamentos son siempre insuficientes para alcanzar una plena certeza. La fe racional, en cambio, es de suyo inmutable en la medida que se funda en una exigencia de la razón pura misma en su función práctica. “Una fe racional pura es, por lo tanto, la guía o brújula por la

(4) Kant, *Crítica de la razón práctica*, A 226.

(5) ¿Qué significa orientarse en el pensamiento? p. 18.

(6) *Ibid.* p. 18.

que el pensador especulativo puede orientarse en sus bordeamientos racionales en el campo de los objetos suprasensibles (...) tanto con propósito teórico como práctico, de un modo completamente adecuado al fin de su destino” (7).

Sin embargo, la razón, para ser efectivamente una guía segura, debe cumplir con una condición que Kant señala entre paréntesis, esta razón tiene que estar “sana (moralmente)” (8). Lo cual parece conducir a una petición de principio, por cuanto si la salud de la razón es condición para que esta se conduzca por el camino correcto en el orden práctico y se mantenga al interior de sus límites, en el orden especulativo, cabe preguntar por el criterio que permite discernir tal salud. Parece que la salud (moral) de la razón consiste, precisamente en percatarse de la exigencia propia de la razón pura, de las limitaciones que tiene esta exigencia en el orden especulativo y del carácter “inmutable” que tiene el postulado en el orden práctico. Por ello, Kant, aludiendo a Mendelssohn, dice “no es, pues, en virtud de un *conocimiento*, sino en virtud de una *exigencia sentida* de la razón...” (9) que se afirma esta fe. Y agrega inmediatamente en nota con el propósito de evitar equívocos: “La razón no siente, nota su carencia y produce merced al *impulso cognoscitivo* el sentimiento de la exigencia” (10), de modo que este sentimiento es producido por la razón misma en la medida que se mueve en los bordes de sus posibilidades. El criterio que permite discernir si la razón es sana o no, es, pues, ese sentimiento por el que la razón exige transitar hacia una fe, lo cual significa reconocer el carácter condicionado de un primer principio en el ámbito especulativo, y su carácter de postulado necesario en el ámbito práctico. Por cierto Kant sostiene que este sentimiento es producido por la razón misma, y es síntoma de su salud. Al llegar la razón a sus propios límites y *experimentar* sus exigencias, ella misma produce el sentimiento que *revela* la dimensión suprasensible. No obstante, no se debe entender que el asentimiento a este ámbito suprasensible proviene del sentimiento que ha conducido hasta él, este sentimiento es meramente mediador. Suponer, como Jacobi, que se trata de una suerte de fundamento único que se autosustenta en su propia convicción, significaría abrir un “ancho portón a todo delirio, a toda superstición, y aun al ateísmo” (11). Ninguna forma de revelación histórica permite acceder a la verdadera dimensión infinita de la existencia del ser supremo, por cuanto la presencia y manifestación de este ante una dimensión empírica, cualquiera que esta sea, siempre tendrá un carácter finito y, por lo tanto, es de suyo imposible que Dios se revele como tal a cualquier forma de sensibilidad. De modo que la única “revelación” posible, en la que se pone de manifiesto efectivamente el carácter divino de Dios, es la que ocurre al interior de la razón que se abisma ante la libertad y su fundamento (12). Como sostiene Juan Cruz

(7) *Ibid.* p. 20.

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.* p. 17

(10) *Ibid.* p. 17, la nota sigue: “Ocurre con esto lo mismo que con el sentimiento moral, que no causa ley moral alguna, pues esta nace totalmente de la razón; sino que es causado o producido por leyes morales, por tanto, por la razón, ya que la voluntad activa y, sin embargo, libre exige fundamentos determinados”.

(11) *Ibid.* p. 21.

(12) Por cierto esto no es exactamente lo que afirma Kant en *Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, pero este es un escrito precrítico (diciembre de 1762) y aquí solo se consideran escritos postcríticos.

(13), “la presencia concomitante del infinito de la propia existencia es explicada ‘por Jacobi apelando al hecho de que tal conciencia es conciencia de la libertad, en la cual reside la dignidad de tal existencia’”.

Sin embargo, lo que Jacobi sostiene es que este Dios, encontrado al interior de la razón misma y por su intermedio, no puede ser sino el Dios de Spinoza. Jacobi publica sus *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn* en 1785, cuatro años después de la primera edición de la *Crítica de la razón pura* y dos años antes que apareciera la segunda edición. Allí sostiene que la razón especulativa solo puede conducir a la ilusión de una divinidad que tiene una función meramente auxiliar, por cuanto le permite a la razón resolver su propio fundamento extrapolándose a sí misma a un principio absolutamente primero. En este sentido, la razón filosófica se vuelve al final contra sí misma porque, al confundir sus propias abstracciones con lo real, se vuelve incapaz de comprenderse a sí misma. La razón pretende un fundamento puramente racional, lo cual es de suyo circular y queda de ese modo vuelta a la nada. La filosofía puramente racional conduce, pues, al irracionalismo, es esencialmente nihilista (14); tal es la conclusión a la que llega Jacobi y que será el principio motivante de su incursión en la filosofía, o no filosofía como él la llamaba. Frente a esta razón clausurada sobre sí misma y enfrentada a una cosa en sí incognoscible, que idealiza un principio para poder funcionar tanto en el orden especulativo como en el práctico, vale decir, que se sirve de un Dios que la razón misma supone o postula, Jacobi propone como principio real de conocimiento la fe. En la fe la realidad se revela como algo irreductiblemente individual, en directa oposición a la función universalizadora de toda conceptualización (15). En todo caso la razón presupone la fe como su punto de partida necesario, porque, aunque sea ella la que pone su punto de partida, debe suponerlo allende ella misma.

Kant no fue inmune a esta crítica, tanto así que en los cambios efectuados a la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* en 1787, se puede reconocer el impacto de los ataques de Jacobi. Se podría decir que mientras este intenta destruir la razón para salvar la fe, Kant pretende haber solo “limitado” o “superado” (*aufheben*) la razón para abrir espacio a la fe (16). Incluso al oponerse a la *Schwärmerei* de aquellos que querían reemplazar la objetividad de la ciencia por la subjetividad del sentimiento, Kant paga tributo a Wolff, “el más grande de los filósofos dogmáticos y el primero que dio un ejemplo (...) de cómo el camino seguro de la ciencia ha de emprenderse mediante el ordenado establecimiento de principios, la clara determinación de los conceptos, la búsqueda del rigor en las demostraciones y la evitación de saltos atrevidos en las deducciones. Wolff estaba, por ello mismo, especialmente capacitado para situar la metafísica en ese estado de ciencia” (17). Wolff solo se

(13) Cruz Cruz, Juan, *Razones del Corazón. Jacobi entre el romanticismo y el clasicismo*, Ed. EUNSA, Pamplona, 1993, p. 173.

(14) Cf. Jacobi, *Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstand zu bringen* (1801), Werke, Vol. 3, pp. 111-112.

(15) Cf. Di Giovanni, George, *The first twenty years of critique: The Spinoza connection*, en Guyer, Paul (Ed.) *The Cambridge Companion to Kant*, Cambridge University Press, 1992, pp. 426 ss.

(16) Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, B XXX.

(17) *Ibid.*, p. XXXVI.

habría equivocado en no realizar una previa crítica del órgano que debía llevar a cabo esta tarea: la razón. De tal manera que oponerse tanto al método de Wolff como al proceder de la crítica de la razón pura significa atentar contra la ciencia y convertir “el trabajo en juego, la certeza en opinión y la filosofía en filodoxia” (18). El rigor, el método, el trabajo, la certeza, el saber, la verdad, etc. se encuentran todos del lado de una razón crítica, por el contrario, en el sentimiento, en la fe separada de la razón o en una supuesta intuición racional, solo se encuentra frivolidad, mera opinión, supercherías y sinsentido. Pero se trata de la razón crítica, pues, como expone Reinhold (19), la crítica kantiana seguiría el justo medio entre los extremos representados por el fideísmo de Jacobi y el racionalismo de Mendelssohn (20).

Ahora bien, en toda esta discusión hay que tener en claro el trasfondo que está en juego, por cuanto la reforma protestante de Lutero gira en torno a una nueva concepción de la obra de la fe en el sujeto humano. Según relata el hijo de Lutero, “mi amado padre contó que subió rezando por la escalera de Pilatos y de pronto le vino a la memoria la palabra de Pablo: el justo vivirá de la fe. Así, pues, dejó su plegaria y desde entonces consideró la epístola a los Romanos como su máximo fundamento” (21). Se trata de la justificación por la fe (22), tesis central de la Reforma de Lutero (23). En esa epístola, no solo se afirma “la justicia de Dios se revela por la fe y para la fe (...), el justo por la fe vivirá” (24), sino también: “Pues habiendo conocido a Dios, no le glorificaron como a Dios, sino que se envanecieron en sus razonamientos, y su necio corazón fue entenebrecido” (25). De modo que la tradición luterana, como es por lo demás bien sabido, desconfía de la razón y, por lo tanto, en principio, se vuelve contra la escolástica y se afirma directamente sobre la fe en la revelación del evangelio (26). Para Lutero, como sostiene en su *Disputa sobre el hombre* (27) la filosofía no puede entender en absoluto la verdadera esencia del hombre, vale decir, su calidad de creatura de Dios. De modo que la disputa entre Mendelssohn y Jacobi, pese a los años transcurridos desde Lutero, tenía una larga historia que implícitamente estaba presente en la discusión. Así, pues, el intento de Kant de encontrar un camino intermedio entre ambos significaba una forma implícita de reconciliación entre la fe y la razón; mientras que, desde la perspectiva de Kant, las posturas de Mendelssohn y Jacobi permanecían arraigadas en un pasado que debía ser superado para que penetrara la Ilustración en Alemania. Para ello es

(18) *Ibid.* p. XXXVII.

(19) Cfr. Reinhold, *Briefe über die kantische Philosophie*, la carta II. aparecida en *Der Teutsche Merkur*, 1786, agosto p. 137.

(20) Cfr. Kant, *Crítica de la razón pura*, B 13 ss.

(21) Citado por Heiko A. Oberman, *Lutero*, Ed. Alianza, Madrid, 1992, p. 180.

(22) Cfr. Martin Luthers Werke, Kritische Gesamtausgabe, Abteilung Werke, T. 56, Weimar, 1883 ss., 255, 19; 256, 1-4.

(23) Cfr. www.ctsfw.edu/etext/luther/quotes/failh.asc

(24) Rom. 1, 17

(25) Rom. 1, 21.

(26) “Incansablemente, día y noche, medité hasta caer en la cuenta del sentido de las palabras: La justicia se revela en el Evangelio”. www.ctsfw.edu/etext/luther/quotes/failh.asc.

(27) Cfr. G. Ebeling, *Lutherstudien*, vol. 2: *Disputatio de Homine*, 2ª parte, Tubinga, 1977, 1982.

necesario no conceder demasiado a la razón especulativa, como hizo Mendelssohn, ni demasiado poco a la razón en general, como hizo Jacobi (28).

Como lo indica el título de la obra, Jacobi remite su concepto de creencia a un empirista, Hume, pero en lugar de concluir que el verdadero contenido presente al entendimiento son solo impresiones sensibles, afirma la existencia de un sentido vuelto hacia lo incondicionado y cuyo acto cognitivo es la fe. No obstante, si bien Hume efectivamente considera que la creencia es un sentimiento, este no pretende en ningún momento que entregue un conocimiento objetivo, como afirma Jacobi (29). Si todo asentimiento que no nace de motivos estrictamente racionales es creencia, como afirma Jacobi, entonces el conocimiento racional tiene necesariamente como su fundamento una creencia, pues al remontarse a los primeros principios de todo conocimiento, de cualquier naturaleza que ellos sean, se habrá de llegar a un principio infundamentado y al que se asiente en virtud de un motivo que ya no puede ser racional, es decir, discursivo; pues bien, este asentimiento solo se realiza a partir del sentimiento irredargüible de su verdad, y tal sentimiento da así origen a la fe. Sin este asentimiento originario todo el discurso racional carece de sentido, porque la única otra posibilidad es una razón que encuentra en sí misma su fundamento, pero eso solo lo puede hacer al precio de negar la causalidad final y afirmar la sola existencia de causas eficientes, con lo cual el entendimiento queda reducido a un mero espectador pasivo (30) que contempla el curso necesario de la serie condicionada, pero así queda, literalmente, atrapado en la serie causal cuya necesidad es insuperable. De modo que la razón discursiva debe salir de sí misma, porque en sí no solo encuentra lo que ella misma pone, sino que eso que pone es de tal modo necesario que ni siquiera puede demandar su autoría.

Como se puede ver, para Jacobi el mundo circunscrito por la razón clausurada en sí misma es el mundo del “se” impersonal, no hay allí providencia ni un sentido allende su mera posición. Este “se” impersonal es precisamente el lugar propio del sujeto trascendental, cuya universalidad afincada en la razón pura se hace al precio de suprimir toda individualidad, y esto tanto en el orden especulativo como en el práctico. Ahora bien, el intento de salir de esta clausura de la necesidad por la vía de la acción práctica es, por lo demás, inconducente, porque eso solo sería posible si la voluntad fuera capaz de ordenar desde sí misma la configuración de lo que se ofrece a su deseo. Sin embargo, como sostiene consecuentemente Spinoza, al hilo de una razón que alcanza desde sí misma a la divinidad (31), ese logro no puede sino determinar absolutamente su actuar (32), tanto así que en tal sujeto la voluntad y el entendimiento son uno y lo mismo (33).

Desde la perspectiva de Jacobi, pues, si bien Kant publica recién en 1788 la *Crítica de la razón práctica* (antes, en 1785 había publicado la *Metafísica de las*

(28) Cfr. Kant. *¿Qué significa orientarse en el pensamiento?*, Ed. Cit., pp. 8-9.

(29) Cfr. Jacobi, *David Hume...*, Werke, II, pp. 164-165.

(30) Cfr. Jacobi, *Briefe...*, Werke, IV, 1, p. 59.

(31) Cfr. Spinoza, *Ética...*, proposición XLVII.

(32) *Ibid.* Proposición XLVIII.

(33) *Ibid.* Corolario a proposición XLIX.

costumbres), esta obra con su estructura de “demostraciones”, “escolios”, “teoremas” y “corolarios”, se asemeja mucho a la *Ética* de Spinoza, pues hay que tener presente que esta estructura no es inocente. Como sostiene Kant en el Prólogo, esta crítica “debe limitarse a mostrar (*zeigen*) que hay algo así como una razón pura práctica” (34), sin embargo, la estructura de la obra es la de un discurso demostrativo. Si hay una razón pura práctica, eso significa que su misma forma *a priori* determina el orden de la acción, pero en este punto aparece una suerte de antinomia, por cuanto la realidad de la libertad “queda demostrada mediante una ley apodíctica de la razón práctica” (35). El carácter formal puro del imperativo categórico significa que no pertenece al orden de los fenómenos, de modo que la voluntad que es ordenada por tal imperativo queda sustraída, por lo tanto, a la ley de la causalidad, y la libertad de una voluntad no puede consistir, desde la perspectiva de Kant, sino en no ser determinada por las leyes causales. Sin embargo, para ello ha tenido que distinguir entre fenómeno y noumeno, porque, de lo contrario, no se entendería en absoluto cómo podría algo quedar liberado de la determinación de la ley causal. “En cuanto fenómeno, todo acto que produzca un acontecimiento es, a su vez, un acontecimiento o suceso que presupone otro estado en que se halla su causa” (36). Pero la antinomia de la razón pura especulativa respecto de la libertad se resuelve “porque uno y el mismo agente tiene *en cuanto fenómeno* (...) una causalidad en el mundo sensible que siempre resulta conforme al mecanismo de la naturaleza, pero con respecto a ese mismo acontecimiento, mientras se considere al mismo tiempo a la persona que actúa en cuanto *noumeno* (...) puede estar él mismo libre de toda ley natural” (37).

Pero ese es precisamente el vértice por el que Kant será tildado de inconsecuente, tanto por Fichte (38), como por Jacobi. Este último sostiene: “No puedo entrar en el sistema, *sin* admitir este presupuesto ‘de la cosa en sí’ y no puedo permanecer en él *admitiéndolo*” (39). De modo que la afirmación de la cosa en sí significa que Kant también da un salto, solo que él pretende que este no es mortal, por cuanto la cosa en sí, en el orden especulativo, se hace presente solo al pensar y no se aparece nunca como fenómeno. Pero la condición nouminosa del sujeto libre significa, como veíamos, una forma de despersonalización, en la medida que su individualidad concreta está dada por sus determinaciones y características empíricas que, por lo tanto, no se sustraen a la causalidad. De tal modo que en virtud de la forma como se hace presente ante sí mismo el sujeto libre en el ejercicio de su libertad, este resulta en realidad tan desconocido como la cosa en sí. Para Jacobi, en cambio, “el pensamiento, considerado en su esencia, no es sino el *sentimiento* del ser” (40), el cual es comprendido como lo individual en la idea y por ello en la creencia se hace presente el ser a la vez, bajo una forma sensible y suprasensible.

(34) *Crítica de la razón práctica*, A 3.

(35) *Ibid.* A 4.

(36) Kant, *Crítica de la razón pura*, A 543/B 571.

(37) Kant, *Crítica de la razón práctica*, A 206.

(38) Cfr. Fichte, *Introducción a la Doctrina de la ciencia*, Tecnos, Madrid.

(39) Jacobi, *David Hume...*, en *Werke* II, pág. 304, Apéndice sobre el idealismo trascendental.

(40) *Werke*, IV, 1, p. 134.

Es necesario a este respecto recordar la distinción que Kant hace entre una “conciencia del yo en la percepción interna” que “es meramente empírica, siempre mudable”, a la que llama “apercepción empírica” y la “apercepción trascendental” que define como unidad de la conciencia anterior “a toda experiencia y que es condición de posibilidad de esa misma experiencia, y que debe otorgar validez a semejante presuposición trascendental” (41). Esa unidad originaria de la conciencia es, a la vez, la conciencia de una igualmente necesaria unidad de síntesis de todos los fenómenos. Ciertamente la unidad se realiza en el sujeto y en virtud de que este es, precisamente, uno. Sin embargo, no queda claro si este “ser para sí” es como tal reflexivo o simplemente tético, por cuanto en palabras del mismo Kant, “la autoconciencia en la representación *yo* no es una intuición, sino la simple representación *intelectual* de la espontaneidad (*Selbsttätigakeit*) de un sujeto pensante” (42). De modo que para Kant la condición de posibilidad del conocer es una forma de habérselas el sujeto consigo mismo que es algo así como una “experiencia trascendental” y que Jacobi llamaría “sentimiento de la unidad originaria del yo”. Pero ¿qué es esta “simple representación intelectual de la espontaneidad”? Por de pronto, no puede pertenecer ni al orden sensible, donde tiene lugar solo lo empírico, pero tampoco al orden suprasensible, porque entonces se trataría de una intuición intelectual como la propia del fundamento fichteano. Como se puede ver, esta “representación” esconde la misma inconsecuencia que la cosa en sí. Pero además, como no hay ni experiencia ni intuición intelectual de este “yo genuino tal como existe en sí” es “desconocido para nosotros” (43), tan desconocido como la cosa en sí.

En ese caso parece más coherente no solo con las exigencias teóricas, sino también con el proceder natural del conocimiento, reconocer que el punto de partida es una suerte de experiencia primera y originaria de lo real que se hace presente inmediatamente y con tal fuerza que no cabe sino el asentimiento, y en esa misma presencia, y en virtud de ella, se muestra la unidad del yo. A este respecto hay que preguntar por la índole de la certeza del “yo pienso”; si se trata de una certeza meramente subjetiva, Jacobi podría argüir que la afirmación del mundo objetivo dado ofrece, además de certeza subjetiva, una certidumbre práctica en la acción y la vida; si se trata de una certeza “racional”, es decir, que tiene un sustento lógico, entonces cabe preguntar por las premisas sobre las cuales se sostiene. Por ello Descartes insiste en que el “*ergo*” no tiene carácter demostrativo; solo puede tratarse, pues, de una certeza “existencial”, es decir, la misma existencia se hace a sí transparente y eso es lo que Kant quiere significar con “representación de la espontaneidad”, solo que no es en absoluto una representación. Sin embargo, la misma espontaneidad del sujeto solo es posible como correlato de algo que desencadena esa espontaneidad, de modo que la representación de sí surge a partir de un acto que remite al sujeto más allá de sí mismo. Como sostiene Jacobi, “sin un tú, no es ni presente ni posible ningún yo” (44), el carácter correlativo del yo, pues, no solo se refiere al orden cognoscitivo, sino al mismo ámbito existencial.

(41) Kant, *Crítica de la razón pura*, A 107-108.

(42) *Ibid.*, B 278.

(43) *Ibid.*, A 492/B 520.

(44) Jacobi, *Über die göttlichen Dingen*, Werke, II, p. 292. Cfr. *David Hume...*, p. 40.

Jacobi hace notar (45) que Kant introduce en la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, una refutación del idealismo donde sostiene que “la mera conciencia, aunque empíricamente determinada, de mi propia existencia demuestra la existencia de los objetos en el espacio fuera de mí” (46), si bien esto no significa que toda representación intuitiva de tales objetos implique automáticamente la existencia de los mismos. Sin embargo, la razón (en sentido amplio) no puede salir de su espontaneidad, esta no es sino una suerte de tensión vertida al dato empírico de la sensibilidad, pero que se queda siempre en sí misma. Pues bien, la fe, o el sentimiento tal como Jacobi lo entiende, no es sino esa misma espontaneidad, y por eso Jacobi la llama posteriormente “razón”, solo que esta razón no está vuelta sobre sí misma. El ser humano solo conoce verdaderamente aquello sobre lo que actúa, simultáneamente conoce lo que él es y lo que hace ser, en virtud de una potencia de organización (*gewaltige Einrichtung* (47), principio de toda “filosofía viviente”, porque esta une el actuar con el pensar, la dimensión práctica con la teórica, subordinando esta última a la primera en una “manera de vivir” (48). Ahora bien, el fundamento que determina esta apelación al sentimiento, es una suerte de desazón radical respecto de la clausura inevitable del sujeto sobre sí mismo a la que, según Jacobi, conduce irremediablemente una razón que se autosostiene bajo el supuesto del primado absoluto del sujeto. Pero Jacobi no puede esgrimir *argumentos* para contradecir esta filosofía que, según él mismo, conduce al nihilismo, porque toda argumentación debe partir necesariamente del supuesto de la autosuficiencia de la razón misma. De modo que a Jacobi, en la medida que pretende superar la autorreferencia de la razón, no le queda más que dar un salto por el que pone la verdad más allá del discurso. Si se establece y sostiene que la razón tiene límites, esto no puede significar otra cosa sino que el punto de partida de todo discurso filosófico tiene que estar allende la razón, y ser, por lo tanto, metarracional (no solo metaespeculativo). El problema estriba, entonces, en establecer un vínculo entre ese principio metarracional y la razón que de allí procede; estrictamente hablando, este principio es de suyo inalcanzable para la razón y alcanzarlo exige, por lo tanto, un salto en el vacío cuyo término no es sino la realidad. Este vínculo es, propiamente hablando, una covinculación: por parte de la realidad, su revelación; por parte del sujeto, una “facultad de revelación” (*Offenbarungskraft*) que opera por espontaneidad, pero que muestra lo revelado bajo la forma del sentimiento. “No tiene nada en lo que se pueda apoyar su juicio como no sea la cosa misma, nada diferente al *factum* de que las cosas están realmente frente a él. ¿Puede este expresarse acaso con una palabra más adecuada que con la palabra revelación?” (49). De tal modo que este “salto mortal”, desde esta perspectiva, debería llamarse “salto vital”, porque al abandonar a la razón para ir más allá del límite que sus propios principios establecen, el sujeto no hace sino reconocer que en el ámbito *trascendente* es donde se juega la acción y la vida.

(45) Cfr. *David Hume*..., p. 40.

(46) Kant, *Crítica de la razón pura*, B 275.

(47) Jacobi, *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelsohn*, Werke, IV, 1, p. 232.

(48) *Ibid.*, pp. 237-238.

(49) *Ibid.*, p. 165.

Asimismo, Jacobi no puede entender aquello que para Kant es muy claro, vale decir, cómo es posible que aquello que estaba prohibido a una razón teórica le esté permitido a la práctica, y no lo entiende porque no ve diferencia, en lo que respecta al estatuto ontológico, entre el ideal de la razón especulativa y el *summum bonum* de la razón práctica. Este ideal, o *ens realissimum*, no es sino la hipóstasis lógica de una razón cuyo acto fundamental es la determinación del objeto en la constitución del concepto, de modo que este ideal permite “derivar de una incondicionada totalidad de la completa determinación una totalidad condicionada, es decir, la de lo limitado” (50). Este ideal es, pues, una suerte de *prototypon* (*Urbild*) de todas las cosas, por cuanto todas las demás se constituyen como negación de este, porque la razón conoce determinando, y toda determinación es negación. Sin embargo, la relación entre este *ens realissimum* y los objetos en virtud de él cognoscibles, no es sino la relación que se da entre una idea y unos conceptos.

El postulado de la razón pura práctica que afirma la existencia de Dios, por otra parte, surge de la necesidad de una adecuación entre moralidad y felicidad, por cuanto la felicidad consiste en la coincidencia entre el fin propio y su logro, de modo que cuando la voluntad realiza plenamente lo que se ordena a sí misma la razón pura, en la medida que logra esa coincidencia debería alcanzar también la felicidad. La ley moral de la razón pura ordena la voluntad, por lo tanto, hacia el sumo bien, si este no existiera, la voluntad quedaría ordenada a un imposible y, por lo tanto, la ley moral no tendría carácter imperativo porque nadie puede estar obligado a lo imposible, es decir, en ese caso la voluntad solo podría proponerse fines sensibles y la voluntad solo sería, por lo tanto, determinable por imperativos hipotéticos, con lo cual se destruye toda moralidad. Así, pues, “la ley moral, como condición racional formal del uso de nuestra libertad, nos obliga por sí sola, sin depender de un fin cualquiera como condición material; pero nos determina también, y ciertamente *a priori*, un fin final, al que ella nos hace obligatorio tender: y este es el bien supremo posible *en el mundo* mediante libertad” (51). De modo que ese fin no es el principio determinante del actuar moral y, sin embargo, necesariamente está en el horizonte de toda volición, sin embargo, para que este bien se consume y complete se requiere también felicidad, como fin natural al que el ser humano aspira (52). Con lo cual este bien supremo aún y completa virtud y felicidad, el orden inteligible y el sensible; pues, como sostiene Adela Cortina, “si el objeto de la voluntad nouménica no tuviera efectividad en el campo fenoménico, participando el virtuoso realmente de la felicidad, el fin supremo sería un objeto carente de sentido” (53). De modo que la conexión entre moralidad y felicidad debe ser postulada como necesaria y, por lo tanto, debe postularse también un ser que se conforme absolutamente a la ley moral, como sumo bien originario (54).

(50) Kant, *Crítica de la razón pura*, A578/B606

(51) Kant, *Crítica de la facultad de juzgar*, Monte Avila Editores, Caracas, p. 375; A 418-419D/B 423.

(52) Cfr. Kant, *Crítica de la razón práctica*, ed. cit., p. 221; A 198; Ak. 110.

(53) Cortina, Adela, *Dios en la filosofía trascendental de Kant*, Bibliotheca Salmanticensis, Salamanca 1981, p. 267.

(54) Cfr. *Crítica de la razón práctica*, A 223 ss.

Jacobi está plenamente de acuerdo (55) con la primera parte, vale decir, que la razón especulativa es incapaz de suyo de alcanzar algo más que un mero concepto, pero no un Dios vivo y real. Sin embargo, convertir a Dios en mero garante de la final armonía entre virtud y felicidad, como exigencia de la razón, significa invertir los términos. Por el contrario, la virtud comienza con la experiencia íntima de Dios. “Contemplando a Dios, el ser humano crea en sí un corazón puro y un espíritu cierto, y fuera de sí lo bueno y lo bello; *la libertad creadora*, por lo tanto, no es ningún concepto ficticio, su concepto es el de una facultad providencial y milagrosa, tanto así que el ser humano la vuelve interior en su personalidad racional en virtud de sí mismo; tanto así que tiene que ser exuberante en Dios, si la naturaleza proviene de Él y no Él de la naturaleza; imagen nocturna de la fantasía que disipa el día de la ciencia” (56). Así como la naturaleza proviene de Él y no Él de la naturaleza, asimismo, tanto la virtud como la felicidad provienen de Él y no es, por consiguiente, un corolario, así sea necesario, de la moralidad humana. Si la razón pura requiere del concepto de un ser absoluto como término posible de su búsqueda especulativa y como término postulado de su acción práctica, aunque lo requiera necesariamente, esa necesidad es incapaz de dar cuenta del verdadero Dios providente. Incluso un Dios “meramente” omnipotente, creador de todo, no satisface el verdadero sentido del descubrimiento de la moralidad y la libertad. Por cuanto, “omnipotencia sin providencia es destino ciego, y libertad y providencia son entre sí inseparables, pues, qué sería libertad sin saber y querer, y qué un querer al cual precediera la acción o que solo acompañara la acción” (57). La libertad consiste en la perfecta integración de saber y querer, pero esta integración solo es posible si el saber versa sobre lo real; una libertad fundada en un saber que versa meramente sobre los fenómenos se movería en la oscuridad, por ello no solo es necesario que el único punto de partida posible para un saber verdadero y para la libertad verdadera sea un salto que alcanza de un solo golpe lo real mismo, sino que de hecho es así.

Sin embargo, para Kant no se trata de la perfecta integración entre saber y creer, sino entre voluntad y fe; es allí donde se encuentra la raíz de la libertad y de la virtud. Para mostrar esto acude al ejemplo de Job (58). Este, abatido por la desgracia, enfrenta a los amigos que presuntamente vienen a consolarlo; estos “se declaran partidarios del sistema que explica todo mal físico que acontece en el mundo a la luz de la justicia divina” (59), vale decir, como castigos por delitos cometidos. Sin embargo, Job se declara a favor del sistema que explica todo a partir de la sola voluntad divina: “Él es único, lo hace como quiere” (60). Kant sostiene que los amigos de Job “hablan como si se sintiesen espiados por el poderoso acerca de cuya causa entienden, y como si, al decidir sobre ella, les preocupara más ganarse

(55) Cfr. *David Hume*..., p. 21.

(56) *Ibid.*, p. 45.

(57) *Ibid.*

(58) Cfr. Kant, *Sobre el fracaso de todo ensayo filosófico en la teodicea*, Ed. Facultad de Filosofía de la Universidad Complutense, *excerpta philosophica*, Madrid, 1992, pp. 21 ss.

(59) *Ibid.*, p. 22.

(60) *Job*. XXIII, 13.

su favor que servir a la verdad” (61). Lo interesante del caso es que efectivamente los amigos de Job intentan una defensa de la divinidad a toda costa, es decir, los males de este mundo no pueden contradecir la absoluta justicia divina y, por lo tanto, Job es culpable. Sin embargo, según Kant los elementos que están en juego aquí son la sinceridad y la hipocresía, y Dios falla a favor de la sinceridad de Job, pese a que este reconoce haber hablado de modo imprudente.

Dios, pues, distingue a Job mostrándole cómo la creación está ordenada providencialmente, si bien ello es impenetrable al ser humano. Por lo tanto, el juicio de Dios valora en Job la honestidad, la sinceridad con la que expresa sus dudas, la concordancia de sus convicciones subjetivas con lo que efectivamente declara y con su actuar. Así, Job exclama: “Hasta que venga mi fin no quiero ceder a mi devoción” (62). Y Kant extrae de esto la siguiente conclusión: “Pues con esta actitud interior probó que no apoyaba su moralidad sobre su fe, sino la fe sobre la moralidad; y cuando esto es así, la fe, por débil que sea, es de una clase más pura y más auténtica. En una palabra, es la clase de fe que instituye una religión, no de la solicitud de favores, sino de la vida buena” (63). Conclusión que se funda en que Job no cedió a la tentación de negar su propia convicción para justificar a Dios, sino que fue sincero y leal a sí mismo, y lo que Dios reconoce, aprecia y premia es esa sinceridad, que está a la base y funda la verdadera virtud moral. Esta sinceridad no es sino la “conciencia moral rigurosa formal” (64). Pero esta conciencia moral se mantiene firme solo en virtud de una voluntad que no cesa ante la adversidad, de modo que la perfecta integración de fe y voluntad solo se da en una razón sana (moralmente), con lo cual se llega nuevamente al principio. De manera que se puede entender por qué Jacobi, en este punto, prefiere dar un salto en el vacío antes que quedar girando eternamente en torno de meras representaciones, entre un sujeto que es para sí desconocido y una cosa en sí igualmente desconocida, con un Dios postulado pero no providente.

RESUMEN

El presente trabajo expone dialécticamente las concepciones de Jacobi y Kant respecto de la relación entre fe y razón. Con este propósito se analiza especialmente el trabajo de Kant, ¿Qué significa orientarse en el pensamiento?, escrito para mediar en el conflicto entre Mendelssohn y Jacobi a propósito del presunto panteísmo de Lessing, así como otros escritos postcríticos atinentes al tema. Respecto de Jacobi, este trabajo se centra particularmente en la introducción a David Hume y la creencia, o Idealismo y realismo, un diálogo, que el mismo autor considera una introducción al conjunto de escritos filosóficos del autor (65).

Palabras clave: Jacobi, Kant, fe, razón, idealismo, nihilismo.

(61) Kant, *Sobre el fracaso...*, p. 22.

(62) *Job*, XXVII, 5, 6.

(63) Kant, *Sobre el fracaso...*, p. 24.

(64) *Ibid.*, p. 26.

(65) Jacobi, *David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus*, en *Werke*, II, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1968, p. 3.

ABSTRACT

The present work dialectically sets forth Jacobi's and Kant's conception of the relation between faith and reason. With this intention Kant's work is specially analyzed –Was heißt: Sich im Denken orientieren? (1786)–, and written in order to mediate the conflict between Mendelssohn and Jacobi apropos of Lessing's allegedly pantheism, as well as other postcritic writings relevant to the issue. In regard to Jacobi, this work is mainly focused in the introduction to "David Hume über den Glauben, oder Idealismus und Realismus", a dialogue, that the author himself considers an introduction to the philosophic writings of the author in its entirety.

Key words: Jacobi, Kant, faith, reason, idealism, nihilism.