

JACOBI Y SU LECTURA DE PLATÓN EN LAS CARTAS A ERHARD Y A SCHLOSSER^{1*}

JACOBI AND HIS READING OF PLATO IN THE LETTERS TO ERHARD AND SCHLOSSER

Ricardo Cattaneo

Universidad Nacional de Entre Ríos – Universidad Nacional del Litoral
ORCID 0009-0009-3010-6651
cattaneoricardo@gmail.com

Emanuel Riffel

Universidad Autónoma de Entre Ríos
emanuelriffel@gmail.com

Resumen

El presente artículo tiene por objeto la exposición de la doctrina de Platón que Friedrich Heinrich Jacobi realiza en particular hacia fines del siglo XVIII. Entre la diversidad de trabajos redactados por el “polemista de Pempelfort”, nos proponemos revisar dos escritos que pertenecen a su intercambio epistolar: la pieza ficcional titulada “A Erhard O.” incorporada a los *Papeles de Allwill* en 1792 y la carta titulada “A Schlosser sobre su *Continuación del Banquete platónico*” redactada en 1796. El fin que perseguimos es comprender tanto su singular recepción de las ideas del filósofo ateniense como su intento de diferenciación con respecto al platonismo que se hallaba en boga por entonces. En primer lugar, nos ocuparemos de rastrear las razones que parecen haber llevado a Jacobi a interesarse por la doctrina de Platón a partir de un análisis y comentario de la carta a Erhard, sobre el trasfondo de su confrontación con la filosofía kantiana. En segundo lugar, consideramos pertinente prestar especial atención a las referencias que el polemista de Pempelfort hace a los escritos del ateniense en su carta a Schlosser, a la vez que toma cierta distancia del platonismo entusiasta de su corresponsal. En ambas cartas se pone de manifiesto la relevancia de la doctrina de Platón, del diálogo *Filebo* en particular, para los renovados intentos de Jacobi por dejar sentada su posición filosófica.

Palabras clave: Jacobi, Platón, platonismo, Erhard, Schlosser.

Abstract

The purpose of this article is the exposition of Plato's doctrine that Friedrich Heinrich Jacobi carried out towards the end of the 18th century in particular. Among the diversity of works written by the “Pempelfort polemicist”, we propose to review two writings that belong to his epistolary exchange: the fictional piece entitled “To Erhard O.” incorporated into the Allwill Papers in 1792 and the letter entitled “To Schlosser on his *Continuation of the Platonic Symposium*” written in 1796. The goal we pursue is to understand both his unique reception of the Athenian philosopher's ideas and his attempt to differentiate himself from the Platonism that was in vogue at that time. Firstly, we will trace the reasons that seem to have led Jacobi to become interested in Plato's doctrine based on an analysis and commentary on the letter to Erhard, based on the background of his confrontation with Kantian philosophy. Secondly, we consider it pertinent to pay special attention to the references that Pempelfort's polemicist makes to the Athenian's writings in his letter to Schlosser while taking some distance from the enthusiastic Platonism of his correspondent. Both letters reveal the relevance of Plato's doctrine, of the Philebus dialogue in particular, for Jacobi's renewed attempts to establish his philosophical position.

Keywords: Jacobi, Plato, Platonism, Erhard, Schlosser.

^{1*} Recibido el 18/03/2024. Aprobado el 17/05/2024. Publicado el 30/07/2024.

I. Introducción

El presente artículo tiene por objeto la exposición de la doctrina de Platón que Friedrich Heinrich Jacobi realiza en particular hacia fines del siglo XVIII. Entre la diversidad de trabajos redactados por el “polemista de Pempelfort”, nos proponemos revisar dos escritos que pertenecen a su intercambio epistolar y que aparecen publicados en la más reciente edición de sus obras completas. El fin que perseguimos es comprender tanto su singular recepción de las ideas del filósofo ateniense como su intento de diferenciación con respecto al platonismo que se hallaba en boga por entonces. A tal efecto, prestaremos especial atención a los dos textos siguientes: la carta titulada “A Erhard O.” redactada en 1791 y la carta titulada “A Schlosser sobre su *Continuación del Banquete platónico*” redactada en 1796.

Se trata de dos escritos relativamente breves en los que su autor retoma en algunos tramos temas tratados en obras importantes de la década anterior, como *Cartas sobre la doctrina de Spinoza a Mendelssohn* (1ra. edición 1785; 2da. edición 1789) o *David Hume o sobre la creencia, o Idealismo y realismo* (1787). Por tanto, cabe tener presente ese trasfondo en el que Jacobi, desde cierto amateurismo nutrido por su avidez de estar al día de los desarrollos filosóficos, despliega una notable habilidad para debatir con Moses Mendelssohn -el líder de la *Aufklärung* berlinesa-, a la vez que intenta entablar una discusión sobre la “nueva filosofía” con su máximo representante, Immanuel Kant. Pues, en esa abierta polémica con otros pensadores se irá tramando paulatinamente la posición adoptada por Jacobi. Una posición que no es fácil de determinar dado que no contamos con una exposición sistemática del mismo autor que reúna todas sus ideas filosóficas, por lo cual resulta un desafío cada nuevo intento de buscar cierta coherencia en “un pensamiento tan difuso” (Brunel, 2014: 28).

Ahora, no es nuestro interés volver a examinar aquí esos álgidos debates, muchos de los cuales ya han sido revisados en importantes trabajos desde mediados del siglo XX. Sobre la base de esos estudios realizados en torno al pensamiento de Jacobi y, fundamentalmente, a partir de la revisión de la edición crítica de sus obras nos hemos propuesto examinar lo expresado en esas cartas “A Erhard O.” y “A Schlosser”. Consideramos que la lectura de las mismas puede ser de

interés porque su autor no solo parece tomar de los textos de Platón todo aquello que puede serle útil para sus confrontaciones inagotables. El polemista de Pempelfort muestra tener, además, cierta familiaridad con un buen número de obras del ateniense -dado que hace referencias explícitas a tales textos-, lo cual permite confrontar su interpretación al respecto con otras versiones del platonismo que se hallaban en curso por aquel entonces. Todo lo cual nos ha llevado a preguntarnos por las ediciones y traducciones de las obras de Platón que, tanto Jacobi como sus contemporáneos, pudieron haber tenido a su alcance hacia fines del siglo XVIII.

Al respecto, es preciso señalar que el resurgimiento del interés por Platón comenzó durante el último tercio de ese siglo en Alemania, promovido en buena medida por la reimpresión de ediciones latinas y nuevas ediciones de sus obras desde 1770. Entre ellas, se destaca la de Johann Friedrich Fischer, quien publicó una reimpresión de la edición de Henri Estienne (de 1578) y de Janus Cornarius (de 1561), más una edición de los diálogos de Platón -más precisamente, del *Filebo* y del *Banquete*- en 1776, con abundantes comentarios, variantes de lecturas y notas críticas conforme a nuevos criterios de lectura. Sus decisiones filológicas pueden ser consideradas como deficientes a la luz de los trabajos emprendidos por L. F. Heindorf, G.A.F. Ast, A. I. Bekker o J. G. Stallbaum ya a comienzos del siglo XIX (Ausland, 2019: 687). No obstante, es preciso tenerlas presente para evitar reproducir textos que han sido modificados en el Renacimiento, conforme a interpretaciones erradas de ciertas figuras retóricas (Cordero, 2013).

Otra edición que resulta de interés tener en cuenta es la del teólogo alemán Johann Friedrich Kleuker, quien publicó su traducción de los memorables diálogos en seis volúmenes bajo el título *Werke des Plato* entre 1778 y 1796. Por esos mismos años, la “Sociedad de Estudios de Zweibrücken” emprendió la publicación de la primera edición completa de las obras de Platón (según la versión bilingüe de Stephanus/Ficino de 1602, conocida como “Bipontina”) entre 1781-1786, poco antes del éxito alcanzado por Friedrich Schleiermacher con su traducción de los diálogos de Platón (*Platons Werke*), publicados a partir de 1804 y hasta 1809. Luego de tal suceso, el interés por las obras de Platón no ha dejado de incrementarse a lo largo del siglo XIX hasta nuestros días (Ausland, 2019: 692).

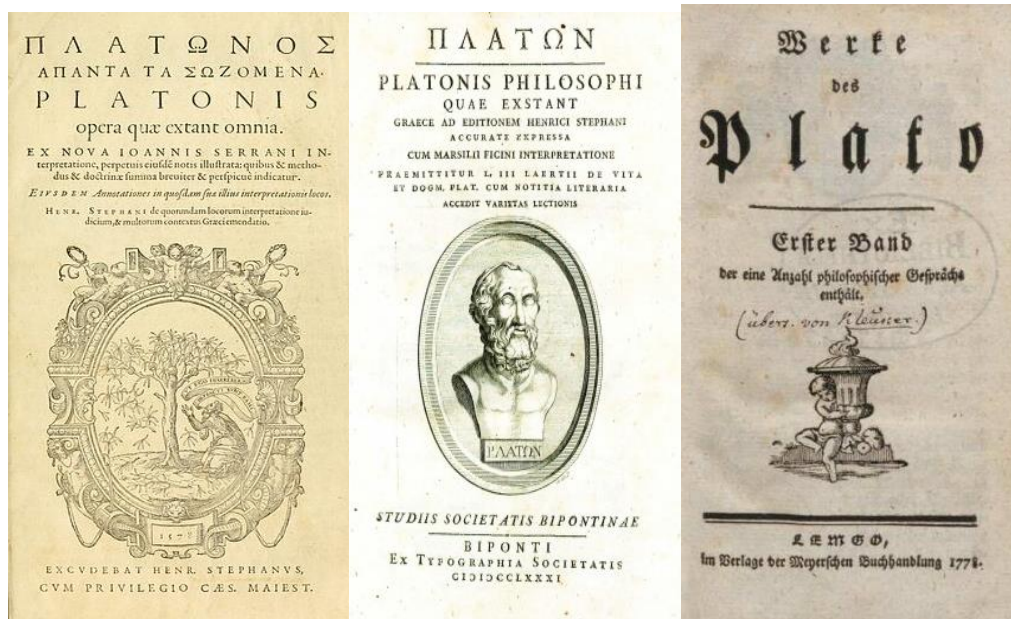


Fig.1. Portada de distintas ediciones de las obras de Platón.

Ahora, si prestamos atención al hecho de que uno de los corresponsales de Jacobi, nos referimos a J. G. Schlosser, fuera a su vez el blanco de la crítica contemporánea de Kant (en su ensayo “Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía” de 1796), entonces se nos plantean las siguientes preguntas que abren nuestro campo de indagación: ¿de qué manera se han figurado unos y otros la doctrina de Platón, según aparece expresado en esas dos cartas de Jacobi y en ese contexto de discusión finisecular? ¿A qué pudo deberse ese renovado interés por tal “Platón”, esto es, por la doctrina del ateniense tal como fuera conocida, imaginada o recreada en aquel entonces? ¿Qué relaciones de semejanza o diferencia pueden trazarse entre la recepción de tal doctrina por parte de Jacobi y el modo como Schlosser adhiere a cierta concepción platónica en curso a fines del siglo XVIII?

A modo hipotético, consideramos que las posiciones adoptadas por Jacobi, Kant y Schlosser se yerguen sobre la base de un problema subyacente en el que se entrelazan aspectos teóricos y prácticos. Por un lado, se manifiesta como la necesidad de precisar el alcance de nuestras facultades humanas -sensibilidad, entendimiento, razón, etc.- con respecto al ámbito de lo suprasensible, es decir, de aquello que no se identifica con lo fenoménico y puede ser concebido como un más allá inefable, como condición de posibilidad de la experiencia o como causa eficiente de lo existente. Desde ese enfoque del asunto parece persistir la cuestión teórica de la determinación de la naturaleza misma de lo eidético. Por otro lado, se manifiesta como la necesidad de orientar toda acción -moral, jurídica, política, religiosa, etc.- donde se ponga en

juego la posibilidad cierta o incierta de actuar conforme al bien concebido como algo inteligible (la idea de Bien). Desde este otro enfoque del asunto sobresale la cuestión de carácter práctico sobre el modo como tal principio rector parece permitir, condicionar o causar incluso el ordenamiento de lo dado y de lo hecho en el mundo sensible. Consideramos, además, que ambos aspectos se hallan ligados a los diversos modos de legitimación del quehacer filosófico, en tanto espacio que permite la exploración y la reflexión crítica en torno a dicho problema.

En resumidas cuentas, la doctrina de Platón aparece en ese contexto problemático de fin de siglo al menos en dos sentidos: a) como una fuente que provee diversos elementos, los cuales pueden servir para confirmar de alguna manera cada posicionamiento frente a dichas cuestiones; b) como un recurso para plantear objeciones a los adversarios, debido a las dificultades que conlleva la argumentación a favor de la propia posición.

En este artículo ofrecemos algunos elementos para responder a las preguntas formuladas más arriba, trayendo a colación una serie de textos, comentarios y discusiones con el fin de comprender el sentido de lo expresado por Jacobi en su carta “A Erhard O.” y “A Schlosser”. En primer lugar, a partir de un análisis de la primera carta, nos ocuparemos de rastrear las razones que parecen haber llevado a Jacobi a interesarse por la doctrina de Platón sobre el trasfondo de su confrontación con la filosofía kantiana. En segundo lugar, consideramos pertinente prestar especial atención a las referencias que el polemista de Pempelfort hace a los escritos del ateniense en su carta a Schlosser, a la vez que toma cierta distancia del platonismo entusiasta de su corresponsal. En ambas cartas se pone de manifiesto, creemos, la relevancia de la doctrina de Platón para Jacobi, en sus renovados intentos por sentar una apropiada posición filosófica entre sus contemporáneos.

II. Jacobi y su carta «A Erhard».

Respecto de la carta titulada “A Erhard O.” fechada el 28 de enero de 1791, cabe señalar que se trata de una pieza ficcional que Jacobi elabora como un opúsculo para la revista *Neues Deutsches Museum*. Al discontinuarse esta publicación en el mes de junio de 1791, Jacobi vio frustrado su proyecto inicial y decidió incorporarlo en la edición de *Los papeles de Allwill* de 1792 (Götz, 2016: 304-305). En el prefacio a dicha obra literaria describe su escrito como un agregado a la colección de cartas (de allí su nombre: *Allwills Briefsammlung*) cuyo contenido es de carácter filosófico (JWA 6,1: 92), tal como el mismo autor dice en una carta que dirige a Lavater en marzo de 1791:

Actualmente estoy escribiendo un par de hojas contra la *filosofía del momento* en el sentido más amplio, bajo el título "Para Erhard O., prácticamente, como si fuese de los papeles de Allwill". Al finalizar, te las enviaré. Recientemente algo ya dejé establecido. Se refería a la "manera de ser gobernado únicamente por la razón". Pero, ¡Dios mío! ¿Qué consejo debería darse al siglo dieciocho? ¿Dónde se puede buscar ayuda? (JBW, II.9: 20).

Es probable que las menciones que se hacen a la "filosofía del momento" y al "modo de ser gobernados por la razón" en la cita anterior refieran a la *Crítica de la razón pura* de Kant y a la Revolución Francesa (Crowe, 2021: 158-160). Dejando de lado ahora el tema del segundo acontecimiento, recordemos que Jacobi se ocupó de discutir sobre la nueva filosofía representada por el filósofo de Königsberg desde mediados de 1780 y que llegó a caracterizarla, incluso, como un "abuso de la especulación" en su carta a Humboldt de septiembre de 1790 (JWA 2,2: 459). Tres aspectos centrales hacen a dicha caracterización y constituyen, a nuestro criterio, el trasfondo de la redacción de su carta a Erhard, que reconstruimos a grandes rasgos sobre la base de lo expuesto en la obra *David Hume* (1787) de Jacobi. Primero, se trata de una concepción de la razón acotada al carácter meramente espontáneo de su propia función, lo cual implica que la realidad sea reducida a un ordenamiento formal proyectado (JWA 2,1: 89). Segundo, en dicha filosofía se apela a una síntesis a priori por la que se pretende llegar a una concepción integrada de la experiencia –como un agregado de representaciones– mediante la actividad vinculante de la conciencia, más allá de la cual no cabe afirmar ni negar nada con pretensión de conocimiento. (JWA 2,1: 108 y 136). Tercero, las ideas o principios pensados en términos regulativos, a los cuales se aspira como un fundamento incondicionado para el sistema de la razón pura, no son otra cosa que parches (*Lückenbüisser*) de dicho sistema (JWA 2,1: 155).

Decimos trasfondo porque esas consideraciones críticas no son expuestas explícitamente en la carta a Erhard, sino que Jacobi parece apelar a ellas en diversos tramos de su escrito para retomar su polémica con la filosofía de Kant y dejar sentada su propia posición filosófica. En tal sentido, creemos que ellas expresan la resistencia del pensador de Pempelfort a considerar que una experiencia significativa de lo real (donde la propia existencia busca entenderse a partir del vínculo con lo divino y con la naturaleza) pueda ser supeditada a la determinación que la razón proyecta mediante sus representaciones. En contraposición, Jacobi opta por una idea de razón que concibe como *huella* o *reflejo* de un orden que trasciende toda instancia reflexiva y que se halla garantizado por la conexión con un Dios vivo (JWA 5,1: 114. Cf. Timm, 1974: 462). Frente a ello, el formalismo kantiano es visto como una concepción filosófica que produce la escisión de

ese sentido vinculante con lo real, debido a su pretensión de construir un edificio conceptual a priori que conlleva una falta de anclaje con ese orden trascendente. Ahora bien, ¿cómo se articula la doctrina de Platón en esa crítica que Jacobi despliega contra la filosofía de Kant? ¿De qué manera o en qué medida Jacobi se apropia e interpreta algunas ideas del ateniense para ese fin?

Jacobi recurre a los textos del ateniense para confrontar ese nihilismo de la pura abstracción que disuelve la singularidad o consistencia ontológica de los seres finitos en meras representaciones (Brunel, 2017: 53; 2022: 187). Frente al formalismo trascendental kantiano, que concibe a Dios como idea regulativa de un sistema teórico o, luego, como un postulado de la razón práctica, el teísmo jacobiano abreva en la doctrina de Platón para caracterizar lo divino como un principio de positividad de los seres finitos, como la Idea determinante del orden natural. Ello se pone de manifiesto ya desde el comienzo de su carta “A Erhard O.”, cuando busca dejar en claro su posición al respecto e inscribe su escrito bajo el pasaje 28e-29a del diálogo *Filebo* de Platón que Jacobi transcribe como epígrafe. En ese pasaje, recordemos, Sócrates y Protarco acuerdan en que es un intelecto superior y una sabiduría admirable aquello que ordena el cosmos –por contraposición a quienes sostenían en cambio que ello se debía al azar y lo irracional– (Boeri, 2012: 225-226). Sin entrar a examinar en detalle el texto de Platón, cabe señalar que lo afirmado en ese pasaje es interpretado por Jacobi desde su peculiar horizonte de significación, como enseguida vamos a poner de manifiesto.

Volviendo a dicha carta, Jacobi advierte que si se clausura el acceso de la razón cognoscente a lo suprasensible –tal y como resulta, a su juicio, del criticismo kantiano– lo que queda es una vía que conduce al vacío (Brunel, 2008: 586). En efecto, con ello no solo se elimina el estatuto que, según el polemista de Pempelfort, debería tener lo inteligible como principio determinante de lo sensible, sino que la configuración ontológica positiva de los entes corre la misma suerte. En ambos casos prevalece la mediación reflexiva de la razón, según la cual “la experiencia individual flota en el aire –como una serie de casos individuales indefinidos (y, por lo tanto, en última instancia, ilusorios) –.” (Di Giovanni, 2004: 94). La singularidad de cada ser deviene así una nada al desintegrarse en esa abstracción por vía de conceptos resultantes de la facultad racional, cuyo impulso identificador iguala todo aquello que constituye lo real en tanto objeto (Timm, 1974: 172). Como sugiere Brunel, esa falta de anclaje ontológico de lo finito puede pensarse en términos platónicos como una consecuencia de la sustracción del modelo (la Idea) en su función arquetípica (2017: 54-55).

Cabe señalar que la interpretación de la filosofía kantiana no se circunscribe solamente a un planteo gnoseológico o metafísico, sino que se juega además en un plano existencial para Jacobi. Pues la abstracción en la que incurre el idealismo formal de la razón borra la posibilidad de una expresión singularizada de la existencia, que se encuentre articulada a su vez con su origen

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

trascendente. De allí que Jacobi se proponga contraponer a toda mediación intelectual, la continuidad entre el “sentimiento de verdad, conciencia y vida” como le llama en su obra *David Hume* (JWA 2,1: 70):

¡Escúchame Erhard! Lo digo contigo: «Mente alegre y siempre buen humor, si el hombre puede darse esto, entonces se está dando lo más elevado». –En la alegría se manifiesta la verdad, en la alegría se manifiesta la vida. Su significado serio y grande, oculto en ella, en el impulso que al principio no se conoce a sí mismo ni a su objeto, resuena en nuestro pecho por medio de ella como una palabra viva, impregna cada naturaleza activa que se realiza y se perfecciona a sí misma: un eureka, cuyo testimonio es: ¡Como vivo, así soy! (JWA 6,1: 222).

En efecto, el polemista entiende que la experiencia de infinitud o el vacío de una subjetividad trascendental desanclan la experiencia de una singularidad situada. En contraposición a la concepción kantiana de razón, que en su universalismo deja de lado toda consideración sobre el valor individual de una persona concreta, como parece denunciar Jacobi, este comerciante burgués y filósofo amateur expresa lo siguiente:

Y, por cierto, en el sentido más estricto, esta razón es únicamente... ἓν καὶ πᾶν! - Lamentablemente para la perspectiva humana también: ἰούθεν καὶ πᾶντα! (...) [Así como] el espacio infinito puede determinar muy poco la naturaleza especial de cualquiera de los cuerpos, así de poco puede la razón pura de los hombres –con su buena voluntad por doquier– constituir el fundamento de una vida especial y diferente, y otorgar a la persona real su singular valor individual. Porque la razón es en todos los hombres una y la misma (...) (JWA 6,1: 228).

Por nuestra parte, consideramos que “Erhard O.” representa justamente esa falta de anclaje con el orden de lo real, que se traduce en un personaje de actitud más bien indiferente frente al posicionamiento jacobiano como vocación de verdad (Crowe, 2021: 161). Vocación cuya constatación se da en la existencia misma, que opera como evidencia de la eficacia de lo suprasensible en el ámbito de lo sensible:

¿Eres feliz, Erhard? ¿Tú, el amante de lo fugaz, de lo deforme, de lo muerto?

Te burlas de mis esperanzas, de mis luchas por una firme convicción, a la que llamo de antemano verdad y conocimiento. A una búsqueda de este tipo llamas búsqueda de tesoros. Preguntas y vuelves a preguntar, para que yo no deje de preguntarme a mí mismo: ¿Qué es la verdad? - ¡Y te sientes tan bien con esta pregunta! Tan dulcemente descansas en el seno de tu divinidad, ese monstruo eternamente devorador y rumiante que se le apareció a Werther, como antiguamente a Bruto su genio maligno. «¡Me volverás a ver en Filipo!» Y en Filipo el héroe entregó su espíritu con las palabras: «¡Virtud, eres solo un nombre vacío!» (JWA 6,1: 223).

En contraposición a esa especie de indiferentismo representado por el personaje Erhard, Jacobi apela a un sentido existencial cuyo fundamento se constituye por la referencia a un origen, a un modelo arquetípico que determina el vínculo entre el Creador y lo creado. Así, su lectura del *Filebo* de Platón viene a confirmar la lucha del polemista de Pempelfort contra toda concepción mecanicista, que en su concatenación de causas y efectos multiplicada al infinito deja toda realidad indeterminada, como una pura nada. Desde esta perspectiva, Jacobi entiende que la vida se desrealiza al clausurar el vínculo del Creador trascendente con lo creado, en general, y con su yo –no reconocido–, en particular. Por eso es que piensa lo divino, en ese marco, como “estructura original” (Schick, 2006: 221), es decir, como principio ontológico que determina toda realidad, según lo declara Jacobi, buscando apoyarse en su lectura de *Filebo* 26e y 28d-30e:

Platón se expresa de manera singular sobre este tema. Osadamente otorga al infinito el lugar más bajo en la línea de las cosas, [y] en el rango más elevado pone a la medida que reúne lo finito con lo infinito, y saca a la luz, primero, las cosas reales. Presupone un Dios que es un espíritu, un ser personal sensato que mediante la perfección de su voluntad es el creador de todas las cosas (JWA 6,1: 237).

En su “Carta a Erhard”, Jacobi introduce a continuación una extensa nota al pie siguiendo los pasajes *Filebo* 24a-25a y 66a-c, en los que presenta una jerarquía ontológica que va de Dios a lo infinito. De modo tal que lo primero en la serie es lo eterno, lo único, lo verdadero y la medida, es decir, lo determinante increado que configura todo lo demás, incluyendo aquello que se ubica en el otro extremo: lo infinito (JWA 6,1: 237-238). Desde esta caracterización, Jacobi no solo justifica un dualismo por el que intenta devolver su carácter creador a lo suprasensible, sino que, además, repone simultáneamente su objeción al criticismo kantiano. Siguiendo la sugerencia de Brunel, la contraposición de Jacobi con respecto al criticismo podría deberse a que éste ha borrado el carácter determinante de lo eidético arquetípico y lo ha dejado subsumido en una indeterminación, entendida como una mera función regulativa (Brunel, 2008: 581). Al mismo tiempo, los intentos de la doctrina kantiana por llegar a dar cuenta de una integración de la

experiencia también se constituyen en una expresión genuina del sistema de la razón que, desde la perspectiva jacobiana, nunca llega a realizar:

La eternidad no puede ser producida, representada o realizada a través del tiempo. Como tampoco puede ser algo transitorio el alma de la naturaleza, lo vivo solo una modificación de lo no-vivo, la existencia racional solo una casualidad de restricciones, una forma vacía y una vana apariencia. Por eso, – creé –decide mi entendimiento– en un [ser] eterno, que no es un mero infinito de apariencias, un tapagujeros de una imaginación carente de potencia, sino que de hecho es lo primero y el comienzo. –Creé en algo que vive por sí mismo, que es el bien y la verdad misma –en un Dios todopoderoso que es espíritu, en el Tu creador (JWA, 6,1: 239).

En esa suerte de diálogo interior de Jacobi con su razón, ésta le ordena creer en ese Tu creador del cual depende su yo personal creado. Así lee el formalismo kantiano el polemista de Pempelfort, como un modelo de razón carente de eficacia integradora y de intencionalidad. A ello busca contraponerle un modelo vivo de racionalidad recurriendo a la fuente prístina platónica, donde la vida se sustenta desde una organicidad configurada por lo inteligible. Interesante resulta entonces lo que llega a proponer luego siguiendo con su lectura del *Filebo*, a saber, que lo racional está anclado en la vida sensible,² inscripto desde el impulso y desde la conexión de los seres, como expresión que posibilita la autoconservación y el despliegue vital hacia un orden que lo trasciende. Veamos como lo expresa Jacobi en esa carta:

(...) porque una existencia finita, inconexa, no vinculada consigo misma (interior y exteriormente) es un absurdo (...) Pero, ¿puede la nada tener o

² Sobre la peculiar noción de sensibilidad que aparece allí, Schick ha considerado que en Jacobi se da una concepción dualista en términos antropológicos, una síntesis de cuerpo y espíritu, un vínculo entre lo mortal y lo inmortal, entre lo sensual y lo espiritual (2006: 121, 128). Lo espiritual, en efecto, coexiste en lo sensible de la naturaleza humana de modo potencial, lo que supone un desarrollo ulterior, es decir, por medio del cual el ser humano trasciende la fugacidad y la pasividad de la pulsión animal inicial, orientándose más allá de dichos límites mediante un acto de determinación libre (2006: 120, 122, 132, 135, 139). En este sentido, el carácter pulsional de lo espiritual también supone la existencia de una necesidad, cuya satisfacción o realización depende de un objeto que la trasciende, y al que tiende o se dirige (2006: 127). En efecto, el impulso espiritual tiene por objeto la aspiración y determinación hacia una vida virtuosa, y su tendencia requiere de un esfuerzo por llegar a ella (2006: 135). Villacañas, en esta misma dirección, advierte que la antropología jacobiana plantea que la dimensión pasional del ser humano guarda ese mismo carácter autotranscendente. Esto significa que, si bien la pulsión parte del ámbito sensible, su objeto de realización final se encuentra ya no en el ámbito natural, sino en un Tú divino (1989: 56-58). En su ensayo sobre el pensamiento de Jacobi ha caracterizado esta aspiración pulsional como fundante, siendo “la instancia que dota de auténtica sustancialidad a la existencia humana, en tanto que garantiza todo el proceso mediante esa mezcla de insatisfacción y de anhelo” (1989: 59).

asumir una forma también y, por medio de eso, ser o llegar a ser algo? ¿Es posible pensar una forma, que fuera una forma pura [no más que forma]; una eficacia, cuya única intención fuera pura, es decir, vacía, sin un *de alguien*, ni *hacia algo*?

Ningún impulso, por mucho que se lo considere en sí mismo quiere solamente su propia eficacia libre. Su naturaleza es relación (...). El impulso de la naturaleza racional a lo Verdadero y Bueno en sí mismo está dirigido hacia una existencia en sí, hacia una vida perfecta, hacia una vida en sí misma (...).

Porque, ¿dónde está la existencia y la vida en sí misma? ¿Dónde está la libertad? ¡Verdaderamente, solo más allá de la naturaleza! ¡Porque evidentemente al interior de la naturaleza todo es infinitamente más en el otro que en sí mismo y la libertad solo está en la muerte! (JWA, 6,1: 231).

Desde ese despliegue vital, el impulso de la naturaleza racional se presenta como el puente que ninguna filosofía, entendida como un saber que solo se basa en conceptos, puede erigir. De modo tal que lo pulsional de la existencia adquiere un carácter especial o se reconfigura como sentimiento, es decir, como aspiración o anhelo de lo inteligible (Schick, 2006: 126). Así lo inteligible no supone para Jacobi una experiencia desanclada de la sensibilidad al modo de una intuición directa, sino que toma en consideración esta dimensión entrelazada con lo sensible. El carácter situado de lo anímico en la sensibilidad denota –como hemos mencionado– esa doble implicancia de la tendencia espiritual que emerge de la sensibilidad y se proyecta como impulso puro hacia lo suprasensible:

Luz y sombra nos rodean. Ni siquiera reconocemos la naturaleza de nuestra propia existencia. Todo lo imprimimos con nuestra imagen, y esa imagen es una forma cambiante. Aquel yo con el que nos nombramos, una criatura ambigua de todo y de nada: la propia alma solo apariencia, pero una apariencia que se acerca a la esencia. La autoactividad y la vida se manifiestan de inmediato en ella. Por lo tanto, el puro sentimiento del alma es para nosotros substancia –arquetipo, del ser de todo–, la pura aspiración del alma es la fuerza formadora de todo; el puro impulso del alma es el corazón de la naturaleza. Así un espíritu vivo que ve, ordena y determina, colma el infinito (JWA 6,1: 223-224).

Cabe considerar que Jacobi pone de relieve el carácter enigmático por el que lo inteligible expresa su propósito en la naturaleza, considerando al mismo tiempo los límites que presenta el conocimiento intelectual en su pretensión de comprender acabadamente esta vinculación entre lo inteligible y lo sensible. De modo tal que dicha condición enigmática de lo suprasensible en su manifestación es caracterizada como un “¡Don de la profecía!” (JWA 6,1: 233-234). A partir de allí, Jacobi abre una extensa nota a pie de página. Nota en la que equipara inicialmente su noción de dicho don con la de *reminiscencia* platónica (*Wiedererinnerung*), desarrollando a

continuación la vivencia del hambriento tal como la presenta Platón en su diálogo *Filebo* (34d-35d).³ Lo interesante de esta nueva, aunque recurrente, apelación al *Filebo* reside en que Jacobi se vale también de una experiencia fisiológica para caracterizar el modo en que se articulan las dos dimensiones –sensible y suprasensible– en el ser humano a partir del deseo como instancia de enlace (JWA 6,1: 234-235). De modo tal que el deseo articula la sensibilidad con una experiencia anímica basada en el recuerdo de satisfacción o plenitud. En esta dirección, tal como lo considera Schick, la sensibilidad es la condición hacia un conocimiento más elevado, pues tal impulso apunta hacia una dimensión que la trasciende (2006: 140-141). Y ese sentimiento, en tanto anhelo de lo inteligible, se traduce en un tono vital que denota otra experiencia. Una experiencia de lo inteligible, donde la vinculación del ser humano con la naturaleza y con su propio ser es manifestación de un orden divino preexistente que la razón puede reconocer, pero no crear. Por eso, el posicionamiento de Jacobi se conjuga con el no-saber socrático (JWA 6,1: 236), dado que se enfatiza la dimensión receptiva de la razón en su capacidad de captar lo inteligible como huella en lo sensible:

El ser humano es algo valioso para sí mismo y para los demás solamente en cuanto tiene la capacidad de vislumbrar y crear. Reside en la naturaleza del ser finito, mediado, es decir, del ser que reconoce a través de los sentidos, que la verdad, que su propia existencia y la vida no se le pueden ni ocultar ni revelar por completo. Simpatía con lo invisible real, vivo y verdadero es creencia. Cuanto más sentido muestre alguien por lo invisible en la naturaleza y en el ser humano, cuanto más eficaz y activo se muestra desde lo invisible dentro de sí mismo, tanto más debemos respetarlo como el ser más excelente, y lo respetamos en general (JWA 6,1: 236).

³ En dicha nota al pie, Jacobi expresa: “Platón lo denomina, de un modo más místico, reminiscencia. El hambriento, señala Platón, siente como tal en la medida que aspira a la saciedad, el estado opuesto, en el que realmente se encuentra. El famélico puede sentir por sí mismo solamente dolor, solo [por] la descomposición presente de su cuerpo; no puede sentir lo que le podría restablecer, ningún anhelo de comida, si no hubiera precedido la experiencia que aquel dolor se mitigaba con comida. Pero el deseo presente, busca y encuentra su objeto, primero, antes de toda experiencia; él se da cuenta de lo que ahora no se encuentra en absoluto en el sujeto de su percepción. De modo que el deseo va más allá de lo que alcanza la sensación, él ve lo que puede generar la sensación opuesta y salvar al ser [criatura] amenazado de ruina” (JWA 6,1: 234-235).

III. Jacobi y su carta «A Schlosser».

En la carta que Jacobi dirige a su amigo Schlosser el 25 de abril de 1796 también pueden encontrarse, como anticipamos, varias referencias a las obras de Platón. De allí nuestro interés en identificar la lectura que hace Jacobi de esas fuentes y vislumbrar sus diferencias con la perspectiva de su interlocutor inmediato, Schlosser, y también con quien ha venido polemizando a la distancia desde la década anterior, Kant. La lectura de esta carta de Jacobi permite, además, que podamos asomarnos a un debate en ciernes sobre la doctrina de Platón, aunque no tengamos acceso a la totalidad del intercambio epistolar entre ellos (Ferrari, 1968: 204-212). Aun así, en esa misiva “A Schlosser” es posible encontrar diferentes apreciaciones sobre la filosofía del ateniense, que son puestas de manifiesto con independencia de la relación de amistad y familiaridad que existía entre ambos. Al punto que ese vínculo estrecho parece autorizar a Jacobi a expresar honestamente sus apreciaciones, que caracteriza como “pensamientos de mi corazón, sin hipocresía ni maquillaje” (JWA 5,1: 229).

Más precisamente, Jacobi parece tomar distancia de la lectura que hiciera su “querido amigo y hermano” en sus trabajos de traducción y comentario de algunas obras del ateniense; como si Schlosser se hubiera dejado llevar por un cierto platonismo en curso, en vez de atender a la articulación interna de las ideas de Platón que pueden colegirse de una lectura más comprensiva de sus obras. Un platonismo que, para la mirada crítica de un testigo contemporáneo (nos referimos a lo que afirma Kant en el ensayo de 1796 antes mencionado), pretende reproducir altivamente y en forma esotérica una versión *aggiornada* de aquella vieja tradición. Lo cual nos ha llevado a preguntarnos no sólo por las maneras en que Jacobi y Schlosser se han figurado la doctrina de Platón en ese contexto del intercambio epistolar, sino, además, por el motivo fundamental que generara tan vivo interés en el primero por volver a leer directamente los textos del filósofo ateniense.

Cabe tener presente que Johann Georg Schlosser (1739-1799), además de desempeñarse como funcionario político y jurista en varias oportunidades, llevó a cabo una serie de traducciones del griego al alemán de autores de la Antigüedad. Entre ellas aparecen publicadas las *Cartas de Platón* en 1792, con una introducción histórica y anotaciones del traductor que será agregada en la segunda edición de 1795, bajo el título *Plato's Briefe, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Al año siguiente, Schlosser publicará su *Continuación del diálogo platónico sobre el amor* (*Fortsetzung des Platonischen Gesprächs von der Liebe*), obra a la cual refiere Jacobi al comienzo de su carta cuando manifiesta haber “recibido, leído y repasado” dicho texto. Sin embargo, como luego veremos, las anotaciones hechas por Schlosser a las *Cartas de Platón* no escaparon al juicio crítico del polemista de Pempelfort. Pasemos a recoger y comentar las referencias hechas a Platón o al

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

platonismo en la carta “A Schlosser”, intentando precisar los puntos de divergencia observados por Jacobi con respecto a la interpretación de su amigo.

Tras los afectuosos saludos iniciales, Jacobi trae a colación lo que le contara Hamann en una misiva anterior, a saber, que sentía un profundo agradecimiento por la ayuda que había recibido de las fuentes antiguas. Solo que, mientras el “Mago del Norte” dice haberse embriagado de los libros sagrados, Jacobi confiesa sentir algo similar, pero “con los escritos de los filósofos antiguos, en especial con Platón” y, sobre todo, “con el *amor mismo*, el *Eros platónico*, a quien he de agradecer todo lo bueno que hay en mí.” (JWA 5.1: 229) El énfasis puesto en tal afirmación ha llevado a sugerir que la lectura hecha por Jacobi de Platón puede ser considerada como de carácter “vital” (Brunel, 2023a), esto es, que enlaza las facultades humanas a una causa que da vida a su existencia y la impulsa a trascenderse. Es decir, Jacobi no solo estaría manifestando su satisfacción por haber podido leer los famosos diálogos del ateniense, sino un profundo agradecimiento por aquello que ha llegado a comprender mediante tal lectura como rasgo constitutivo de su carácter humano. Tal rasgo es, adelantemos, el amor que nos incita a salir de nosotros mismos para conocer lo que nos rodea y obrar de acuerdo al Bien –idea arquetípica leída en clave platónica– que nos induce a ello.

Ante esa lectura, no basta con hacer un análisis de lo que significa *Eros* para los seis participantes del *Simposio*, sin contar la participación decisiva de Diotima, para extraer de allí ciertas enseñanzas teórico-prácticas; mucho menos conformarse con realizar declaraciones dogmáticas sobre su contenido con el solo propósito de lograr adhesiones entre los propios adeptos (JWA 5,1: 229; Goretzki y Jaeschke, 2011: 689). Pues, a diferencia de Schlosser y sus entusiastas seguidores, que se reunían en una suerte de secta esotérica para dejarse llevar por su fanatismo –la *Schwärmerei* que describe Kant (2005)–, Jacobi no deja de reivindicar la necesidad de justificar una razón abierta a una revelación de lo suprasensible, mediada por un ascenso erótico al conocimiento de la idea de Bien. De allí el pedido de disculpas que hace en la carta por no adherir fervorosamente a los profetas o apóstoles del platonismo reunidos en torno a Schlosser (JWA 5,1: 229). En cambio, prefiere recordar las enseñanzas del filósofo ateniense, “el académico”, que no se condicen con la versión *aggiornada* al uso de las cofradías más o menos platónicas de su tiempo.

En el cuarto párrafo de su carta a Schlosser, el polemista de Pempelfort retoma una distinción ya planteada en *Cartas sobre la doctrina de Spinoza* y en *David Hume*, sobre las competencias del entendimiento y la razón respecto de lo que está a su alcance. Por ello insiste



en la necesidad de volver sobre el problema de la determinación del límite de la razón, así como de su supuesta subsidiariedad con respecto al entendimiento, es decir, aquello que en última instancia determina el verdadero conocimiento. Si las construcciones mediante conceptos del entendimiento sólo justifican el conocimiento de la experiencia posible y concluyen en el carácter inaccesible e incognoscible de lo que se encuentra más allá de lo fenoménico, entonces la conclusión salta a la vista: todo ello conduce al nihilismo. De allí que, en su carta, Jacobi le dice a Schlosser que el objeto captado por el entendimiento mediante tales redes conceptuales resulta ser vacío, contradictorio, absurdo:

Simetría, concordancia, armonía, perfección, [tales conceptos] son absurdos para mí, si han de representar fines únicos y últimos. No hay melodía y armonía sin tonos, ni tonos en los cuales algo no suena, ninguno que no fuera voz. Así, sin medida no hay simetría, y de nuevo, no hay medida que no sea tomada sobre y de algo. Perfección es *plenitud de cada cosa en su especie*: un concepto de objeto tan vacío en general como el de simetría, concordancia, armonía o la voluntad pura kantiana, cuyo único objeto es el suyo propio, una forma original apartada completamente de toda materia del querer, un querer que no quiere *nada*, un recto camino del camino sin *finalidad* (JWA, 5,1: 230).

Si se pretende dar cuenta de un supuesto orden (natural o moral) mediante dichas abstracciones conceptuales, el resultado sigue siendo una derivación infinita de conceptos que remiten unos con otros buscando una justificación última que se les niega y sin que el alma llegue a ser conmovida. Jacobi parece advertir con ello que el mero conocimiento de la legalidad que ha de regir un orden (de su simetría, concordancia o armonía), no moviliza ya la voluntad si no se recupera el vínculo erótico que los eleva a la perfección como individuos pertenecientes a una comunidad. La voluntad pura, como querer (formal) que no quiere nada (material), pronto se verá contrapuesta al deseo que sale de sí en la búsqueda de recuperar aquello que lo perfeccione.

Por otro lado, quizás convenga traer a colación lo que señala Platón (2008) en un tramo de su *Carta VII* donde, tras ofrecer una serie de indicaciones prácticas sobre las condiciones que deben alcanzarse antes de intentar toda reforma de un Estado corrupto, el ateniense destaca un concepto clave para el buen gobierno: la “isonomía” (326d; 336d y 337c). Indudablemente, ese tópico era de la incumbencia del jurista Schlosser, quien abogaba por la separación de poderes entre los órganos de gobierno ejecutivo y judicial, y se opusiera a las intervenciones arbitrarias del gran duque Karl Friedrich (Klemme and Kuehn, 2012). Ciertamente Jacobi no menciona el concepto “*Isonomie*” en ese párrafo de su carta, sino que refiere a esos otros conceptos que llegarán a pertenecer al mismo campo semántico en la tradición del platonismo y en los albores del nuevo ordenamiento político moderno: simetría, concordancia, armonía... ¿Cómo entender,

entonces, la crítica que hace Jacobi respecto de esos conceptos generales que parecen hallarse escindidos de toda vinculación con las realidades singulares?

Para comprender el alcance de esas cuestiones, cabe recordar lo que Jacobi creyó encontrar en la *Crítica de la razón pura* de Kant, a saber: la comprobación fehaciente de que la razón no puede demostrar teóricamente la existencia de los objetos suprasensibles, por lo que el tratamiento de esos temas ha de replegarse a la razón práctica. Esa “solución kantiana” es examinada una y otra vez por el polemista de Pempelfort, quien, al sopesar la relación entre entendimiento y razón, llega a concluir que la competencia de esta última resulta fuertemente condicionada y hasta coartada por la validación de la deducción de las categorías en el campo de lo fenoménico. ¿Puede acaso la razón práctica salvar esos objetos suprasensibles, si la razón teórica los ha determinado incognoscibles? De la lógica kantiana parece seguirse el siguiente dilema desde la perspectiva de Jacobi: o el fenómeno se refiere sólo a sí mismo (dado que las cosas en sí mismas son incognoscibles), lo cual parece un contrasentido; o refiere sólo a las condiciones de posibilidad a priori de la experiencia, lo cual significa una condena a que toda subjetividad sólo se relacione consigo misma, con su modo de percibir aquello que se le aparece, sin posibilidad alguna de trascendencia. Por contrapartida, el recurso a Platón parece rehabilitar otra vía, una alternativa para no quedar atrapado en el solipsismo de tales abstracciones conceptuales, aunque las mismas puedan ser más o menos ingeniosas, puedan articularse en forma más o menos sistemática, o generar menor o mayor convicción. De allí la necesidad que experimenta nuestro autor de volver su mirada a esa fuente prístina:

La vitalidad y el sentido profundo de Platón le impidió ser engañado con abstracciones de ese tipo, un *elogio* que no podría otorgar a ninguno de los nuevos filósofos, de quienes han surgido los sistemas, ya que todos se inclinan o al materialismo o al idealismo (JWA 5,1: 230).

Ello justifica, a su vez, que dirija sus dardos críticos contra la “razón tuerta” de los ilustrados alemanes y proponga prestar atención a esa otra actitud filosófica que consiste, como resume Brunel, en “mantener los ojos abiertos y conservar cuidadosamente esta mirada en dirección a lo suprasensible” (2014: 205). Quizás el trato frecuente con los textos de Platón permita aprehender algo de ese sentido profundo, para no ser convertidos en una suerte de “Polifemos” (Brunel, 2023b y 2014). En efecto, para el ávido autodidacta de Pempelfort, el

filósofo ateniense muestra efectivamente que hay una alternativa, esto es, otro punto de partida que establece, determina y regula la forma originaria de todo lo demás. Se trata de la Idea concebida como arquetipo por una razón receptiva que se percata de ello, que presupone un mensaje que se pueda oír, una verdad distinta y más alta que la puesta por ella misma en base a meros conceptos.⁴ Gracias a ese otro principio verdaderamente real, el ser humano puede tener un conocimiento de lo suprasensible y puede dejar de verse encerrado en su propio laberinto conceptual autorreferencial, en ese círculo vacío del conocimiento finito del entendimiento. Y para dar cuenta de lo aprendido en esa lectura, Jacobi pasa a enumerar los puntos fundamentales que han de ser tenidos en cuenta de las enseñanzas de Platón en los párrafos siguientes de su carta a Schlosser.

En primer lugar, es preciso reconocer que el punto de partida es “lo real”, una esencia originaria o arquetipo que es un principio activo, es decir, un principio que se determina a sí mismo y a lo demás como causa eficiente de todas las imágenes que conocemos. Jacobi toma distancia así de la concepción ambigua de la doctrina de las ideas por parte de la filosofía trascendental. En su interpretación *sui generis* de la doctrina de las ideas de Platón (Ferber, 2010: 382), no obstante considerarlo como su predecesor al respecto, Kant las somete a la razón conforme a las exigencias del interés teórico (como “ficciones heurísticas”), para elevarlas luego por encima de la razón con el fin de satisfacer su interés práctico (como postulados en favor de la fe). En cambio, para el polemista de Pempelfort y apoyándose en su lectura de Platón, las ideas constituyen el fundamento o causa determinante de todo lo que percibimos como mundo (natural o moral):

Platón parte de lo *real*, de una esencia originaria que se determina en sí y por sí misma, determinando todo lo demás. Esta *da*, y *de* esta todo *toma* su *medida*, su relación [o proporción], su forma originaria; [lo real] mismo no es resultado de las relaciones, sino que establece todas las relaciones de modo *determinante* (JWA 5,1: 230).

En la lectura de Jacobi, el ateniense enseña además que esas ideas o arquetipos originarios han dejado un sello que constituye el alma humana individual, por el cual ella es capaz de generar principios y conceptos, que no son resultado de una mera abstracción sino de su propia actividad: “La necesidad de abstracción es una *limitación* de nuestra naturaleza; en cambio, la capacidad de

⁴ Jacobi adhiere a quienes vinculan la raíz etimológica del sustantivo *Vernunft* (razón) con el verbo *vernehmen*, que puede ser traducido como percibir, escuchar o sentir con conciencia, discernimiento y aplicación lo que se dice o se declara. Véase la entrada “Vernehmen”, en Birgit Sandkaulen, Stefan Schick y Oliver Koch (ed.), *Jacobi-Wörterbuch Online*, <https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v7/7e501c34>. Fecha de acceso: 7/1/2024.

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

producir los conceptos y principios generales o individuales, *no* por abstracción sino por la autoactividad [*selbstthätig*], es el sello [*Siegel*] de nuestro origen divino.” (JWA 5,1: 232) Pero dicha lectura corresponde, más bien, a una mezcla de concepciones propias del platonismo tardoantiguo, una suerte de distorsión de la filosofía platónica que no puede ser atribuida a Platón mismo. Desde una concepción activa del sujeto, el alma es concebida por Jacobi como aquello que revela la naturaleza real de lo indeterminado por medio de la determinación que tiene como principio aquel arquetipo originario (JWA 5,1: 230). Gracias a ese vínculo con lo divino constitutivo del alma humana, ella es capaz de buscar el verdadero conocimiento y orientarse en la praxis conforme a su origen, esto es, a la medida establecida por lo real inteligible. Tal modo de proceder no sería exclusivo de los grandes pensadores, sino incluso de cualquier persona que reconozca en sí misma esa capacidad de reflexionar sobre sí y sobre su verdadero origen:

Puede resultar comprensible para todo experto que conoce las leyes del pensamiento y para todo hombre que reflexione un poco al menos, que, si no tuviéramos la capacidad de ni siquiera pensar un objeto no podríamos lograr ningún conocimiento de cualquier objeto en particular. En otras palabras: sin una razón ya preexistente no sería posible ninguna experiencia (JWA 5,1: 231).

Ese otro concepto de razón implica, pues, una relación doble: con lo sensible y lo suprasensible. Así, lo verdaderamente real se revela ante esa capacidad de pensar preexistente como una “intuición intelectual”, una suerte de visión mediante la razón que es irreductible a la intuición sensible y constituye una fuente de conocimiento distinta e, incluso, más importante. Pues esa intuición superior se diferencia claramente del pensamiento discursivo en cuanto contribuye al verdadero conocimiento inmediato de las realidades esenciales. A través de ese “ojo del alma”, que Jacobi concibe como un ojo natural incorpóreo a partir de su lectura de *República* de Platón (509d, 533d y 540a), es posible alcanzar la captación de lo suprasensible.⁵ Esto es, de aquellas Ideas o formas esenciales que dejan su huella en el alma como representaciones de aquel Bien visto fuera de la caverna en la famosa alegoría, de lo cual, según Jacobi, solo se tiene conciencia en el sentimiento. Y del mismo modo sucede con la voluntad humana, pues no podríamos llamar virtuoso sino al que guarda en sí, como un sello, el modelo o arquetipo para obrar en el orden práctico, esto es, “una regla de justicia a la que siempre sigue y por cuyo amor

⁵ Captación o conocimiento de lo suprasensible que Jacobi entiende como “percepción de lo suprasensible”. *Cf.*

se propone cada una de las acciones virtuosas [...], y juzga sobre la validez y verdad universal de cada prescripción o concepto” (JWA 5,1: 232). Luego, es en torno a la figura de Sócrates –y no del platonismo– que gira la reflexión de Jacobi –quizás por la influencia de Hamann–, para quien la creencia en Dios no sería una ciencia “sino una virtud” (JWA 3: 130). Pues lo que importa allí es que la libertad práctica y existencial del alma racional pueda elegir entre dos modos de vida, como enseguida veremos de la mano de la lectura que hace Jacobi del ya referido diálogo *Filebo*.

En su planteo, Jacobi parece tener presente además la anotación que aparece en la traducción que hiciera Schlosser de un pasaje de la *Carta VII* de Platón, concretamente: 342a-d, que es conocido como “excursus filosófico”. Dicho pasaje refiere a los cuatro factores requeridos para que el conocimiento de la realidad objetiva sea posible, a saber: un nombre (*ónoma*), una definición (*lógos*), una imagen (*éidolon*) y el conocimiento propiamente dicho relativo a estos objetos (*epísteme* –también llamada *noésis*, *nóus* y *álethés dóxa*–). Pero ninguno de esos factores nos permite dar efectivamente con lo buscado, a saber: el objeto en sí, cognoscible y real (la *ousia*) Respecto de esta esencia fija e inmutable, el traductor alemán señala que se trata de “un ser fijo e inmutable, que sólo puede verse en el alma y a través del alma” (Schlosser, 1795: 180-181). Y luego parece confesar que siente una especie de arrebatos místicos por el cual ha alcanzado una contemplación interior, posibilitada por la Idea platónica que ilumina su mente en la medida necesaria para que pueda actuar moralmente bien (Ferber, 2020: 377). Al fin y al cabo, si Platón dice que el conocimiento intelectual es el más cercano al objeto en sí “por afinidad y semejanza” (*Carta VII* 342d), puede no resultar tan extraño que Schlosser y sus aristócratas seguidores se hayan sentido herederos de algún modo de una sabiduría reservada sólo para ellos. Aunque dicho conocimiento no les brinde un acceso directo a la Idea, al menos los ilumina en la función para la cual han sido elegidos:

Nos damos cuenta de ello a través de la intuición directa o inmediata de los principios de acción internos y (...) de nuestra sensibilidad, y por ello tenemos derecho a extraer una conclusión analógica sobre los objetos externos, que no nos guía al santuario interior de la verdad, pero ilumina nuestro lugar en el atrio, tanto como es necesario para que llevemos a cabo el servicio de nuestro sacerdocio (Schlosser, 1795: 180-181).

Es probable que el comerciante Jacobi no haya tenido la misma sensación de ese derecho adquirido, pues desde joven estuvo abrumado por lograr un cierto reconocimiento como intelectual en los círculos académicos. A pesar de su vocación por la indagación filosófica, su perfil social era un tanto ajeno al de quienes se sentían con derecho a adoptar un tono de distinción para expresar sus ideas y lejos estaba de querer enmendar lo expresado por Platón

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

como pretende hacer Schlosser en su *Continuación del diálogo platónico sobre el amor*. Ciertamente es que Jacobi, como vimos, también reivindica la intuición intelectual como facultad superior de conocimiento, pero no coincide con quienes sostenían que el ser humano solo se elevaba por la vía del conocimiento. Pues aquello que lo diferencia del resto de los animales no es tanto la intuición racional como nivel superior de conocimiento, sino un impulso que lo lleva a elevarse de lo sensible a lo suprasensible en un ascenso erótico hacia el Bien:

La esencia de los seres racionales, su *impulso* [*Trieb*] y afecto característico es por eso salir de lo individual y elevarse cada vez más, de género en género, hasta el primer origen: renunciar siempre a la existencia presente para traer a la luz una existencia superior (JWA 5,1: 232).

El ejemplo al cual recurre Jacobi para graficar ese impulso, esa salida y esa renuncia al presente, es el de la vivencia del sediento y del hambriento, es decir, el mismo que mencionamos más arriba. Solo que esta nueva referencia al fragmento 34d-35d del *Filebo* de Platón aparece en el cuerpo del texto de la carta “A Schlosser” y no en nota al pie como en la carta “A Erhard”. Al momento de comentar cómo el alma determina el vínculo de cada ser vivo individual con la naturaleza orgánica, mediante el conocimiento que parte de la experiencia sensible, el autor de esas cartas vuelve sobre el ejemplo del hambre y su objeto, ligado a la concepción del alma y de la reminiscencia platónica. Aquello que sentimos en nuestro estómago cuando decimos “tener hambre”, esa sensación de “vacío estomacal” como se le suele llamar, puede ser común a todos los animales. Pero, a diferencia del resto de los animales que solo sienten un “dolor puro” cuando necesitan alimento, el hambre que sentimos los seres humanos remite a algo que se encuentra más allá de la mera sensación bruta de dolor corporal y que experimentamos de alguna manera como una sensación anímica opuesta, de placer, que lo haría cesar. Así el ejemplo que Platón utiliza para dar cuenta de la atribución del deseo al alma, Jacobi lo repone conforme a su propia comprensión de ese impulso esencial a todo ser humano. Su deseo, asevera Jacobi, “presiente, busca y encuentra su objeto antes de toda experiencia sensible (...), –como medio primitivo de conocimiento del bien, su revelación– ve más allá de la sensibilidad, visualiza aquello que producirá una sensación opuesta y señala el camino hacia ella” (JWA 5,1: 231).

La lectura del diálogo habilita a pensar el deseo humano como ese impulso originario que nos lleva a ir más allá de lo que sentimos como necesidades individuales, para retrotraernos a una

experiencia primigenia –la reminiscencia platónica– en la que se descubre el trazado de un puente primitivo; un puente que nos lleva en un sentido al conocimiento del bien, a su revelación, y, en el otro, a la determinación de la experiencia sensible conforme a su origen divino: “Por consiguiente, la facultad de desear del alma misma, de cada alma, como *determinante* [*Massgebend*, que da la medida de todas las cosas] aunque solo *en su especie*, es de naturaleza divina” (JWA 5,1: 231). De modo tal que, “el impulso del amor [*Liebestrieb*] y el impulso vital [*Lebenstrieb*] son uno. Es el mismo hilo, que el alma no puede hilar ni de la nada, ni de sí misma” (JWA 5,1: 235). Como puede verse, Jacobi no deja de tener presente las propuestas inaceptables –a su criterio– de las filosofías nihilistas de Spinoza y Kant. Ante ellas, intenta ofrecer una alternativa tanto en sus libros de la década anterior como en estas cartas, recurriendo a la trama entretejida en los diálogos de Platón y poniendo en práctica esa lectura vital que citamos más arriba. De allí su agradecimiento al filósofo ateniense por acercarle esa experiencia edificante del *Eros*, que lo lleva a elegir una clase de vida en la que se reconoce hasta qué punto y en qué medida los placeres sirven de puente para una vida buena. A diferencia de quienes lo ignoran y reducen el sentimiento de placer solo al cuerpo, llevando una vida degradada como si fueran una especie de moluscos: “Una vida sin impulso, sin actividad no es una vida; es como dice Platón en el *Filebo* –una *esponja marina* (*Schwamm*)” (JWA 5,1: 236).

Unas breves conclusiones

En este artículo nos hemos propuesto reconstruir la recepción de las ideas de Platón a partir de una revisión de dos cartas que Jacobi escribe hacia fines del siglo XVIII. La lectura de las mismas es de interés porque su autor no solo parece tomar de los textos de Platón todo aquello que puede serle útil para sus conocidas polémicas. Jacobi procura apoyarse en tales fuentes, además, para dejar sentada su propia posición filosófica, que no se condice con cierto platonismo en boga por aquel entonces. A partir de lo expresado en la carta “A Erhard O.” y en la carta “A Schlosser”, intentamos reconstruir de qué manera el autor lleva a cabo su peculiar recepción de la doctrina de Platón, en ese marco de discusión con sus contemporáneos. Por otro lado, intentamos rastrear las razones que llevaron a Jacobi a recurrir a dicha doctrina, así como las diferencias que pueden observarse con otras lecturas hechas respecto de la filosofía del ateniense.

Para ello, consideramos pertinente identificar primero las ediciones y traducciones de las obras de Platón que pudieron tener a su alcance tanto Jacobi como sus contemporáneos. Por las anotaciones hechas en la más reciente edición crítica, las fuentes consultadas por Jacobi fueron la edición de Kleuker y la conocida como “Bipontina”. Luego nos ocupamos de señalar algunos aspectos teóricos y prácticos que hacen al trasfondo subyacente a las posiciones adoptadas por Jacobi, Schlosser y Kant sobre la doctrina de Platón, y al modo peculiar de concebir la tarea

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

filosófica. Doctrina del ateniense que fue abordada en ese contexto finisecular como una fuente de recursos teóricos para defender la propia posición filosófica o para objetar la del adversario.

En tal sentido, a partir de la revisión de la primera carta que lleva como título “A Erhard O.” hemos puesto de manifiesto la confrontación con la filosofía kantiana que Jacobi lleva a cabo elaborando argumentos sobre la base de su lectura de algunos diálogos de Platón. De ese modo llega a considerar que esa nueva filosofía debe ser entendida como un modelo de racionalidad que lleva al nihilismo o supone un naturalismo; crítica que empalma, a su vez, con las polémicas que el de Pempelfort mantuviera durante la década de 1780, según aparece desarrollada en sus grandes obras del período (*Cartas sobre la doctrina de Spinoza y David Hume*). Pero el escrito jacobiano no se reduce a replicar argumentos que el mismo autor ya había planteado, sino que intenta fundamentar su propio posicionamiento filosófico mediante el recurso a algunos textos del ateniense, como el Banquete, el *Filebo* –al cual cita varias veces y en una extensa nota al pie– o la *Apología de Sócrates*.

En ese contexto, la doctrina de Platón es leída en clave de una experiencia de lo inteligible, la cual se expresa desde una faceta desiderativa (como anhelo de plenitud) más que racional-intelectual. Con ello, Jacobi apunta a tematizar lo que podría caracterizarse como un “realismo de lo eidético”, como un modelo vivo y efectivo. Tal sería la justificación de su teísmo: sin ese “más allá”, concebido como causa eficiente, nada podría aparecer ni nacer, pues el modelo da vida al mundo sensible como resume Brunel (2017: 56-57). De allí que lo ideal arquetípico, como principio de determinación de lo real, no puede ser reducido a una ficción heurística, proyectado como el fundamento de una síntesis de lo posible tal como lo concibe, a juicio de Jacobi, la doctrina trascendental kantiana. Comprender lo inteligible de este modo implica desvanecer el modelo en su carácter positivo-configurante. En contraposición, el polemista entiende que la realidad nunca se efectiviza desde una abstracción, asumida en términos hipotéticos, como tapagujeros de un sistema. Sino que se trata del sentido original de lo vivo, por el que se encuentra garantizado el enlace de la naturaleza con su creador, incluyendo lo humano y su propia existencia; enlace configurante de sentido que la razón kantiana en su aspiración de unidad nunca llegaría a realizar.

Del mismo modo, al revisar la carta dirigida “A Schlosser sobre su *Continuación del Banquete platónico*” nos encontramos con referencias explícitas e implícitas a distintas obras de Platón, tales como: *Banquete*, *Cartas*, *República* y *Filebo*. Unas y otras son traídas a colación por Jacobi para dar a conocer su singular lectura con “los ojos abiertos”, como la caracteriza Brunel, diferente a la



de su distinguido amigo platónico. De ese modo, el de Pempelfort intenta dejar sentada su propia posición filosófica, mientras toma cierta distancia con respecto a la interpretación adoptada por su remitente inmediato (Schlosser) y se contraponen una vez más a la recepción que se hace en la filosofía kantiana de la doctrina del ateniense.

En esta nueva lectura de esas fuentes, Jacobi se ocupa de enumerar algunos temas que considera fundamentales de la filosofía de Platón para su confrontación con la “nueva filosofía”, a la cual desacredita como un camino sin salida porque carece de una justificación última. El polemista de Pempelfort encuentra en dicha doctrina un camino alternativo al nihilismo kantiano, al descubrir una antigua cosmovisión que le permite entretener y dar sustento a su propia concepción filosófica. Así, “Platón”, es decir, la remisión constante a su lectura de esos textos del ateniense, viene a servirle de respaldo para justificar tanto el carácter arquetípico de las Ideas concebidas como un principio protoactivo (fundamento o causa determinante de todo aquello que se nos presenta con carácter fenoménico en el orden natural o moral), como el origen divino del alma humana individual (gracias al cual puede revelar la naturaleza de lo indeterminado por medio de la determinación conceptual y orientarse en la praxis conforme al principio que la constituye para alcanzar una vida virtuosa). Pero su lectura vital no se detiene allí, sino que insiste con indicar la traza de un puente que permite la elevación de todo ser humano por encima de su rasgo más animal. Ser humano que no se caracteriza tanto por tener la posibilidad de alcanzar una intuición intelectual, sino por un impulso amoroso que lo lleva a ir más allá de sus necesidades egoístas para reconocerse partícipes de un orden natural y moral plenificante.

Bibliografía

- Koch, O. Vernehmen. En B. Sandkaulen, S. Schick y O. Koch (eds.), *Jacobi-Dictionary Online*. Version VI, Leipzig. Disponible en: <https://jwo.saw-leipzig.de/articles/v6/7e501c34>. Fecha de acceso: 29/2/2024.
- Ausland, H. W. (2019). Socrates in the Early Nineteenth Century, Become Young and Beautiful. En Chr. Moore (ed.), *Brill's Companion to the Reception of Socrates*. Leiden/Boston: Brill.
- Brunel, P.-J. (2014). *De Protée à Polyphème. Les Lumières platoniciennes de Friedrich Heinrich Jacobi*. Paris: PUPS.
- Brunel, P.-J. (2017). “Bilder? – Wo das Urbild?”: F.H. Jacobi et la recherche platonicienne du modèle. *Cahiers d'Études Germaniques*, 49-70.
- Brunel, P.-J. (2022). Platon et 'l'esprit de la philosophie kantienne' selon Jacobi. En D. El Murr, & E. Partene, *Kant et Platon. Lectures, confrontations, héritages*. Paris: Vrin, pp. 177-198.

- Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.
- Brunel, P.-J. (2023a). "Platonismus." En: B. Sandkaulen, S. Schick, & O. y Koch, *Jacobi -Wörterbuch Online*. Leipzig: Sächsische Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, pp. 1-11.
- Brunel, P.-J. (2023b). Das Aufheben des Lebens im Begriff. Künstlichkeit und Verwandlung bei F. H. Jacobi. *Revista de Estudios Kantianos*, Vol. 8, N° 1, pp. 184-202.
- Cordero, L. N. (2013). El extranjero de Elea, 'compañero' de los parmenídeos... desde 1561. *Méthexis* XXIII, pp. 51-58.
- Crowe, B. (2021). Jacobi on Revolution and Practical Nihilism. En: J. A. Clarke, & G. Gottlieb, *Practical Philosophy from Kant to Hegel. Freedom, Right, and Revolution*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 157-173.
- Di Giovanni, G. (1994). *Main Philosophical Writings and the novel Allwill. Friedrich Heinrich Jacobi*. Translated, Introductory Study, Notes and Bibliography by George Di Giovanni. Montreal & Kingston/London/Buffalo: McGill-Queen's University Press.
- Di Giovanni, G. (2004). Hen kai pan. Spinozafigurationen im Frühidealismus. En W. Jaeschke, & B. Sandkaulen, *Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit*. Hamburg: Meiner, pp. 88-106.
- Ferber, R. (2010). Platon und Kant. En A. Neschke-Hentschke, *Argumenta in Dialogos Platonis*. Teil 1: Platoninterpretation und ihre Hermeneutik von der Antike bis zum Beginn des 19. Jahrhunderts Akten des Internationalen Symposions vom 27.-29. April 2006 im Instituto Svizzero di Roma, Schwabe, Basel, pp. 371-390.
- Ferrari, J. (1968). Herder et Jacobi Correspondants de Kant. *Les études philosophiques*, No. 2, PUF: 197-212.
- Fischer, J. F. (1776). *Platonis Dialogi Duo, Philebus & Symposium*. Leipzig.
- Homan, K. (1973). *F.H. Jacobis Philosophie der Freiheit*. Freiburg-München: Karl Alber.
- Jacobi, F. H. (1998). *Werke*. Gesamtausgabe. Hammacher, K. und Jaeschke, W. (Hrsg.), Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner, Frommann-Holzboog. (JWA).
- Jacobi, F. H. (2004). *Werke*, Bd. 2,1. *Schriften zum Transzendenten Idealismus*. Goretzki, C; Hammacher, K. und Piske, I. M. (Hrsg.), Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner, Frommann-Holzboog.
- Jacobi, F. H. (2006). *Werke*, "Zugabe an Erhard O. (1792)". En: *Romane I Eduard Allwill*. C. Götz und W. Jaeschke (hrsg.), Bd. 6,1. Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner: Frommann-Holzboog, pp. 219-241. (JWA 6,1).
- Jacobi, F. H. (2007). An Schlosser über dessen Fortsetzung des Platonischen Gastmales (1796). En *Kleine Schriften II 1787-1817*, C. Goretzki und W. Jaeschke (hrsg.), *Friedrich Heinrich Jacobi Werke*, Bd. 5,1. Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner; Frommann-Holzboog, pp. 229-245. (JWA 5,1).

- Jacobi, F. H. (2015). Jacobi an Lavater (1791). En: *Friedrich Heinrich Jacobi Briefwechsel. Januar 1791 bis mai 1792. Nr 2739-2952*. W. Jaeschke und R. Paimann (hrsg.), Reihe II, Band 9. Stuttgart-Bad Cannstatt; Frommann-Holzboog, pp.20-21.
- Jacobi, F. H. (2011). *Werke*, Bd. 5,2. *Kleine Schriften II 1787-1817*. Anhang, hrsg. Goretzki, C. und Jaeschke, W., Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner; Frommann-Holzboog.
- Jacobi, F. H. (2016). *Werke*, Bd. 6,2. *Romane I Eduard Allwill*. Anhang von Götz, C. Stuttgart-Bad Cannstatt: Meiner, Frommann-Holzboog.
- Kant, I. (2005). Sobre un tono de distinción adoptado recientemente en filosofía. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, Vol. 38, 13-27.
- Klemme and Kuehn, M. (2012). *The Dictionary of Eighteenth-Century German Philosophers*. Oxford: Continuum.
- Kleuker, Johann Friedrich (1778-1796). *Werke des Plato*, 6 vols. Lemgo: Meyerschen Buchhandlung. Reimpresión bajo el título *Sämmtliche Gespräche des Platon* übersetzt von Herrn Kleuker, Vienna & Prague, 1803–1805.
- Plato (1781-1787). *Platonis Philosophi Quae Exstant*, 11 vols. Studiis Societatis Bipontinae, Zweibrücken.
- Platón (2008). “Carta VII”. En: *Diálogos*. Vol. VII: Dudosos - Apócrifos - Cartas. Madrid: Gredos, pp. 485-531.
- Platón, (2012). *Filebo*. Traducción y comentario de M. Boeri. Bs. As.: Losada.
- Schick, S. (2006). *Vermittelte Unmittelbarkeit. "Salto mortale" als Konzept zur Aufhebung des Gegensatzes von Glaube und Spekulation in der intellektuellen Anschauung der Vernunft*. Würzburg: Königshausen u. Neumann.
- Schleiermacher, F. (1804). *Platons Werke*. Berlin.
- Schlosser, J. G. (1795). *Plato's Briefe, nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Königsberg: Nikolovius.
- Schlosser, J. G. (1796). *Fortsetzung des Platonischen Gesprächs von der Liebe*. Hannover: Gebrüder Hahn.
- Timm, H. (1974). *Gott und die Freiheit. Studien zur Religionphilosophie der Goethezeit*. Frankfurt: Vittorio Klostermann.
- Villacañas Berlanga, J. L. (1989). *Nibilismo, especulación y cristianismo en la filosofía de F.H. Jacobi. Ensayo sobre los orígenes del irracionalismo contemporáneo*. Barcelona: Anthropos-Universidad de Murcia.

CV de los autores

Ricardo Cattaneo es Titular en la cátedra de Problemática Filosófica, perteneciente al Departamento Económico, Humanístico e Idiomas de la Facultad de Ciencias Económicas de la

Cattaneo, R. y Riffel, E. (2024). Jacobi y su lectura de Platón en las cartas a Erhard y a Schlosser. *Siglo Dieciocho*, 5, 113-138.

Universidad Nacional de Entre Ríos (UNER) y Profesor Adjunto en la cátedra de Filosofía Moderna, perteneciente al Departamento de Filosofía de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad Nacional del Litoral (UNL). Dirige el Grupo de investigación “Historia del pensamiento Político, Antropológico, Moral y Económico” de la FCECO-UNER y participa de varios equipos de investigación sobre temas vinculados con la Filosofía moderna y la historiografía de la filosofía (PID-UNER, PIP-INEO, CAI+D-UNL, PI-UNMdP). Ha publicado artículos en revistas especializadas y capítulos de libros sobre diversos autores de la Filosofía Clásica Alemana, forma parte del equipo editorial de las revistas de filosofía *Tópicos* de Santa Fe (Argentina), *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía* (UCM-España) y *Siglo Dieciocho* (AAESXVIII) y ha formado recursos humanos en el área (Filosofía Moderna).

Emanuel Riffel es Docente a cargo de la cátedra de Historia de la Filosofía Moderna, perteneciente a la Facultad de Humanidades, Artes y Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Entre Ríos (UADER). Graduado en Filosofía con una tesina titulada: “*Umbrales de lo absoluto*. Génesis del problema del *nihilismo* en la filosofía de F. H. Jacobi” (2021), ha traducido al español varias cartas de dicho autor y ha participado de un proyecto de investigación sobre temas vinculados con la Filosofía moderna y la historiografía de la filosofía (CAI+D-UNL) en 2018-2020. Ha participado, además, en diversas jornadas de investigación y comunicación, y prepara un plan de tesis doctoral sobre la recepción de la filosofía de Kant en Jacobi.