
“Creer” y “saber”: un debate entre Kant, Jacobi y Hegel¹

Marcela Vélez León

Abstract: The aim of this article is to analyse the "debate" between the positions of Kant, Jacobi and Hegel in relation to the notions of "belief" and "knowledge". In this way, through detailed study of the critical exposition of the "attitude" (*Stellung*) of thought before the so-called "immediate knowledge" -within *The three attitudes of thought with respect to objectivity*- that Hegel offers us in the "Preliminary Concept" in the "Science of Logic" of his *Encyclopedia (Enz.-Vorbegriff zur Logik, §§ 19-78)* we will be able to, not only analyse the distance that separates him from Kant with regard to the possible modes of relationship between the subjective "to take as true" (*Fürwahrhalten*) a judgment and the conviction regarding it (*Meinen, Glauben, Wissen*), but also to appreciate Hegel's critique of Jacobi's *confession of faith* (confession made *from* Kant - antinomies - and *against* Kant - Spinoza -, with a view to surpassing, in short, the Kantian "rational faith"), thus clearing up, in the last instance, the importance that the role of mediation has as an essential element in Hegelian philosophy.

Keywords: Jacobi, Kant, Hegel, belief, knowledge, mediation, dialectics.

Cuando Kant afirma en el *Prólogo* de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura* que él tuvo que "suprimir [o asumir: *aufheben* M. V.] el *saber* para dejar sitio a la *fe*" (KrV B XXX),² se está refiriendo, desde luego, a una fe racional que, sin embargo, sólo aparecerá como tal cuando se hayan examinado las exigencias especulativas de la razón y ésta encuentre, al fin, su límite y el origen de la exigencia que ella misma impone a los hombres; pues que su *incapacidad* especulativa es indicio de que ella, la razón, estaría llamada a un *destino* más alto, pero que ella, por lo pronto, parece limitarse a *creer*, no desde luego a *saber*: su *esencia* consiste en que la limitación de su *ser* (la limitación propia de su apariencia mostrenca, como de instrumento o medio) la empuja a *deber ser en otro respecto*.

Esta contraposición entre incapacidad inicial y promoción destinal se muestra, llamativamente, en esa especie de *logica major* que constituye la "Doctrina del método", dentro de la cual establece Kant el *Canon* o "conjunto de reglas a priori para determinar la validez de los juicios",³ según el *uso* que se haga de la razón. Por lo que hace a la validez subjetiva del juicio, es decir, al *asentimiento* que le podamos otorgar a él, Kant examina la habitual distinción entre *opinión*, *creencia* y *saber*, distinción que le

permitirá, en el uso *práctico*, llevar a cabo la ampliación trascendental de nuestro conocimiento. De la combinación y preponderancia de la *convicción* (o suficiencia del fundamento de nuestro "tener por verdad") y la *persuasión* (o mera disposición subjetiva a considerar el juicio sobre algo como verdadero), surgen las conocidas definiciones del *saber*: asentimiento subjetivo y objetivamente suficiente; de la *creencia*: subjetivamente suficiente pero objetivamente insuficiente; y, en fin, de la *opinión*, insuficiente desde ambos respectos.

Ahora bien, habida cuenta de que los juicios de la *razón pura* (no del entendimiento) no pueden tener un fundamento objetivo en el uso especulativo ni, *a fortiori*, en el uso empírico, ni menos aún limitarse a la simple *opinión* (pues que aspiran a obtener un asentimiento universal), se sigue que los mismos no podrán corresponder sino a la *creencia*. Pero entonces, ¿es que acaso nuestros juicios sobre la existencia de Dios o la inmortalidad del alma no serán en el mejor de los casos sino elementos *persuasivos*, pero no desde luego *convincientes*? Por fortuna para los filósofos (al menos para aquellos que sean a la vez "creyentes"), Kant procede en este caso a una sutil modificación, a *saber*: puesto que el *uso práctico* de la *razón* permite una *ampliación* de nuestro conocimiento (y no de la fe como mero sentimiento, contra Jacobi), basta combinar habilidosamente: 1) la disposición subjetiva de la creencia, con 2) la ampliación cognoscitiva de la razón pura en el uso práctico, para obtener una *fe racional pura*, que Kant propone como: "mojón o brújula con los que se orienta el pensador especulativo en sus divagaciones racionales por el campo de los objetos suprasensibles [...] tanto con propósito teórico como práctico, de un modo completamente adecuado al conjunto de los fines de su destino".⁴

Como es sabido, Kant había propuesto esa "fe racional" suya para defender a la filosofía de los embates de Jacobi y su *Nicht-Philosophie*.⁵ Pues bien, a la vista de las "concesiones" de Jacobi tanto en su *Über das Unternehmen des Kritizismus die Vernunft zu Verstande zu bringen* (1802) como en las modificaciones de la *Ausgabe letzter Hand*, Hegel examinará críticamente las dos posiciones enfrentadas, ofreciendo al efecto en el *Vorbegriff* de la *Lógica enciclopédica* (1827) una suerte de conciliación por superación (o sea, de *Aufhebung*) entre Kant y Jacobi (al fondo, Descartes), elevando y modificando a su vez de forma autocrítica sus propias consideraciones anteriores sobre la *fe* y la *razón* como sedes del despliegue de la verdad. A este respecto, Hegel propone la noción de *saber inmediato* como culminación de las *actitudes del pensamiento ante la objetividad* (por cierto, una denominación

distinta para el mismo problema que Kant), haciendo de Jacobi el representante de dicha posición. No sin razón. No sin forzar tampoco, empero, la posición del propio Señor de Pempelfort, el cual, si bien había tenido que controlar los latidos de su corazón al leer el *Beweisgrund* del Kant precrítico, con igual vigor habría de combatir el *fatalismo* implícito, según él, en la primera *Crítica*.⁶

En efecto, en las *Cartas sobre Spinoza*⁷ encontramos ya una crítica velada de Jacobi a Kant, a saber, que: “el hombre no puede llegar a ser sabio, virtuoso o piadoso razonando; tiene que ser movido y moverse a ello [...] Este poderoso descubrimiento no ha posibilitado todavía ninguna filosofía hasta el momento, pero ya sería hora de empezar a prepararla de manera voluntaria”.⁸ Al cuestionar, de este modo, la cerrazón de la razón kantiana - siempre y sólo a vueltas consigo misma, al igual que la spinoziana lo estaría en la cadena de causas-, Jacobi pone igualmente en entredicho la tajante distinción en Kant de sensibilidad y entendimiento, poniendo de relieve al efecto esa suerte de cruce por elevación de ambas facultades que sería el sentimiento, y que para Jacobi, por lo que respecta a aquello que Hegel llamaría “objetos infinitos”, proporcionaría un conocimiento objetivo y sin embargo *intuitivo*, aunque desde luego más alto que el conocimiento sensible. Abriendo de este modo la puerta del fideísmo posterior, Jacobi eleva por así decir la sensibilidad (una sensibilidad *guiada*, desde luego) al ámbito de la “razón” (él mismo llamará así al sentimiento de lo divino): una manera no idealista de considerar a la razón (en la línea de *Vernunft-vernehmen*, en Hamann) como fundamento último de todo conocimiento.⁹ Aunque no será hasta 1815 cuando Jacobi, en la *Introducción* a sus obras completas, delinee con precisión sus convicciones, ya desde las *Cartas* vemos cómo éstas comienzan a perfilarse, para consolidarse sobre todo en *David Hume oder der Glaube* (1787), ese importante escrito dedicado a hacer ver la exigencia de una *creencia* brotada de la experiencia inmediata de una realidad espiritual-inteligible, sin necesidad de mediación conceptual: una experiencia *sentida* paradójicamente como *racional*, y que le sirve para llevar a cabo una implacable confrontación entre “realismo e idealismo”.

Y es que si Jacobi puede, en efecto, defender un “realismo” a ultranza es porque él *siente íntimamente* que, en su relación con lo real, la “creencia natural” y la “creencia religiosa” es la misma, aunque la raíz esté en la última creencia. En consecuencia, dado que todo el sistema jacobiano se sustenta en la revelación religiosa, o sea, en el sentimiento inmediato de la existencia de Dios, éste se convierte, en suma, en la base última de lo real-natural. Por eso afirma Jacobi que: “con la percepción más simple y primaria tienen que existir en el alma el Yo y el Tú, la conciencia interna y el objeto externo, ambos en el mismo ahora, en el mismo momento inseparable, sin antes ni después, sin operación alguna del entendimiento, sin iniciar en ese momento ni de lejos la producción de los conceptos de causa y efecto”.¹⁰ Yendo más allá de la cadena mundana de series causales, Jacobi está preparado ya, según esto, para dar su famoso *salto mortale*, que le permitirá identificar audazmente el sentimiento de la creencia, en su sentido más alto, con la mismísima *razón*.¹¹ Ahora bien, lo significativo de la revisión y, digamos, *transfiguración* de esta doctrina por parte de Hegel estriba

en que éste no deja de ver un atisbo de razón en esa “razón” de Jacobi, al definirla como *saber inmediato*, dando así la vuelta, si queremos, a la *fe racional* kantiana. Ahora tendríamos, al contrario, una suerte de *razón creencial*.

Pero por otra parte, el que pueda haber algo que, sin dejar de ser *saber*, sea *inmediato*, es decir que se halle a *radice* más acá de toda mediación, es, como cabría esperar, el centro de la crítica que Hegel hará a esta extraña *Glaubensphilosophie* (que, dicho sea de paso, poco tiene que ver con las exhortaciones de Agustín y Anselmo a entender después de creer, como el propio Hegel se encarga de señalar).

Si bien es cierto que Hegel ya había expuesto su postura acerca de la filosofía de Jacobi en su *Glauben und Wissen* de 1802,¹² lo allí expuesto es, claro está, anterior a la plena conformación del sistema, tal como lentamente se habrá ido preparando en los años de Nuremberg. Es cierto que ya en la *Enciclopedia* de 1817 encontramos un *Vorbegriff* a la *Lógica* en el que se expone de manera embrionaria aquello que en la segunda edición de la obra constituirá un extenso “tratado” sobre las posiciones del pensamiento ante la objetividad. Ahora bien, es francamente notable el hecho de que en ese primer “Concepto previo” no se haga la menor mención de Jacobi (cuya obra estaba Hegel coetáneamente recensionando y, a la vez, incluso justificando parcialmente), sino que termine con el examen crítico del kantismo.

En cambio, ya el *Prólogo* de 1827 es toda una declaración de intenciones por parte de Hegel respecto a las relaciones entre religión y filosofía, cuya oposición es tildada por él de “desdichado prejuicio”¹³ al separar, como si de mundos tajantemente distintos se tratase, a la filosofía de la religión y el conocimiento sensible (una crítica ya presente *in nuce* en el denominado *Más antiguo Programa Sistemático del Idealismo alemán*). Por un lado, el hecho de que sea la razón el lugar y factor en el cual y por el cual la verdad pueda manifestarse y desplegarse no debería ser motivo para arremeter contra la religión, habida cuenta de que, como reconoce Hegel, ésta “es el modo y manera de la conciencia en que la verdad es para todos los seres humanos, sea cual sea su formación”.¹⁴ Entre filosofía y religión, por ende, no debe haber oposición alguna, sino más bien *comprensión* y *aspiración* (según los respectos), o dicho de otro modo: sólo salvando a la *una* se podrá salvar a la *otra*. Bien está, pero: ¿qué tipo de relación hay entre ambas? ¿En qué medida es lícito hablar de “creencia racional”? ¿Cuál debe ser, pues, el estatuto de la creencia dentro del “edificio” del conocimiento? En todo caso, hay una decisión previa (un sano pre-juicio, si se quiere) a todo intento de respuesta. Y es que “el concepto es comprensión de sí mismo y de la figura carente de concepto, mientras que ésta, desde su verdad interior, no entiende el concepto”,¹⁵ o lo que es lo mismo: desde la inefabilidad mística de una sabiduría presuntamente inmediata nunca se podrá alcanzar “el conocimiento científico de la verdad”.¹⁶

Por lo demás, antes de entrar en el análisis concreto de las “tres actitudes del pensamiento”, Hegel precisa claramente el objetivo que lo ha impulsado a establecer dicha clasificación, a saber, “hacer ver que las preguntas sobre la naturaleza del *conocimiento*, sobre el *creer*, etc., que se plantean en [el plano de] la representación y se consideran

enteramente concretas, se retrotraen efectivamente a *simples* determinaciones de pensamiento y éstas, sólo en la lógica, reciben su verdadero tratamiento”.¹⁷ Por ello, solamente de una manera “histórica y racionante” cabe hacer una consideración preliminar de las determinaciones lógicas; una exposición que, con toda su limitación pre-conceptual, no dejará con todo de poner en claro eso que, hasta ahora, en las doctrinas de los distintos filósofos se había presentado de un modo más bien desmañado como “actitudes” o “posiciones” del pensar respecto a la objetividad, o lo que es lo mismo: como el problema de la *verdad*.

Y es que, si ni Kant ni Jacobi satisfacen el enfoque de Hegel, ello se debe a que ambos habrían pasado por alto que, de un lado, el sentimiento puede sacar a la luz, ciertamente, un contenido espiritual, pero no por ello ha de ser tenido por la única forma de acceder a la realidad (o lo que es lo mismo: de “estar en la verdad”, de *alétheuein*), como afirmaba Jacobi; o del otro lado, que ese sentimiento no deje de ser factor decisivo del conocimiento “pensante”,¹⁸ al contrario de lo que Kant *opinaba*. Así que el prejuicio (para Hegel, propio “de nuestro tiempo”)¹⁹ que se empeña en oponer las sensaciones y los sentimientos (especialmente el religioso) al pensamiento, olvida que la determinación, el sentido íntimo de los sentimientos, viene a salir a la luz, transfigurada, mediante el pensamiento, y recogida intensamente en y como concepto. Y es que, para empezar: “por la reflexión algo se *cambia* en el modo como el contenido está primeramente en la sensación”, lo cual indica que ya la *forma* del conocer colabora activamente en el contenido del mismo tal como éste se nos presenta *prima facie*, es decir, de forma aún tosca (la supuesta inmediatez sensible), mientras que, apunta decisivamente Hegel: “sólo *mediante* un cambio es como llega a la conciencia la *verdadera* naturaleza del *objeto*”.²⁰ Por otra parte, si se excluye la posibilidad de *pensar* acerca de ciertos objetos, so pretexto de que ellos sólo se darían en un dominio interior, como sería el caso de la: *libertad, espíritu o Dios*, se cae de nuevo en un error, ya que éstos, como cualquier otro objeto que se experimenta -aunque dicha experiencia no sea sensible o exterior-, están en la conciencia como distintos e infinitamente superiores y anteriores a la misma (según señalaba ya Descartes en su *Tercera Meditación*).²¹

Ninguno de los dos extremos, por ende, ni el criticista ni el fideísta, es capaz de hacerse con la verdad: la filosofía crítica recluye al pensar en lo *subjetivo*, haciendo que su última determinación sea la *universalidad abstracta*, mientras que el saber inmediato, desde el punto de vista opuesto, aprehende el pensar como actividad únicamente de lo *particular*, sin percatarse, ninguno de ellos, que la verdad reside precisamente en la universalidad concreta. Es por esto por lo que, en el tratamiento de la distinción abierta por Kant entre saber, creer y pensar en la que, según él “saber se contrapone muy frecuentemente a *creer*”, mientras que para Jacobi “la creencia, determinada como saber inmediato, resulta [...] igualmente reconocida como un [cierto] saber” que se contrapone al *pensar*, en el tratamiento de esta distinción, digo, queda patente que ninguno de ellos se ha preguntado por “lo que sea su naturaleza y su concepto, que es lo que importaría”, abordándolas “arbitrariamente, sólo con arreglo a simples representaciones y distinciones psicológicas”.²²

Según va presentando Hegel el *Concepto previo*, vamos viendo nosotros que las “tres actitudes del pensamiento ante la objetividad” se co-implican, configurando una suerte de círculo del cual, sólo con el verdadero “salto” (si queremos llamar así a la *mediación* a través de la negación), se puede salir... para entrar en lo *Lógico*. La ignorancia acerca de la necesidad esencial de la negatividad es un elemento común, por tanto, de todas las propuestas filosóficas que Hegel examina. Nos percatamos de ello cuando vemos que:

(a) la “metafísica”, *ingenuamente y sin saberlo*, “incluye la creencia en que, mediante la *reflexión*, *conoce la verdad*”,²³ es decir, que “considera las determinaciones del pensamiento como *determinaciones fundamentales de las cosas*”.²⁴

(b) Según la filosofía crítica: “las categorías son incapaces de ser determinaciones de lo absoluto en cuanto éste no está dado en una percepción, y el entendimiento o conocimiento es por tanto incapaz de conocer las *cosas en sí* [...] lo *perfectamente abstracto* [...] el mero *producto* del pensar [...] un producto del yo vacío que convierte esta vacía identidad suya en objeto para él”.²⁵

(c) El saber inmediato, al apelar a la noción de creencia como fundamento único del conocimiento, retorna inconscientemente al entendimiento metafísico y “[recae] en la relación de la mediación extrínseca que [a su vez] descansa en el asirse a lo finito, es decir, a determinaciones unilaterales, más allá de las cuales ese modo de ver cree falsamente haberse colocado”.²⁶

Así, mientras que:

(a) la “metafísica” pudo haberse convertido en “auténtico filosofar *especulativo*” si se hubiera percatado de la necesidad de la negación, se quedó, en cambio, anclada “en las determinaciones *finitas* del pensamiento”;²⁷

(b) la filosofía crítica, al “aplicar las categorías a entidades incondicionadas” como: alma, mundo y Dios, no se percató²⁸ de que la contradicción a la que llega la razón es “esencial y necesaria”, dictaminando en cambio que habría sido entonces la razón pensante la causa de esa contradicción, sin darse cuenta de que: “esta propiedad [la contradicción M. V.] constituye aquello que más adelante se determinará como el elemento *dialéctico* de lo lógico”;²⁹

(c) el principio del saber inmediato, en su regreso al comienzo de la metafísica, reproduce el aserto cartesiano: *cogito, ergo sum*, que afirma “la simple inseparabilidad del *pensar* y el *ser pensante*”;³⁰ con la diferencia de que, mientras “la filosofía cartesiana *avanza* desde esta presuposición no demostrada y aceptada como indemostrable *hacia* un conocimiento ulterior y más desarrollado”,³¹ la filosofía del saber inmediato niega toda posibilidad de verdad a aquel conocimiento que avance entre mediaciones, a la vez que pasa por alto el hecho de que, por mucho que se quiera entender el punto de partida cartesiano como “«silogismo inmediato» [...] aquel enlace del ser con nuestras representaciones que viene expresado por la tesis del saber inmediato es nada más y nada menos que un silogismo”.³²

El preciso análisis que lleva a cabo Hegel de las “tres actitudes” señaladas, así como el enfoque de dicho análisis centrado en las nociones de “creencia” y “saber”, tal como hemos visto, son los puntos clave en los que Hegel se apoya para justificar lo que, en suma, mueve lógicamente su sistema: la dialéctica. En este sentido, las pala-

bras de Hegel son tan claras que conviene reproducirlas *in extenso*:

Como sea que el espíritu, en cuanto siente e intuye, tiene a lo sensible por objeto [...] también procura él satisfacción a su suprema intimidad, al *pensamiento*, *oponiéndolo a esas formas* de su existencia y sus objetos o simplemente *distinguiéndolo* de ellas, y gana al pensar como objeto suyo. De este modo, se encuentra *a sí mismo* en el sentido más profundo de la expresión, puesto que su principio, su mismidad sin mezcla, es el pensar. En este negocio suyo ocurre sin embargo que el pensar viene a dar en contradicciones, es decir, se pierde en la no-identidad solidificada de los pensamientos, con lo cual no se alcanza a sí mismo sino que más bien permanece cogido por su opuesto. La insatisfacción más alta se dirige contra este resultado del pensar meramente intelectual y, procediendo así, se apoya en que el pensar no se suelta de sí y permanece fiel a sí mismo incluso en esta pérdida consciente de su ser-cabe-sí, “hasta que vence” y lleva a cabo en el pensar mismo la resolución de sus propias contradicciones.

La comprensión de que la naturaleza del pensar consiste precisamente en la dialéctica, que él en cuanto entendimiento viene a dar en lo negativo de sí mismo, en la contradicción, constituye un aspecto capital de la lógica.³³

La carencia del elemento mediador, sea por la ingenuidad de una *reflexión* limitada (metafísica), sea por no considerar la contraposición como contradicción (algo que no ve la filosofía crítica, estancada en el carácter *antinómico* de la razón), o, en fin, por no aceptar sentido ni función de la mediación, entregándose en cambio a una fe enteramente abstracta (el saber inmediato), esa falta, digo, es la razón de que aquellas “tres actitudes”, partiendo de ese presupuesto común abstractamente negativo, entraran en una continua discusión (el *campo de batalla* de la metafísica), aparentemente sin salida, sobre el estatuto que “fe” y “saber” pudieran tener. Y como muestra Hegel, no es que la fe (racional) sea el fundamento último para el saber, ni que el saber sea un sentimiento inmediatamente *sabido*, sino que la fe es en sí misma un saber, un saber inmediato, ciertamente, pero precisamente por ello también mediado en y por su cualidad de “saber”. No hay *salto mortal* posible, puesto que el saber *es* mediación; pero, a su vez, es un saber inmediato porque, en cuanto experiencia de un sentimiento, la fe y su *Aufhebung* constituyen el punto de partida de la filosofía -como conciencia, a su vez, inmediata y razonadora-, la cual ha de tomarse en serio a sí misma en tanto experiencia, esto es, atender al carácter estimulante de su propio contenido y desarrollarse dialécticamente (a través de la negación de sí, de “su cáscara”), para elevarse desde una fe “ingenua y en el corazón” (saber inmediato) hasta una fe desarrollada y “formada como conciencia científica” (mediada por sus propios contenidos).³⁴ Ahora bien, incluso de este modo aquella primera fe -aún *en sí*- que se presenta como un “hecho”,³⁵ como una experiencia o “fenómeno *psicológico*”, y que *no sabe* que está irremediabilmente mediada (*creyendo* en cambio que es inmediata, en los términos absolutos de Jacobi), es un saber mediado, aun cuando no sea sino por el hecho más ordinario posible, a saber: que todo lo que se lleva a la conciencia “precisa de *educación* o desarrollo”.³⁶

Así, no sólo la religión, sino todas las “experiencias comunes” que se presentan *inmediatamente* a la concien-

cia, están *realmente* condicionadas por la mediación de la formación, el desarrollo y la educación, de tal modo que, gracias precisamente a su carácter mediador, las determinaciones adquiridas por su medio hacen del saber inmediato un producto suyo.

La importancia del análisis hegeliano, que podemos resumir en la afirmación de que *la fe es saber a la vez inmediato* (como disposición subjetiva) y *mediado* (como fundamento objetivo, dialécticamente desplegado), es de tal alcance que no sólo recoge y *asume* dentro de sí las “tres actitudes” de la metafísica y epistemología modernas, sino que, teniendo en consideración la deriva irracionalista que la filosofía jacobiana promueve, puede rebasar su propio tiempo, sirviendo de acicate para explorar supuestas refutaciones contra lo dialéctico-especulativo como la posición kierkegaardiana.³⁷ Y es que resulta difícil no estar de acuerdo con Hegel cuando señala que: “en todos los casos la inmediatez del saber no sólo no excluye su mediación, sino que ambas están de tal manera enlazadas que el saber inmediato es precisamente producto y resultado del saber mediado”,³⁸ y por tanto, “nada hay en el cielo, en la naturaleza, en el espíritu, o donde sea, que no contenga al mismo tiempo la inmediatez y la mediación”.³⁹ Pero, bien entendido, es la mediación la que tiene la primacía *ontológica*, siendo la *reflexión* su primera manifestación. Así que bien podríamos acabar diciendo polémicamente, contra kantianos y fideístas, que ellos, cada uno a su modo: ni *saben* lo que sienten ni *sienten* lo que saben. Y es que, mientras que la fe es ya razón, sólo que no lo sabe (sólo lo presiente), la razón sabe de la fe, y más: sabe la fe (y por eso la *asume*).

Notas

¹ Este artículo se ha desarrollado en el marco de la investigación postdoctoral financiada por el Deutscher Akademischer Austauschdienst (DAAD) bajo el programa “Research Grants for Young Academics and Scientists”.

² I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Taurus, Madrid, 2013, p. 27.

³ F. Duque, *La fuerza de la razón*, Dykinson, Madrid, 2002, p. 222.

⁴ I. Kant, “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” en *En defensa de la Ilustración*, Alba, Barcelona 1999, p. 176.

⁵ Advértase que el opúsculo “¿Qué significa orientarse en el pensamiento?” es de 1786, y el texto de Jacobi “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn” (las conocidas como *Spinoza-Briefe*) de 1785.

⁶ Para un desarrollo en profundidad de la relación Kant - Jacobi, véase el excelente estudio: J.L. Villacañas, *Nihilismo, especulación y cristianismo en F. H. Jacobi*, Anthropos, Barcelona, 1989, especialmente pp. 90-118.

⁷ Tras la primera publicación de las *Spinoza-Briefe* (aparecidas como *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn*) en 1785, Jacobi publicaría una segunda edición de las mismas en 1789, liderando, desde entonces, la posición cristiana de la cultura alemana cuyo principal enemigo a abatir fue, sin lugar a dudas, Kant. Las *Spinoza-Briefe* se encuentran en F.H. Jacobi, *Werke*, IV.1 y IV.2, Breslavia, Löwe, 1785 / 1789 (digitalizado por el Münchener Digitalisierungs Zentrum y disponible en: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:bvb:12-bsb00075068-8>). También existe traducción al castellano basada en el texto de 1789 con prólogo, traducción y notas de J. L. Villacañas: F. H. Jacobi, *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, Círculo de Lectores, Barcelona, 1996.

⁸ F.H. Jacobi, “Sobre la doctrina de Spinoza en cartas al señor Moses Mendelssohn” en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, op. cit., p. 153.

⁹ Cfr. para el concepto de “razón” en Jacobi: Jaeschke, W., y Sandkaulen, B. (eds.), *Friedrich Heinrich Jacobi. Eine Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*, Meiner, Hamburgo, 2004.

¹⁰ F. H. Jacobi, “David Hume. Sobre la creencia o idealismo y realismo” en *Cartas a Mendelssohn y otros textos*, op. cit., pp. 380-381.

¹¹ Sobre ese *salto mortale*, véase el análisis de F. Duque, *Historia de la Filosofía Moderna. La era de la crítica*, Akal, Madrid, 1998, pp. 178-179.

¹² A pesar de que Hegel realizara allí un duro examen crítico a la propuesta jacobiana, resulta necesario señalar que en la recensión del tercer volumen de las *Obras* de Jacobi de 1816 aparecida en los *Heidelbergsche Jahrbüchern der Literatur* de 1817 Hegel ya muestra una postura más “reconciliadora” con la filosofía de Jacobi que, a mi parecer, adelanta ya la que veremos claramente enmarcada en el *Vorbegriff zur Logik* de 1827.

¹³ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Abada, Madrid, 2017, p.59.

¹⁴ *Ibid.*, p. 73.

¹⁵ *Ibid.*, p. 85.

¹⁶ La afirmación completa de Hegel dice así: “Aquello sobre lo que yo he trabajado y trabajo en general, cuando me ocupo de filosofía, es el conocimiento científico de la verdad”; *Ibid.*, p. 59.

¹⁷ *Ibid.*, p. 167.

¹⁸ Cfr. *Ibid.*, p.157.

¹⁹ *Ibid.*, p. 119.

²⁰ *Ibid.*, p. 163.

²¹ “[...] *libertad, espíritu, Dios*. Estos objetos no se pueden hallar sobre aquel suelo [el de la reflexión de la filosofía según la perspectiva crítica, M. V.], no porque no pertenezcan a la experiencia (cierto que no se experimentan sensiblemente, pero en general [todo] lo que está en la conciencia se experimenta; eso es incluso una proposición tautológica), sino porque esos objetos se presentan de inmediato como infinitos según su *contenido*”; *Ibid.*, p. 133.

²² *Ibid.*, p. 223.

²³ *Ibid.*, p. 169.

²⁴ *Ibid.*, p. 171.

²⁵ *Ibid.*, pp. 187-189.

²⁶ *Ibid.*, p. 229.

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

²⁸ Respecto a “Dios” es necesario puntualizar que Hegel y Kant comparan su perspectiva sobre el carácter ético del mismo, tal como se pone de relieve en el famoso párrafo §552 de la *Enciclopedia* (Cfr. *Ibid.*, pp. 905-921).

²⁹ *Ibid.*, p. 195.

³⁰ *Ibid.*, p. 245.

³¹ *Ibid.*, p. 247.

³² *Ibid.*, pp. 227-229.

³³ *Ibid.*, pp. 137-139.

³⁴ *Ibid.*, p. 141.

³⁵ *Ibid.*, p. 229.

³⁶ *Ibid.*, p. 233.

³⁷ Y no sólo refutaciones, sino también “confirmaciones”. Al menos así podemos entenderlo si atendemos a la defensa de la “negación determinada” hegeliana sobre la que se apoya la dialéctica negativa de Theodor Adorno. Más allá de que sea un elemento central en su desarrollo filosófico, esta cuestión queda bien reflejada —y por ello puede servir aquí a modo de ejemplo— en el debate de la llamada “Disputa del positivismo” mantenido por, entre otros, Adorno y Popper. En este sentido, la (hegeliana) lectura de Adorno del concepto de “refutación” (Cfr. Th. Adorno, “Introducción a la disputa del positivismo en la sociología alemana” y “Sobre la lógica de las ciencias sociales”, en *Escritos Sociológicos*, Akal, Madrid, 2004) de Popper bien justifica aventurarnos a plantear una suerte de “paralelismo” entre aquella “Disputa” y el debate entre Kant, Jacobi y Hegel que aquí se ha analizado.

³⁸ G. W. F. Hegel, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, op. cit., p. 231.

³⁹ G. W. F. Hegel, *Ciencia de la Lógica*, Ediciones Solar, Buenos Aires, 1976, p. 64.