

Mario A. Presas

SITUACION DE LA FILOSOFIA DE KARL JASPERS
--- CON ESPECIAL CONSIDERACION
DE SU BASE KANTIANA.-----

La Plata, 1973

I N T R O D U C C I O N

Para obtener una clara visión de algo, es en primer lugar importante descubrir el ángulo exacto que permita la perspectiva adecuada. Esta idea ha guiado mi trabajo sobre la filosofía de Jaspers. En efecto, me parecía que, si bien no faltan serios estudios dedicados a su pensamiento, no son muchos, sin embargo, los que ubican la obra en su totalidad dentro del contexto conveniente, a falta del cual algunas ideas parecen surgir caprichosamente o dejarse arrastrar por las modas intelectuales de la época, como lo fueron la filosofía de la vida y el "existencialismo". El propósito inicial de situar el pensamiento de Jaspers, por tanto, no coincide siempre con la simple exposición de sus ideas; nuestro trabajo, de todos modos, va complementando ambos métodos: La situación se hace comprensible en función de los contenidos de su filosofía; éstos, a su vez, cobran relieve y sentido al destacarse sobre el fondo de la situación.

La tarea de situar la filosofía de Jaspers exige en primer lugar un estudio del terreno. Por ello, no es casual que nuestro trabajo se inicie con un enfoque biográfico que busca las coincidencias de determinadas experiencias de su vida con las reflexiones — expuestas en su obra teórica— que indirectamente dejan aflorar tales experiencias. En esta parte, donde theoria y praxis conforman las coordenadas del punto de partida, analizamos aspectos de la personalidad del filósofo, referidos a recuerdos de su niñez, de su época de estudiante y de sus experiencias médicas y docentes. Dos momentos cobran singular importancia: la experiencia del límite vivida en su propia enfermedad, asumida como destino, y la nueva experiencia del límite durante el aislamiento y el terror de los años del régimen nacional-socialista.

Cuando el joven médico Karl Jaspers, habilitado para la docencia de la psicología en Heidelberg, decide orientarse definitivamente hacia la filosofía, la situación cambia fundamentalmente. Nuestro trabajo sigue aquí dos direcciones: en primer lugar, adelanta las características generales de la filosofía de Jaspers, acentuando el análisis del lenguaje filosófico. En segundo lugar, sigue la confrontación del joven filósofo con los dos grandes maestros de la filosofía ale-

mana de esa época: Edmund Husserl y Heinrich Rickert.

El primer punto es expuesto a partir de una comparación con Bergson, atendiendo al hecho de que tanto el filósofo francés como Jaspers establecen un "estilo filosófico" que pretende en cierto modo llegar a expresar indirectamente lo inefable. En virtud de ello comparamos su posición con la del Wittgenstein del Tractatus, que se cierra con la concisa sentencia: "De lo que no se puede hablar, hay que callar". Aunque la oposición parece ser radical, señalamos ciertas coincidencias entre estos pensadores, las cuales, hasta cierto punto, se deben a comunes raíces kantianas. El análisis estilístico de la filosofía de Jaspers, por lo demás, nos lleva casi inevitablemente a cotejarlo con el singular lenguaje de Martin Heidegger, con quien de hecho Jaspers estuvo muy vinculado — y con quien, demasiado irreflexivamente, se lo vincula al hablar de "existencialismo".

El segundo punto mencionado, nos permite mostrar cómo Jaspers descubre verdaderamente su concepción de la filosofía al contraponerse a las interpretaciones "científicas" de la misma, sostenidas tanto por el autor de la Philosophie als strenge Wissenschaft como por el creador de Vom System der Werte, obras contra las que el joven Jaspers reacciona enérgicamente.

En este diálogo con sus contemporáneos, no podíamos dejar a un lado, ciertamente, un capítulo consagrado a la "filosofía de la existencia"; en él damos particular importancia al hecho de que la negación por parte de Jaspers de la posibilidad de la ontología ocasiona grandes diferencias entre su pensamiento y los de Gabriel Marcel y Martin Heidegger.

Aproximándonos así al centro de la filosofía de Jaspers, llegamos a la exposición de nuestra tesis fundamental: la filosofía de Jaspers sólo es comprensible en relación con su apropiación — como suele decir él mismo — de la filosofía de Kant. En efecto, ya desde sus primeras obras — y aun en el informe de estudiante para el seminario de Emil Lask, que Jaspers incluye luego en una de sus obras — expresamente se admite lo que en términos generales podríamos llamar "gnoseología" kantiana y también la teoría de las Ideas del mismo Kant. Sobre esta base construye Karl Jaspers su obra capital, la Philosophie. El

filósofo ha de partir de la situación actual de las ciencias, logran-
 oon en virtud del conocimiento, proporcionado por éstas, una orientación
en el mundo. Ahora bien, al retroceder desde los conocimientos cientí-
 ficos de los objetos del mundo, en primer lugar, a lo que constituye
 la condición de posibilidad del pensamiento de objetos y, en segundo
 lugar, al mundo como totalidad, el pensar llega a los límites de lo
 objetivo, trascendiendo así el conocimiento universalmente válido de
 objetos; pues, en efecto, ni la condición de posibilidad de los objetos
 del conocimiento, ni el mundo como totalidad pueden a su vez convertir-
 se en objetos. Con la experiencia del límite comienza el filosofar,
 que, e n definitiva, no llega a "resultados" objetivables, sino que
 se efectúa en el trascender que "salta" de la orientación científica
 a la filosófica en el mundo (idea kantiana de mundo); busca aclarar
la existencia (segundo tomo de la Philosophie; Idea kantiana del alma
 o de la libertad) y, por último, en la Metafísica analiza los modos
 en que la libertad se refiere a la Trascendencia y el lenguaje cifra-
 do de esta misma Trascendencia (Idea kantiana de Dios).

Desde este centro en que situamos a la filosofía de Jaspers, es
 decir, desde su peculiar interpretación de Kant, podemos, ahora sí,
 e xponer sus teorías de lo abarcador o englobante, das Umgreifende;
 su teoría de las cifras y de la comunicación indirecta en filosofía,
 etc. A partir de esta situación, por lo demás, se precisan con más
 nitidez los contornos de la filosofía, según Jaspers. Por de pronto,
 sin ser religión, el filosofar — al ir más allá del conocimiento ob-
 jetivo — expresa una base de creencia en que se apoya el hombre, a la
 que Jaspers denomina fé filosófica. Ello nos fuerza a dedicar uno de
 los dos últimos capítulos a la relación de esta fe filosófica con la
 fe revelada. Por otra parte, si bien no es ciencia, la filosofía, en
 nuestros días — afirma Jaspers — no puede prescindir del conocimien-
 to científico. Es imprescindible, por tanto, que un nuevo capítulo de-
 termine los límites entre ciencia y filosofía.

En este movimiento aproximativo a la situación de la filosofía
 de Jaspers, creemos haber logrado la perspectiva adecuada para com-
 prender su filosofía. No explicamos las causas de una construcción

filosófica — tarea contradictoria en sí misma—; pero sí intentamos despejar el camino que permite al lector entender en qué consiste el acto de trascender que la recorre desde el principio hasta el final. Y es éste quizá el único medio de hacer que cada uno, a su propio riesgo, se decida a filosofar, como diría Jaspers, desde su propio origen.-

PRIMERA PARTE

APROXIMACIONES AL FILOSOFAR DE JASPERS

1. Theoria y Praxis

"Was für eine Philosophie man wähle, hängt davon ab, was man für ein Mensch ist" (+)

Un filosofía sólo puede justificarse, por así decirlo, en virtud de lo enunciado en las obras que la expone. Pero esta verdad de Perogrullo no debe ocultar el hecho de que, en esta ardua ocupación que constituye el filosofar, la experiencia vital del pensador no puede quedar desatendida, pues, de lo contrario, suele suceder que los problemas allí expuestos parecen presentarse sin una razón valedera que dé "peso ontológico" -- como diría Gabriel Marcel -- a la necesidad de sus propios planteamientos. Dicha imbricación entre la obra y la vida es tanto más insoslayable cuanto más el pensador reflexiona sobre el sentido de su propia existencia. Y tal es precisamente el caso de filósofos como el ya mencionado Gabriel Marcel y Karl Jaspers. En este respecto, bien pudo decir este último al describir su "camino hacia la filosofía" en una conferencia radial transmitida en febrero de 1951 desde Basilea, que "una filosofía llega a ser objetivamente clara tan sólo por la obra (escrita). Pero su Stimmung y sus acicates quizá se hacen notar únicamente por medio de un informe personal"¹. En efecto, la filosofía en cuanto obra espiritual -- confesará Jaspers en su Autobiografía filosófica, título que ya de por sí implica una definida concepción de la filosofía como quehacer personal -- está efectivamente ligada, en lo que respecta a sus motivos y estímulos,

(+) " La filosofía que se elige, depende de la clase de hombre que uno sea", Fichte: I. Einleitung in der Wissenschaftslehre.

¹ Jaspers: "Mein Weg zur Philosophie", en RA, p. 323. La palabra "Stimmung" que en este caso podría traducirse por "temple", ha cobrado ya carta de ciudadanía en nuestro medio debido a la difusión de la obra de Heidegger. Preferimos dejarla en alemán, indicando que sus connotaciones abarcan desde el "estado de ánimo" hasta la "afinación" con que el hombre enfrenta una determinada situación -- o su "ser en situación". No apunta, pues, en este caso particular a la Befindlichkeit (el "encontrarse", según la traducción de Gaos) que es "el título ontológico" correspondiente a la "Stimmung óntica" de que habla Heidegger en Sein und Zeit (Tübingen, Niemeyer, 7a. ed., 1953), p. 134.

al curso de una vida. Y este lazo rige aun en el caso de que la vida --como ha sido la del propio Jaspers-- sea simple y discreta, transcurriendo sin acontecimientos resonantes que interesen a todo el mundo o, a lo sumo, sólo tenga el interés que toda vida humana puede tener para los hombres².

Por esta misma razón, es frecuente en Jaspers el uso del término "filosofar", que indica más el acto de pensar y no tanto los "resultados" a que éste arriba. La filosofía, podría decirse, no vive sino en la existencia concreta de quien la piensa o vuelve a pensarla --en el caso de que estudie a otro filósofo. En el filosofar, tal como lo entiende Jaspers, no es posible separar teoría y praxis o, en términos que involucran quizá la máxima tensión interna de su propia obra, Razón y Existencia. En efecto, "si se fijara la oposición entre vida y saber de tal modo que un saber meramente contemplativo se enfrentara a un existir meramente activo, cada una de las partes, al perder la otra, se perdería también a sí misma.(...) El filosofar está entre ambos polos, a cada uno de los cuales cumple y plenifica"³. Ya en este punto asoma un tema que luego ha de ocuparnos expresamente: el de la relación entre ciencia y filosofía. Desde ahora puede anticiparse que, para Jaspers, "la filosofía consiste en un percatarse de la verdad en la propia vida, pasando por el camino de la ciencia"; se trata, por tanto, de un esfuerzo por salvar la unidad del hombre, siempre a punto de perderse en el laberinto de los innumerables conocimientos científicos o, por el contrario, en el caos de los sentimientos vitales. La filosofía sólo es posible en virtud de un movimiento entre ambos extremos, en el cual, como una tercera posibilidad --jamás únicamente objetiva, jamás únicamente subjetiva--, se realiza la Existencia que debe ser aclarada filosóficamente⁴. Con otras palabras, la filosofía constituye un saber que incide sobre la realidad existencial de quien piensa. Como acostumbra a decir Jaspers, el "resultado" de tal quehacer debe provocar en el hombre un cambio en su conciencia del ser y, por ende, una determinada acción interior. "En cuanto hombre que filosofa (als Philosophierender) ya no puedo separar la vida, como algo privado, y el pensar, entendido como algo objetivo; pues uno se convierte en otro.

² Cfr. Jaspers: "Philosophische Autobiographie", en J(Schilpp), p.1

³ Jaspers: Ph.I, p. 326.

⁴ Cfr. Op. cit., p. 326 s. Acerca de la relación teoría-praxis, véase la Introducción de A. O. Pugliese a W. Weischedel: Los filósofos entre bambalinas, trad. de A. Contín (México, Fondo de Cultura Económica, 1972), pp. 11 a 30.

Si yo no filosofo cotidianamente en mi existencia concreta, no filosofo en modo alguno.(...) La filosofía no está evidentemente en una mera relación con la vida, sino que es por virtud de ésta misma. El pensar filosofante es vida, del mismo modo que la vida sólo es en cuanto pensante"⁵.

Estas reflexiones aluden, como dijimos, a un punto central: la filosofía es un saber, no diferenciándose en ello de la ciencia. Pero hay sin embargo un aspecto fundamental que distingue con toda nitidez la índole de ambos modos del saber. El saber científico es objetivo; entendemos provisoriamente por esto el hecho de que sus conclusiones pueden ser verificadas por cualquier hombre en circunstancias adecuadas. Se trata de un saber válido para todo el mundo, transmisible, que se puede fijar unívocamente en determinados conceptos, fórmulas o definiciones. El saber filosófico, por el contrario, requiere la puesta en juego de toda la persona, por así decirlo; exige de quien lo enuncia o lo quiere comprender el riesgo de transformar su existencia. La ciencia puede dejarnos indiferentes --al margen de la admiración que pueda causarnos un descubrimiento, no es justamente la admiración requisito indispensable para su comprensión. La filosofía, en cambio, no se comprende sin una participación íntima en lo que se piensa. Esto quiere expresar Jaspers al decir, por ejemplo, que "la ciencia investiga la existencia dada, que es lo que es independientemente del ser del investigador. El filosofar pregunta por el ser que es experimentado por el hecho de que yo mismo soy.(...) La filosofía sólo es verdad como proceso de apropiación de posibilidades de ser, no como mero esfuerzo por llegar a resultados del saber"⁶. En este sentido, bien puede decirse que la comprensión de un trabajo científico es "más fácil" que la de una investigación filosófica, "precisamente en la medida en que esta última exige la presencia del propio ser(y no acaso porque el esfuerzo intelectual sea más grande, por ejemplo, que en la matemática)"⁷.

⁵ Ph.I, p. 328.

⁶ Ph.I, p. 324.

⁷ Nachwort(1955) zu meiner "Philosophie"(1931), en Ph.I, p. XXVIII. También Gabriel Marcel, en un sentido semejante, distingue las "verdades parciales" propias de las ciencias, de "la Verdad" en que trata de participar el filósofo. Cfr. Mario A. Presas: Gabriel Marcel (Buenos Aires, Centro Ed. de América Latina, 1967), pp. 18 ss.

Es común a los "filósofos de la existencia" --término que ha contribuido más a oscurecer que a clarificar el contenido y las intenciones de pensadores como Jaspers, Marcel y Heidegger, según veremos en el capítulo correspondiente-- esta insistencia en la indisolubilidad del lazo que une vida y pensamiento o, dicho desde otra perspectiva, la inevitable repercusión del pensamiento sobre la propia realidad del pensador. A título de ejemplo y sin pretender con esto en modo alguno dar por terminado el tema, conviene recordar en este lugar lo enunciado por Heidegger al comenzar "El desarrollo de un preguntar metafísico": "Toda pregunta metafísica, en primer lugar, abarca siempre la totalidad de la problemática propia de la metafísica. Ella es, en cada caso, la totalidad misma. En segundo lugar, toda pregunta metafísica sólo puede ser preguntada de tal suerte que el que pregunta --y en cuanto tal-- esté ahí presente en la pregunta, esto es, que él sea al mismo tiempo puesto en cuestión"⁸.

Gabriel Marcel, a su vez, reiteradamente vuelve sobre este punto, que quizá ~~se~~ pueda resumirse en la siguiente aseveración: "Plantear el problema ontológico es interrogarse por la totalidad del ser y por ~~me~~ mí mismo en cuanto totalidad"⁹. Es interesante destacar que, para Marcel, el "problema" del ser, por así decirlo, va abarcando en su propio planteamiento a quien lo formula, va desbordando los límites de toda posible fijación objetiva de los datos, de modo que a la postre se revela como una ~~dimensión~~ dimensión "meta-problemática"¹⁰. Ahora bien, esta idea de la "invasión" del cuestionante por la reversión sobre el mismo de los "datos" de su preguntar, conlleva además la noción de que, quien pregunta, lo hace determinado por una intransferible circunstancia histórica que, más que ser "suya", como diría Marcel, "lo hace ser él mismo". Fue precisamente Jaspers uno de los primeros, si no

⁸ Was ist Metaphysik? (Frankfurt/M., Klostermann, 8a. ed., 1960), p. 24.

⁹ Position et approches concrètes du mystère ontologique (Louvain/Paris; Nauwelaerts/Vrin. 1949), p. 55. Cfr. también, del mismo Marcel: Être et Avoir (Paris, Aubier. 1935), p. 168 s.; "Ébauche d'une philosophie concrète", en: Du Refus à l'Invocation (Paris, Gallimard, 10a.ed., 1948), p. 92ss.

¹⁰. Precisamente este hecho de que "nous voyons donc ici le problème de l'Être empiéter sur ses propres données", debe ser tenido en cuenta para comprender a su debido momento, quizá con más facilidad, la noción de lo englobante, de aquello que abarca y rodea, expresado por Jaspers con la palabra "das Umgreifende". Si bien no se detiene demasiado en este concepto capital de Jaspers, es muy útil la obra de Ricoeur que compara al filósofo alemán con Marcel. Cfr. Paul Ricoeur: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du mystère et philosophie du paradoxe (Paris, Ed. du Temps présent, 1947). Para este punto, véase espec.pp. 265 ss.

absolutamente el primero, que llamó la atención acerca del hombre entendido como "ser en situación",¹¹ concepto con el que se vuelve a percibir el ya mencionado lazo entre el hombre que filosofa y la filosofía por él enunciada. En tal sentido, si bien el filósofo intenta responder a cuestiones acerca del origen de lo que es, no puede jamás empezar "desde un principio": él se encuentra ya siendo en el mundo en el momento en que plantea su pregunta que retrocede hacia el principio. Y tanto la motivación de la pregunta como la índole de su planteamiento, en alguna manera, están determinadas por su situación. Es así que "el modo como preguntamos y respondemos está codeter- minado por la tradición histórica en la que llegamos a nosotros mismos. Aprehendemos la verdad a partir de nuestro propio origen únicamente en nuestra situación histórica, en cada caso peculiar. Por cierto, podemos preguntar de modo originario (ursprünglich), pero jamás estamos en el comienzo"¹². "Para la conciencia que despierta no hay ningún comienzo radical. Nadie comienza desde el principio. Yo no entro en ninguna situación originaria"¹³.

Con el fin de aproximarnos paulatinamente al concepto central de la filosofía de Jaspers, debemos destacar, además, que filosofar, según su concepción, no es el quehacer de un determinado tipo humano, no es patrimonio de una "profesión". En la lengua de Jaspers podríamos decir, utilizando un juego de palabras, que la filosofía no es un Beruf, sino Ruf; no es profesión, sino vocación. "el mismo modo que no existe la filosofía como una única forma definitivamente fijada -- hay, sí, "modelos" históricos del filosofar--, tampoco el filósofo es un ideal configurado en una única dirección, según el cual podría formarse el hombre para llegar a serlo. Antes bien, todo hombre en cuanto reflexiona sobre las posibilidades de su existencia, entendida como una personalidad, un ser sí mismo o mismidad única (Selbst)-- es filósofo;

¹¹ El concepto aparece en el capítulo titulado precisamente "Die Grenzsituationen", en su Psicología de las Concepciones del mundo, de 1919 cfr. Ps.W., pp. 229-280. Aquí sólo podemos indicar la conexión de este concepto con ideas similares expresadas por Heidegger y por Marcel, en sus nociones de "In-der-Welt-sein" (ser en el mundo) y "être incarné" respectivamente. Con respecto a la prioridad de este enfoque, conviene no olvidar que Ortega, con anterioridad, ya había expuesto su punto de vista, que luego se hizo tan popular, sobre la "circunstancia". Pero, como señalaremos al tratar otros conceptos de la "filosofía de la existencia" en el capítulo correspondiente, muchas de las ideas de Ortega no se difundieron sino hasta que el "existencialismo" se convirtió en moda, luego de la segunda guerra.

¹² "Ueber meine Philosophie", en RA., p. 335.

¹³ Ph.I., p. 11. Esta idea constituye en cierto modo el núcleo de la posterior crítica de Jaspers a quienes, como Descartes y Husserl, especialmente, pretenden encontrar un nuevo y definitivo comienzo de la filosofía.

y los "modelos" filosóficos sólo tienen entre sí de común el hecho de que esos hombres vivieron liberados de las cadenas que ligan a autoridades objetivas o al mundo como ciega búsqueda de felicidad o como trabajo para acudir a las necesidades vitales; vivieron independientemente, desde su propio fundamento, en la reciprocidad de sus encuentros y sus apelaciones con otros espíritus similares, formando una comunidad de hombres --por encima de las determinaciones espaciales y temporales-- que comunicaban en el hecho de ser efectivamente ellos mismos¹⁴.

Otra vez, por tanto, encontramos la idea del filosofar, no como medio por el cual se adquiere un nuevo conocimiento, sino como acción interior que nos hace llegar a ser nosotros mismos. Así, pues, no es quizá arriesgado afirmar que "en un sentido amplio, toda la filosofía de Jaspers es una ética: no hay descripción que no sea al mismo tiempo un llamado a la creación de sí mismo por sí mismo, a la amistad, al coraje cotidiano; la doctrina de la verdad es menos una epistemología que una ética de la veracidad; en una palabra: la conciencia es menos un espectáculo que una acción"¹⁵. Este juicio de Dufrenne y Ricoeur encuentra su plena confirmación en el Nachwort ya mencionado que Jaspers escribiera en 1955 para una nueva edición de su Philosophie, de 1931: "El pensar filosófico se consume en movimientos que hacen efectivo y confirman el ethos, de modo que el pensamiento filosófico obra hasta en lo privado y en lo político, y por ello muestra lo que él es. Da pruebas de su verdad en la medida en que ~~en~~ el quehacer cotidiano tanto como ~~en~~ el de los elevados instantes, de los que ha surgido, están envueltos por ese pensamiento"¹⁶. Como siempre, parece presentarnos aquí la contraposición común en Jaspers entre la autenticidad de un pensamiento que se traduce en acción interior personal y la objetivación de normas, instituciones o inclusive "escuelas" filosóficas que, de algún modo, sustraen la autorresponsabilidad. En este respecto, "el sentido último de todo pensar filosófico es la vida filosófica, enten-

¹⁴ Cfr. Ph.II, p. 411.

¹⁵ Mikel Dufrenne et Paul Ricoeur: Karl Jaspers et la philosophie de l'existence, con un "Prefacio" de K. Jaspers (Paris, Ed. du Seuil, 1947), p. 210.

¹⁶ Ph.I., p. XXVI.

dida como la obra del individuo en la acción interior por virtud de la cual llega a ser él mismo. Los pensamientos formulados en obras, consolidados en doctrinas, son consecuencia y llegan a convertirse en un modo de despertar esa acción interior.(...) Lo que importa es que el pensar filosófico se convierta en acción incondicionada", esto es, que se manifieste en la "conciencia absoluta" como "el origen de aquello que ya no es medio, sino cumplimiento de la conciencia del ser"¹⁷.

Una vez que hemos circundado esta idea central -- la indisoluble unión entre theoria y praxis en la vida filosófica--, es apropiado arrojar una mirada a la situación concreta de Jaspers, atendiendo preferentemente a los siguientes aspectos: A) Datos sobre la personalidad de Jaspers, basados en informaciones biográficas de sus primeros años; B) La circunstancia de su enfermedad crónica, asumida en algún momento como situación-límite; C) Sus estudios y su experiencia docente en la Universidad; D) Una nueva experiencia del límite: los años vividos bajo el régimen nacional-socialista.

Comenzamos, pues, con una biografía, pero guiados por la observación de Gabriel Marcel en el sentido de que, ni siquiera de derecho, se pueden disociar realmente lo biográfico de lo espiritual o, si así se quiere, de lo inteligible¹⁸. Es interesante, por lo demás, traer a colación otro enfoque, señalado por Héctor Ciocchini respecto de la historia de la literatura, pero que bien puede aplicarse a nuestro caso. Los estudios tradicionales, dice, "enfocan al autor frente a su obra, encarando a aquél como un elemento activo y a ésta como el resultado de la actividad o la compensación psicológica de una vida que necesita manifestarse. Esto puede ser importante en las primeras etapas de formación de un creador; pero así como una biografía propone una obra, que es lo que tradicionalmente se ha tratado, es mucho más apasionante observar cómo una obra propone una biografía interior e íntima de un autor mucho más reveladora, y cómo una obra configura y des-

¹⁷ Ph.II., p. 325 s. Sobre el problema de la responsabilidad en Jaspers y su "nuevo modo de pensar", contrapuesto a las escuelas y doctrinas, cfr. Richard Wisser: Responsabilidad y cambio histórico. Respuestas de Jaspers, Buber, C.F. von Weizsäcker, Guardini y Heidegger. Trad. y notas de Mario A. Presas (Buenos Aires, Sudamericana, 1970), pp. 19 a 165.

¹⁸ Cfr. "L'Être incarné. Règne central de la réflexion métaphysique", en Du Refus à l'Invocation, ed. cit., p. 46.

cubre ante sí mismo a su autor"¹⁹.

Confiamos en que las aproximaciones biográficas a Jaspers permitirán, al final, volver a leer su obra como la respuesta existencial que un hombre halló a los interrogantes que, en su situación, le plantearon el mundo y la vida.

¹⁹ Héctor Ciocchini: "Papel de las élites en el fenómeno pan-europeo", en Actes du VIe. Congres de l'Association Internationale de Littérature comparée, Fribourg, 1964 (The Hague/Paris, Mouton & Co.), p. 158.

no hay más que cielo, horizonte y el lugar en que estoy de pie"²¹ -- fue sintiendo allí, irreflexivamente, la infinitud. "Desde entonces -- confesará a los 73 años, en una charla emitida por la televisión alemana -- el mar es para mí como el evidente trasfondo de toda vida; es la presencia visible de lo infinito". En tal sentido, simbólicamente rompe el mar las limitaciones de la seguridad, de aquel imprescindible y benefactor Geborgensein que no basta, empero, para una existencia plena. La experiencia de lo ilimitado, del inalcanzable horizonte que todo lo ~~abarca~~ abarca y rodea --prefiguración de das Umgreifende-- libera y nos lleva allí "donde ciertamente acaba toda firmeza, pero sin que nos hundamos en lo sin fondo. Nos confiamos al misterio infinito, a lo inmenso e imprevisible: caos y orden"²². En su familiaridad con el mar --"símbolo de libertad y Trascendencia-- reside de antemano la tónica y el temple del filosofar de Jaspers, "die Stimmung des Philosophierens".

Al referirse al paisaje de estos lugares familiares a Jaspers en su infancia, Fritz Kaufmann recuerda tres poesías de Rilke acerca de una isla en el Mar del Norte, "cuyos habitantes son parcos y solitarios, dado que no hay comunicación alguna entre ellos y el amplio espacio que los engloba"²³. Dichas poesías llevan el nombre común de "Die Insel (Nordsee)", y la tercera comienza con un verso que reproduce plásticamente la circunstancia a que aludimos anteriormente:

²¹ Karl Jaspers: "Ein Selbstporträt", texto reelaborado de una entrevista televisiva, en Sch.W., p. 16

²² *Ibid.*, p. 15. En 1938 Jaspers había escrito, con vistas a una autobiografía, otro texto sobre su casa paterna y su niñez ("Elternhaus und Kindheit"), incorporado ahora también al libro recopilado por Hans Saner. Allí refiere la siguiente experiencia: "No olvidaré jamás la ocasión en que por vez primera ví el mar con plena conciencia; tendría entonces unos 8 o 9 años. Habíamos viajado a Norderney. La primera tarde mi padre me llevó a la playa.(...) Había marea baja.(...) Ante nuestros pies, en incontable multitud, preciosos moluscos jamás vistos, medusas, algas: todo era para mí como una presencia mágica llegada desde infinitas lejanías". Por otra parte, Oldenburg era su ciudad, su refugio; su Patria, en cambio, parecía ser la infinitud de las marismas... pero tampoco lo podía ser realmente, de modo que "ya me era natural desde la niñez un sentimiento de nostalgia por lo perdido, un Heimweh dentro de la Heimat", Sch.W., pp. 48s. y 96, respectivamente. Precisamente a esta charla televisiva alude el fino trabajo de Lucia Piossek Prebisch: "El filósofo y el mar", publicado en La Gaceta, San Miguel de Tucumán, el 4 de mayo de 1969.

²³ Fritz Kaufmann: "Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation", en J(Schilpp), p. 219, nota 89.

Nah ist nur Innres; alles andre fern²⁴.

Acerca de su padre, interesa destacar que educó a Jaspers "en el espíritu de la razón, la sinceridad y la fidelidad, en virtud de su ejemplo y por medio de sus juicios en momentos decisivos". La madre "nimbó su infancia y la de sus hermanos y toda nuestra vida posterior con infinito amor, nos estimuló con su temperamento indómito, nos dio alas para todos nuestros propósitos gracias a su comprensión que sobrepasaba todo convencionalismo; nos protegió con su sabiduría"²⁵.

Muy pronto habría de experimentar Jaspers la ya mencionada lucha entre lo individual y la norma objetiva, lo institucional -- lo que hoy, con una palabra de moda, llamaríamos el "stablishment"--. En efecto, al cursar el Gymnasium humanístico (1892-1901), se produjo un conflicto con el Director, hecho que interesa, más allá de la anécdota, por su definido sentido. La situación surgió porque Jaspers se negaba a aceptar disposiciones que le parecían insensatas. Su padre lo había acostumbrado a obtener respuestas a sus preguntas, cuando éstas eran correctas, y a no hacer nada sin haber comprendido antes su razón de ser. Educado en ese espíritu se negó en la escuela a cumplir disposiciones que, presuntamente vinculadas al orden pedagógico, únicamente tendían en realidad a impartir una disciplina de tipo militar a los escolares. El conflicto se agravó al negarse Jaspers a ingresar en una de las tres asociaciones estudiantiles autorizadas--calcadas sobre el modelo de las clásicas Studentenverbindungen de las universidades alemanas--, alegando que denotaban una discriminación basada en la posición social y financiera de los padres de sus miembros, sin basarse para nada en la amistad espontánea. Este primer choque con la "normalidad" obligatoria dejó a Jaspers solo: repudiado por los propios compañeros que no comprendían su actitud y acerbamente criticado por el

²⁴ "Cercano es sólo lo interior; todo lo demás, lejano". Rainer Maria Rilke: Gesammelte Gedichte (Frankfurt/M., Insel Vg., 1962), p. 295. Kaufmann insiste en la interioridad de Jaspers, emparentada al espíritu de autoanálisis del hombre protestante, que hizo decir a Nietzsche que "un hombre religioso sólo piensa en sí mismo". También alude frecuentemente a similitudes entre Jaspers, Rilke y Thomas Mann, que aquí no podemos detallar. Cfr. J(Schilpp), pp. 216 (n.77 y 78) y 247.

²⁵ Philosophische Autobiographie, en J(Schilpp), p. 2. Dice de su padre en otra oportunidad: "Sin Iglesia, sin relación con una autoridad objetiva, consideraba pésima la falta de veracidad. Y algo casi tan malo la obediencia ciega", cualidades que conviene recordar para rastrear la raíz de la actitud anti-objetiva, por así decirlo, que Jaspers conservará toda la vida. Cfr. Sch.W., p. 16.

Director, para quien el joven era un "elemento perturbador". Estas tempranas experiencias --cree Jaspers -- "anticiparon algunas cosas que habrían de repetirse con muchas variaciones en mi vida concreta"²⁶.

Desde muy joven aprendió en carne propia lo que significa querer ser uno mismo frente a la masa indiferenciada. Pues no se trata de decidir caprichosamente, sino de lograr equilibrio en el cual la persona encuentra en lo general el campo propicio para su propio desarrollo individual. Llevado este problema hasta el límite del ser excepcional -- ~~excepcional~~ aunque, en el fondo, aun el ser "normal" constituye como mis- ma da una "excepción" --puede decirse, como explica Emilio Estiú, que "en cuanto hombre, el ser de excepción quisiera confundirse, en efecto, con lo general y lo vulgar; pero, en este caso, sucumbiría. Lo general, por otra parte, trata de absorber al ser excepcional que se le sustrae, y que, por eso mismo, por el acto de sustraérsele, lo destruye como universal. 'De un modo maravilloso, afirma Jaspers, la excepción propiamente dicha incluye lo universal, a cuyo encuentro sale la excepción y, de ese modo, se destruye; lo universal, entendido como mero universal, fracasa en la excepción'"²⁷.

²⁶ "Elternhaus und Kindheit", apartado sobre la escuela ("Schule"), en Sch.W., p. 66. Acerca de lo mismo puede consultarse la "Autobiografía filosófica", al comienzo.

²⁷ Emilio A. Estiú: "Introducción a la obra de Karl Jaspers. Jaspers y Nietzsche", en: De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea (La Plata, Instituto de Filosofía de la Universidad Nac. de La Plata, 1964), p. 165. La cita de Jaspers corresponde a su obra vW., p. 748.

B. La enfermedad como experiencia del límite.

"En abril de 1901 [es decir, a los diez y ocho años], Jaspers, un adolescente muy alto (más de 1,90 m.), extremadamente delgado (62 kilos), muy pálido, con una considerable mensualidad a su disposición, viajó a Freiburg" para comenzar sus estudios universitarios²⁸. Así introduce Hans Saner, uno de los más allegados discípulos de Jaspers en Basilea, la nueva etapa de la vida de su maestro. Nueva por dos motivos: en primer lugar, por la toma de conciencia de su enfermedad; en segundo lugar, porque así comenzaban sus Wandel- und Lehrjahre, sus años de estudio y peregrinación, imprescindibles hasta no hace mucho en la formación universitaria de la juventud alemana.

Veamos, por de pronto, el problema de su enfermedad. Apenas llegado a Freiburg, cuando aún no había comenzado el semestre universitario, Jaspers visitó en Badenweiler al doctor Albert Fraenkel, un viejo amigo de la familia a quien Jaspers, años más tarde, tomaría como "modelo" para escribir su "Idea del médico"²⁹. La visita tenía por objeto establecer con claridad dolencias que aquejaban al joven estudiante desde hacía mucho tiempo. El diagnóstico de Fraenkel fue franco y definitivo: "Usted no está tuberculoso ni padece de ninguna enfermedad contagiosa. No debe preocuparse pues en tal respectó. Pero su mal es la bronquiectasia, y esto es incurable. Tiene que vivir con ello, y puede hacerlo, siempre que disponga las cosas de modo conveniente.(...) Unicamente interesa que se preocupe por mantener siempre sus bronquios libres de secreciones. Para ello deberá expectorar continuamente. Entonces cesarán los accesos febriles. Su enfermedad en realidad no es algo progresivo". La disnea y los dolores cardíacos que obligaban a Jaspers a interrumpir a cada momento sus caminatas para descansar, denotaban además insuficiencia cardíaca secundaria, pro-

²⁸ Hans Saner: Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg, Rowohlt, 1970), p. 17.

²⁹ "Die Idee des Arztes"(1952), en: Ph.W., pp. 169-183. El Dr. Fraenkel llegaría luego a ser famoso gracias a su desarrollo de la terapia en base a estrofantina.

ducida por una creciente enfisema, lo mismo que mal funcionamiento renal, debido a la misma enfermedad.

Más adelante, en 1938, cuando ya había terminado hacía mucho sus estudios de medicina, Jaspers escribe su propia Historia clínica, con el objeto de que los médicos conozcan el proceso vital de los enfermos y puedan estudiar el tratamiento con que él mismo trató su enfermedad, que para él "fue un destino". Y precisamente en este último sentido queremos referirnos a este tema: no para echar una mirada indiscreta en la habitación del enfermo, ni por mera curiosidad científica, sino porque, como confiesa el propio Jaspers: "Lo que viví e hice sólo es comprensible, en algunos aspectos(...), si se tiene ante los ojos este informe de mi ser-enfermo".³⁰

Lo que importa, pues, no es tanto saber "qué tenía" Jaspers, como ver cuál fue su respuesta existencial a la experiencia de la enfermedad y, más concretamente, al diagnóstico de la misma: "Hasta entonces -- confiesa -- me consideraba sano (pese a mis frecuentes indisposiciones). Pero desde ese instante y para siempre se transformó mi conciencia del cuerpo: aprendí a conocer mi enfermedad y a comportarme con respecto a ella. Así comenzó la verdadera terapia"³¹. En primer lugar, para llegar a dominar la enfermedad, "el paciente debe incorporarla a su propia vida", como había aconsejado Fraenkel; "tiene que aceptarla como una más de sus circunstancias, incorporándola a sus planes y cálculos, con el objeto de realizar lo que él pueda dentro del margen de acción de sus posibilidades"³².

Una cosa es vista aquí con meridiana claridad: el enfermo no puede "enfrentar", en el sentido de "objetivar" su propia enfermedad; no puede considerarse aparte de ella "como si" fuera un ser perfecto al cual, incidentalmente, se le añadiera una determinación limitativa. Del mismo modo que antes nos referíamos ligeramente al concepto de "situación", el cuerpo propio, con sus virtudes y defectos, no es algo que yo tengo, sino algo que me hace ser lo que soy. Plantear la cues-

³⁰ "Krankheitsgeschichte"(1938), en: Sch.W., p. 109. En la misma se detallan los síntomas de la enfermedad y su tratamiento. Véase al respecto, Sch.W., pp. 21s., 114, 116.

³¹ Sch.W., p. 113. Es curioso que Jaspers, aun habiendo advertido con tanta claridad por su experiencia personal y, además, como médico, esta cuestión del cuerpo, dedique tan poca atención en toda su obra al "être incarné", tema que, como es sabido, por así decirlo, "obsesiona" a Gabriel Marcel.

³² Sch.W., p. 113.

ción del cuerpo propio, de la enfermedad o, en general, la del mal como "problemas" --según vimos anteriormente-- supone destruir de antemano las posibilidades de comprenderlas; pues, en efecto, la enfermedad (el mal), existe en la medida en que me concierne, en que me compromete. Desatender esta implicación significa incurrir en una funesta ficción, atribuyéndose a sí mismo el papel de un dios contemplativo. Por ello, escribe Marcel, "el problema del sufrimiento, visto en profundidad, tiende a tomar la forma que afecta en el Libro de Job.(...) Cuanto más me atañe un sufrimiento, tanto más arbitrario es el acto por el cual lo pongo como exterior a mí y como sufrido accidentalmente; es decir, el acto por el cual afirmo una suerte de integridad previa de mi ser"³³.

Jaspers es plenamente consciente de la imposibilidad de "objetivar" una enfermedad como la que él tuvo por destino, esto es, una deficiencia orgánica crónica; muy otro sería el caso tratándose de otro proceso patológico o acaso de un accidente que tuviera como resultado la amputación de un miembro, etc. La enfermedad concreta de Jaspers, en cambio, "interviene en el proceso vital mismo(...): No está contrapuesta a la personalidad como algo claramente delimitado"³⁴. Frente a esa enfermedad o, mejor dicho, con ella, Jaspers debió vivir luchando día a día para llegar a ser él mismo, en un combate que imagina como el caso de alguien que debiere vivir continuamente con un vaso lleno hasta los bordes en la mano, cuidando de no derramar gota alguna³⁵.

La actitud ante la enfermedad propia anuncia ya --como veremos en la exposición de su filosofía-- la experiencia más reveladora del límite y, consecuentemente, de lo que rodea al mismo límite, ilimitadamente (das Umgreifende). En efecto, la revelación de su estado, experimentado como ineludible, exige al mismo tiempo la aceptación de la enfermedad de un modo tal que llega a ser inseparable de la misma existencia: "Uno llega así a cobrar conciencia de un límite que no se puede transgredir. Encontrarse a sí mismo, con tal límite y sin veladuras, éste es el origen a partir del cual uno puede apropiarse de su enfermedad. La enfermedad despierta de pseudo-evidencias que, sin ella, serían incuestionables. Exige una vida bajo condiciones excepcionales"³⁶.

³³ Être et avoir, ed. cit., p. 169. Sobre el problema que el cuerpo ofrece a la reflexión filosófica y las diversas actitudes que históricamente los filósofos han adoptado ante el mismo, véase: José A. Mainetti: Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano (La Plata, Ed. Quirón, 1972),

³⁴ Sch.W., p. 113

³⁵ Sch.W., p. 121.

³⁶ Sch.W., p. 141.

Al descubrir la insustituibilidad de la existencia personal (su carácter de excepción), la enfermedad, en cuanto experiencia del límite, constriñe al hombre a inventar su destino propio en lucha con las condiciones "normales", con lo "común" (con el Man de Heidegger, o el on de Marcel³⁷). La enfermedad no causa mecánicamente tal decisión, pero **í** sí constituye un factor catalizador de la misma. Irónicamente expresa Jaspers esta desoarnada verdad en una carta escrita a los diez y ocho años: "Únicamente a la enfermedad agradezco el hecho de que al menos he sido llevado a pensar algo; sin ella sería un tonto burro"³⁸.

Es notable, por otra parte, el hecho de que Jaspers no "transfiere" su situación patológica a su obra; aprendió a "arreglárselas" con ella como circunstancia, y así pudo llevar a cabo una sorprendente labor como docente y escritor, pues aprovechó, como aconsejaba Fraenkel, "eso que resta de salud", que quizá es "más sano" en la enfermedad que en un organismo normal.³⁹

Jaspers, al reflexionar sobre su enfermedad, trató de aclarar la realidad del hombre, que no se reduce al cuerpo (sano o enfermo), ni se agota en el alma; pues, como escribía Nietzsche a Overbeck, a fines de 1882: "Yo no soy ni espíritu ni cuerpo, sino una tercera realidad. Siempre padezco en el todo y dentro del todo..." La dimensión existencial, en efecto, constituye por así decirlo el entre que intenta salvar el abismo con que otras filosofías separaban la materia del espíritu, la extensión del pensamiento. Con este giro, se trata ahora de restituir al hombre su vida y mundo concretos, y se echan las bases para interpretar experiencias que, como la de la enfermedad, se insertan precisamente entre cuerpo y alma, como la flecha hiere al centauro Quirón en la intersección de su figura humana con la parte animal. Nietzsche y Jaspers vislumbraron que el único modo de comprender la enfermedad consistía en elevarla al plano existencial, es decir, concreto, pues "el yo que filosofa es ese y no otro: el que está **n** no

³⁷ Cfr. Heidegger: Sein und Zeit, ed. cit., pp. 126 ss. ; G. Marcel: "Remarques sur les notions d'acte et de personne", en: Du Refus à l'Invocation, ed. cit., pp. 139 a 157.

³⁸ Sch.W., p. 141. En la "Historia clínica" es muy otro el tono de Jaspers (Sch.W., p. 111s.): "Cada enfermedad es específica y cada caso de esa enfermedad posee su peculiaridad debido a la condición y libertad del individuo. Siempre el hombre en su situación es puesto como individuo ante la tarea de encontrar, con su enfermedad, una forma de vida en el mundo. Forma de vida que no puede ser proyectada en general ni repetirse de modo idéntico".

³⁹ Cfr. Ph.W., p. 282.

está sano"⁴⁰.

Quizá por esa vía intermedia aprendamos alguna vez, como anhelaba Rilke, a descifrar el lado positivo de la muerte. Aún, empero,

nicht sind die Leiden erkannt,
 nicht ist die Liebe gelernt,
 und was im Tod uns entfernt,
 ist nicht entschleiert ⁴¹.

⁴⁰ Emilio A. Estiú: "Acotaciones a la obra de Jaspers", en su traducción del Nietzsche de Jaspers (Buenos Aires, Sudamericana, 1963), p. 24.

⁴¹ Rilke: "Die Sonette an Orpheus", primera parte, N° XIX, en op. cit., p. 499. "No son conocidos los sufrimientos, / ni se ha aprendido el amor, / y lo que en la muerte nos aleja/ no ha sido develado".

Con respecto a la experiencia del límite y a la excepción, véase Richard Wisser: "Karl Jaspers, el filósofo de la excepción", y Mario A. Presas: "Karl Jaspers: Libertad y destino de una existencia filosófica", ambos en el número "in memoriam Karl Jaspers" de Folia Humanística, Tomo VII, N° 78, Barcelona/Ed. Glarna, junio de 1969.

C. Estudios y actividad docente en la Universidad.

En el semestre de invierno de 1901/1902, como vimos, Jaspers se radica en Heidelberg, en cuya Universidad comienza los estudios de Jurisprudencia, aunque, según confiesa, ya se va convirtiendo en un "amateur de historia del arte y de filosofía"⁴². En tal sentido asiste a clases sobre Schopenhauer, dictadas por Kuno Fischer, cuya elocuencia admira en un primer momento, aunque poco más tarde reconoce que le resulta "muy insubstancial" (cartas del 30 de octubre, 1º y 9 de noviembre de 1901)⁴³. Viaja a Italia durante las vacaciones, para poder admirar personalmente las obras que estudiaba con el profesor de Historia del Arte Henry Thode. El semestre siguiente prosigue sus estudios de Derecho en Munich. Allí, nuevamente, asiste a clases de filosofía, teniendo ocasión de escuchar a Theodor Lipps, quien lo impresiona por la agudeza y finura de su pensamiento (carta del 20 de julio de 1902). En la misma ciudad recibe lecciones privadas de grafología de Ludwig Klages ("Este hombre ardía de entusiasmo. Algo de elemental que había en él me inhibía, por ello permanecía yo a distancia, como frente a algo inaccesible, pues, a pesar de su extraordinaria cordialidad, percibía en él algo enormemente inanimado (Seelenloses) que al mismo tiempo me atraía y rechazaba". Nachlass).

Estaría muy fuera de lugar seguir al joven Jaspers en sus diversos estudios, paseos y preocupaciones de estos años. Muy importante, por el contrario, es ver cómo ya desde entonces --y luego de la entrevista con el Dr. Fraenkel -- esboza un esquema general de un plan de vida, en una carta a los padres que el propio autor describe como memorandum (Denkschrift), donde organiza con precisión las metas académicas y profesionales; bien vale la pena su transcripción, debido a las consideraciones acerca de la filosofía veritadas por el joven estudiante que frisaba los diez y nueve o veinte años. Escribe a sus pa-

⁴² Nota de los papeles y obras inéditas de Jaspers, esto es, de su Nachlass. Tanto estas notas señaladas con la acotación "Nachlass" como las cartas se citan según el libro de su discípulo Hans Saner que ya mencionamos. El Dr. Saner fue asistente personal de Jaspers (1962-1969) y tiene a su cargo el Nachlass del filósofo, sobre el que ha publicado un interesante artículo en la National-Zeitung de Basilea: "Die Erbe eines grossen Philosophen" (16 de enero de 1972).

⁴³ Este detalle interesa por el juicio que emitirá años más tarde sobre Kuno Fischer; en 1955, en efecto, contrapone la profundidad de una obra filosófica (Anselmo o Kant, por ej.) a la "claridad" meramente "intelectual" --esto es, atinente al mero "entendimiento" (Verstand) pero no a la "Razón" (Vernunft) -- de las exposiciones del historiador de la filosofía. Estas exposiciones siguen siendo útiles, pero no de-

dres: "Desde hace un mes he decidido abandonar el estudio del derecho y dedicarme a estudiar Medicina.(...) Si yo fuera un cerebro privilegiado, estudiaría en primer lugar Ciencias Naturales y Filosofía, con el propósito de seguir directamente la carrera académica. Obtendría mi grado de Doctor en Filosofía, estudiando además, detenidamente, Medicina, como una de las bases sobre las que pueden edificarse la Psicología y la Filosofía.(...) Pero dado que no se cumplen en mí tales requisitos, me vuelvo al estudio de la Medicina.(...)

Ahora bien, mi plan es el siguiente: Luego de cursar el número de semestres establecido --son once o doce-- rendiré el examen de licenciatura (Staatsexamen). Si después de ello sigo creyendo, como ahora, que poseo la capacidad adecuada, paso [a dedicarme] a la Psiquiatría y a la Psicología. Luego sería, en primer lugar, médico en algún Hospital de Alienados o Asistente de algún psiquiatra en la Universidad. Finalmente, tal vez, seguiría la carrera académica, según el modelo de Kräpelin en Heidelberg. (...) La filosofía se verá vivificada en mi espíritu gracias a la Medicina y a las Ciencias Naturales. Espero que ella me preserve de la unilateralidad, la habitual arrogancia de los que cultivan las ciencias naturales. En general, la filosofía dará substancia a la vida. Ella es también necesaria para precaverse de los absurdos del pensamiento científico-natural. (...)

Lipps ha dicho: cuando un hombre se ve impulsado a negar una parte de la vida que ha llevado hasta el momento, con el objeto de llegar a ser otro, le resulta muy difícil dar ese paso. Yo no comparto (...) esa idea. Precisamente he llegado al punto en mi vida en que rompo con lo anterior. Pero me alienta la alegría de hacer lo correcto".⁴⁴

De acuerdo con ese plan de vida, aceptado por el padre, cursa Jaspers sus estudios médicos en las Universidades de Berlín (1902/3), Göttingen (1903/6) y Heidelberg (1906/8). En esta última Universidad aprueba su disertación doctoral sobre el tema "Nostalgia y delito" (Heimweh und Verbrechen). Pero ya antes se había decidido por la Psiquiatría, "el dominio más difícil de la Medicina" (carta del 2 de diciembre de 1905), y desde entonces lo obsesiona la idea de encontrar un acceso comprensivo al mundo de los alienados -- esta inquietud encontrará en la Psicopatología General su salida, gracias a la influencia de Husserl y Dilthey, como veremos más adelante—. En 1906 escribe al respecto: "Se puede aprender fácilmente a ordenar a los enfermos

/// be dejar de verse la absoluta falta de comprensión de la filosofía (Ahnungslosigkeit) que revela Fischer. Este juicio de Jaspers, demasiado fuerte, a mi entender, está en el Nachwort de su Philosophie, cfr. Ph.I., p. L.

⁴⁴ Citamos según Hans Saner, op. cit., p. 20 s. Jaspers da cuenta de la misma nota, pero abreviadamente, en su Philosophische Autobiographie, en J(Schilpp), p. 3s. ; incluida también en Ph.W., p.279.

bajo los nombres corrientes de las enfermedades; se les puede aplicar el tratamiento habitual(...), pero, por el contrario, es para mí un enigma encontrar el modo de progresar en la comprensión de los mismos; ¿cómo penetrar en los procesos anímicos de una manera más profunda que la que está en los textos, a los que siempre se lee con la sensación de que por todas partes hay lagunas insalvables?"

En 1909 Jaspers ingresa como asistente en la Clínica Psiquiátrica de la Universidad de Heidelberg, invitado por su Director, el profesor Franz Nissl, quien había leído con atención y agrado la tesis doctoral del joven médico. En esta clínica, la más famosa de Alemania en esa época gracias a su Director y a Kraepelin, permanecerá hasta 1915. Hay que recordar esta práctica efectiva de una ciencia, hecho que para Jaspers seguirá siendo indispensable condición para el estudio de la filosofía. La Allgemeine Psychopathologie a que acabamos de referirnos fue su ~~trabajo~~ trabajo con vistas a la obtención de la venia legendi, es decir, la habilitación para enseñar psicología en la Universidad. Windelband tenía a su cargo la dirección de la obra, pero una vez terminada ésta se declaró incompetente para juzgarla, razón por la cual el tribunal fue integrado finalmente por Nissl, Max Weber y Oswald Külpe (de Munich). En 1913, finalmente, obtiene la autorización para la docencia en psicología, con expresa exclusión de filosofía --ambas disciplinas estaban estrictamente separadas, según la tradición neokantiana de la escuela de Baden--. La clase inaugural de Jaspers, dictada ante un ilustre público (Max Weber, Alfred Weber, Windelband, Nissl, E. Troeltsch, H. Oncken) versó sobre los límites de la psicología; abogó por una clara separación de la psicología, la filosofía y las demás ciencias: "No vaga mezcla, entre las ciencias, sino relaciones multilaterales sobre la base de una clara separación y delimitación" (Nachlass). Pese a su habilitación exclusiva para psicología, y pese a la lucha contra los "profesionales" de la filosofía --especialmente con Rickert, a la que habremos de referirnos al tratar precisamente el tema de la relación Jaspers-Rickert --, pocos años más tarde Jaspers consigue ser "llamado" para ocupar la segunda cátedra de filosofía en Heidelberg. Este hecho, es decir, que un médico, un "outsider" llegara a ser catedrático de esa asignatura, significó para Rickert una prueba más de la "decadencia de la filosofía"...

Lo curioso es que Jaspers, hasta pocos años antes, no había pensado consagrarse a la enseñanza de la filosofía. Cuando Emil Lask, hacia 1911, lo consultó acerca de sus planes académicos, insinuándole dicha posibilidad, ~~hacia~~ Jaspers se sorprendió mucho, pues tal decisión no entraba en sus cálculos⁴⁵. Más bien fue la reacción del joven médico, Privat-Dozent de psicología, al no encontrar en la "filosofía de los profesores" aquella guía para la vida que siempre había buscado, lo que motivó ese vuelco decisivo en su existencia. Muchas veces, en efecto, Jaspers hará mención de la "desilusión" con que, desde 1901, escuchaba las lecciones universitarias de filosofía: encontraba brillantes técnicas expositivas, contenidos formativos, pero no algo más, que él aún buscaba, más sospechándolo que sabiendo qué era en realidad; por ello, confiesa, ya desde entonces "mi impulso era el de salvarme espiritualmente. Quería ciencia, aire puro y realidad". En cambio, "vi que la filosofía, que tan abiertamente hablaba por boca de los pensadores de varios milenios, (...) no estaba testimoniada en los escritos de mi época"⁴⁶. El "vacío filosófico" en la vida académica, pues, lo obligó, dada su convicción, a convertirse en testigo de esa filosofía por él presentada, de tal modo que tenemos el raro caso de un profesor de filosofía que, luego de obtener la cátedra de esa asignatura, comienza el estudio de la filosofía...⁴⁷.

Para ~~se~~ entonces, y para colmar el escándalo de los colegas, declara públicamente que "los mejores filósofos quizá no se encuentren actualmente entre aquellos expresamente encargados de enseñar filosofía", sino en hombres de otros campos del saber, como, ante todo, Max Weber⁴⁸, tras cuya muerte en 1920, precisamente, Jaspers se decidió a indagar y enseñar a los jóvenes lo que debía ser la auténtica filo-

⁴⁵ Cfr. Ph.I., p. XVII. En sus obras Jaspers prácticamente no vuelve a mencionar a Lask, pero es evidente que éste ha de haber influido sobre él, como lo prueba el hecho de que cursara con Lask un seminario sobre Kant, para el cual escribirá un informe sobre la teoría de las Ideas en Kant del cual hemos de ocuparnos más adelante en varias oportunidades, y que fue publicado como apéndice a la Psicología de las concepciones del mundo.

⁴⁶ Ph.I., p. XVI.

⁴⁷ Cfr. Ph.I., p. XXI.

⁴⁸ "Philosophie und Wissenschaft", en RA., p. 219; Ph.I., p. XIX; tras la muerte de Weber "el mundo espiritual estaba vacío de filosofía, luego, la misión era por lo menos dar testimonio de ella, (...) animar en la juventud el sentido para la verdadera filosofía", J(Schilpp), p. 24; "Ueber meine Philosophie", en RA., pp. 330s., 335.

fia. Las palabras con que Jaspers, en reiteradas oportunidades, se refiere a su gran maestro Max Weber, sólo encuentran parangón en las que emplea para aludir a Kant. En la oración fúnebre pronunciada por Jaspers en un acto organizado por las Corporaciones Estudiantiles de Heidelberg, dice, por ejemplo: "En Max Weber hemos visto un filósofo existencial 'de cuerpo entero' ['en persona': leibhaftig]. Fue un filósofo, pero no en algún sentido realizado con anterioridad. Max Weber dio nuevo cumplimiento a la idea del filósofo.(...) En él pudimos ver qué es ahora un filósofo, justamente en un momento en que dudábamos acerca de si hoy en día todavía había filósofos. La esencia de una existencia filosófica es, en todo caso, la conciencia de lo absoluto, y un obrar y comportarse soportados en su incondicionalidad por la viva seriedad de lo absoluto"⁴⁹.

La actividad docente y el contacto con sus colegas de filosofía irán marcando en Jaspers las líneas generales de lo que debe ser la filosofía. En primer lugar, y como reacción ante la insuficiencia de la filosofía "de profesores", o la filosofía "científica"--especialmente la de Rickert y la de Husserl--, Jaspers intenta esbozar una imagen de la filosofía como otro modo de pensar que no se rige por las pautas de validez universal y obligatoria propia de las ciencias. No obstante ello, la filosofía no puede existir hoy en día sin una amplia base de conocimientos científicos: su tarea consiste precisamente en determinar los límites de lo cognoscible, para acceder al reino inteligible vedado a las ciencias. La distinción de Kant entre entendimiento y razón, Verstand y Vernunft, aunque aún no explícitamente, quizá, ya va configurando el modo de pensar de Jaspers. Para éste, empero, "la pregunta acerca de en qué consistía el pensamiento auténtico de la filosofía, en el caso de que no sea una ciencia, no era para mí hacia 1911 un problema teórico, sino una reali-

⁴⁹ "Max Weber(1920)", en RA., pp.13 y 23. En otra ocasión, al referirse a su "camino hacia la filosofía" cuenta cómo conoció a Weber el mismo año en que leyó a Husserl(1909), ante quien su reacción es totalmente opuesta. Max Weber "llegó a ser para mí el filósofo encarnado de nuestra época", en RA., p. 329. No en vano, vista esta enorme admiración de Jaspers por Weber, cree E. Moritz Manasse que es lícito comparar la relación discipular Sócrates-Platón con aquella: "Platón experimentó que el amor que Sócrates había despertado en él no alcanzaría su meta hasta convertirse por entero en la filosofía. A Jaspers le sucedió algo semejante. También él fue hechizado por un hombre demoníaco y al final no pudo hablar de él de otro modo que no fuera su filosofía". Ernst Moritz Manasse: "Jaspers und Max Weber", en J(Schilpp), p. 376.

da d práctica"⁵⁰. La "Autobiografía filosófica", al recordar sus comienzos como profesor y las discusiones con Rickert acerca de Max Weber, resume claramente la situación de Jaspers:

"Mis aspiraciones filosóficas estaban bajo dos supuestos (...). En primer lugar: el conocimiento científico es un momento ineludible en el filosofar. Hoy en día, sin ciencia, no es posible ninguna veracidad. La exactitud de conocimiento en las ciencias es absolutamente independiente de la verdad filosófica, pero es importante, más aún: indispensable para ésta. Sin embargo, la ciencia no puede comprender por qué deba existir ella misma. No muestra el sentido de la vida, no ofrece ninguna orientación. Tiene límites de los que ella misma se percata al obtener una clara conciencia metodológica.

El segundo supuesto era el siguiente: Hay un pensar que no es obligatorio y de validez universal en el sentido de la ciencia; el cual, por tanto, no ofrece resultados que como tales tengan consistencia en las formas de lo cognoscible. Este pensar, al que llamamos pensar filosófico, me hace llegar a mi propia miseria; tiene consecuencias debido a la acción interior que con él se lleva a cabo; despierta en mí para los orígenes, los cuales, únicamente, otorgan sentido a las ciencias"⁵¹.

Así, pues, desde un comienzo este "outsider" de la filosofía se propone, por una parte, resguardar la pureza e integridad del saber científico en su "granítica realidad"⁵²; por otra, empero, busca preservar el origen autónomo e independiente que lleva a filosofar, defendiendo "no una obra, ni una confesión, ni una tesis, sino el poder de la fe filosófica a la que entiendo servir, pero a la cual no he producido"⁵³.

La novedad de sus ideas acerca de la filosofía, como ya dijimos y aún veremos más en detalle, habrían de enfrentarlo, a veces de modo muy poco académico, con los "profesores de filosofía" y la "filosofía de

50 Ph.I., p. XVII. Más adelante (p. XXV) resume lo ya expuesto en las siguientes palabras: "La situación espiritual dentro de la que surgió mi filosofar era, por tanto, el entusiasmo por la certeza científica, la experiencia de los límites de la ciencia, y la voluntad dirigida a una filosofía que fuera sostén de la vida, cuya esencia y posibilidades estaban (todavía) veladas tanto a la conciencia académica como a mí mismo". No hace falta insistir en el hecho de que, siendo la cuestión de la filosofía una realidad práctica, es imposible, para Jaspers, considerar el pensamiento aislado de la raíz vital.

51 J(Schilpp), p.27 s. No hay cosa alguna de la filosofía, concluye, que pueda ser desligada del hombre.

52 Cfr. Ph.I., p. XXI.

53 Antwort de Jaspers a los trabajos reunidos en J(Schilpp), p.751.

los profesores". Pero en tal enfrentamiento Jaspers no está solo; además de sus ilustres antepasados Kierkegaard y Nietzsche, otros pensadores, más cercanos en el tiempo y en su concepción de la filosofía, exponen ideas semejantes. Gabriel Marcel, por ejemplo, más de una vez ha llamado la atención con respecto al "complejo de inferioridad" de los filósofos frente a los científicos; en su "Regard en arrière" --una especie de "autobiografía filosófica", similar en espíritu a la de Jaspers-- resume su posición diciendo: "La misión suprema del filósofo no puede consistir en proclamar un cierto número de verdades oficiales susceptibles de reunir los sufragios en congresos internacionales. En último término, estas verdades no son más que vulgaridades, y esta palabra exige ser tomada aquí en la totalidad de sus acepciones. La gloria imperecedera de un Kierkegaard o de un Nietzsche consiste esencialmente, quizá, en haber mostrado por sus propias vidas (...) y no por medio de argumentaciones, que un filósofo digno de tal nombre no es, no puede ni debe ser un hombre de congresos, y que renuncia (a su misión) en la misma medida en que se deja arrancar a una soledad que es su propia vocación"⁵⁴.

Heidegger, por su parte, confiesa que muchos equívocos en torno a la filosofía provienen de "nuestra actividad" como "profesores de filosofía", "cuya ocupación habitual, justificada e inclusive útil, consiste en proporcionar un cierto conocimiento formativo acerca de las filosofías que han existido hasta el momento"; el error consiste en que luego ese conocimiento "parece ser la verdadera filosofía, mientras que, a lo sumo, es tan sólo una ciencia de la filosofía"⁵⁵.

Ahora bien, la actitud a primera vista tan arrogante de Jaspers frente a sus colegas más antiguos en la profesión docente de la filosofía, oculta en realidad una intención más humilde: en efecto, en contra de la desmedida pretensión de un Descartes o un Husserl en el sentido de inaugurar una nueva y definitiva filosofía, Jaspers busca en las grandes obras de todos los tiempos el sentido eterno de la filosofía, una philosophia perennis que no es patrimonio de ninguna escuela, sino tesoro común de la humanidad. En tal sentido, y pese a la noción de "situación" ya anticipada, la filosofía no es para él

⁵⁴ Gabriel Marcel: "Regard en arrière", en el volumen colectivo presentado por E. Gilson: Existentialisme Chrétien. Gabriel Marcel (Paris, Plon, 1947), p. 315.

⁵⁵ Martin Heidegger: Einführung in die Metaphysik (Tübingen, Niemeyer, 2a. ed., 1958), p. 9.

la "conciencia de la época"(al estilo de Hegel) — o, por lo menos, dicha conciencia no puede constituir el punto de partida del filosofar. Es así que, por ejemplo, cuando reflexiona sobre su propia época, pongamos por caso hacia 1931, publica tales reflexiones en forma separada, al mismo tiempo que publica su Philosophie, en un pequeño volumen sobre la situación espiritual de nuestro tiempo⁵⁶.

Para Jaspers, en definitiva, "vivimos dentro de una única filosofía, la philosophia perennis, si por dicha filosofía entendemos el ^{acerca} saber del verdadero ser; pero nadie posee esa filosofía, sino que más bien ella existe tan sólo cuando en cada generación cobra nueva vida, modificada, en los individuos"; por ello, "el sentido de la historia filosófica de la filosofía (...) consiste en transformar la filosofía pasada en verdad actual"⁵⁷.

Nuevamente, pues, se revela aquí otra faceta de la paradójica situación del hombre, en este caso, del hombre filosofante: en su situación, aspira a la verdad eterna por el movimiento del pensar; en el tiempo histórico de la existencia, trata de llegar a las acciones incondicionadas que superan al tiempo. Algo de esto resuena en la explicación que da Jaspers de las razones que lo movieron a abandonar Alemania --luego de haber ~~soportado~~ soportado la amenaza y la ignominia de la opresión nazi --: Buscaba para sí "el maravilloso anacronismo" que le permitiera cumplir su obra filosófica. Soñaba con "tranquilidad y libertad, y nada más que filosofar"; y esto parecía ofrecerle Basilea.⁵⁸

⁵⁶ Cfr. Ph.I., p. XXIII. El pequeño volumen Die geistige Situation der Zeit se publicó como tomo N° 1000 de la Sammlung Göschen, ~~de Gruyter~~ (4a. ed. Berlín/Leipzig, W. de Gruyter, 1932).

⁵⁷ Ph.I., p. 284. En el Nachwort de 1955 que antepone a esta obra insiste sobre lo mismo: "De ningún modo creí que debía o podía brindar una nueva filosofía. Me parecía que había terminado la serie de pensadores que, desde Descartes, opinaban que hasta ellos la filosofía erraba por falsos caminos. (...) Más que dar una mera información histórica, yo quería hacer presente de modo vivo los motivos que mueven al filosofar" (Ph.I., p. XX).

⁵⁸ Sobre el traslado de Heidelberg a Basilea, cfr. Jaspers, Sch.W., p. 183; Hans Saner, op. cit., p. 56; Richard Wisser, op. cit., especialmente al referirse a las discusiones políticas de Jaspers. Sobre el "anacronismo" de la filosofía, véase la interesante exposición de Emilio A. Estiú acerca de la "extemporaneidad" del filósofo frente a la realidad histórica, referido a N. Hartmann y a M. Heidegger: "Introducción a la Ontología de N. Hartmann", en op. Cit.,

D. Una nueva experiencia del límite: Jaspers en la Alemania de Hitler.

La Philosophie fue y siguió siendo para Jaspers "el más querido" -- y a mi juicio, el más importante -- de sus libros. La Dedicatoria está consagrada a su esposa Gertrud; el Prólogo de la primera edición termina con palabras de agradecimiento para el hermano de su mujer, el Dr. en medicina Ernst Mayer, con quien conoció, desde la época de estudiante, la rara experiencia de una "comunidad en el filosofar" -- ese "Symphilosophieren" a que alude en otras oportunidades como desideratum de la comunicación filosófica⁵⁹. Sobre el trasfondo de ese matrimonio y esa amistad con los "no arios" Gertrud y Ernst Mayer ha de proyectarse la comprensión de los duros años que van desde la toma del poder por parte de Hitler, en 1933, hasta la catástrofe total de Alemania en 1945. La obra mencionada anticipaba la prueba a que sería sometida su comunicación: "Cuando todo lo que pretendía tener vigencia y valor se me derrumba, permanecen los hombres con los que estoy en comunicación, o con los que posiblemente pueda estarlo; y únicamente con ellos permanece lo que es para mí el verdadero ser"⁶⁰.

La circunstancia de que su esposa fuera judía, y la negativa de Jaspers a separarse de ella -- uniéndose en fingido matrimonio con una "aria pura", aberración que con la mejor voluntad le propuso algún amigo--, entre otras cosas, motivaron su separación de la cátedra

⁵⁹ Cfr. Ph.I., p. IX. Acerca de su encuentro con Gertrud, véase "K. Jaspers. Ein Selbstporträt(1966/67)", en: Sch.W., p. 32. Allí alude a Ernst Mayer, a quien "está ligada la infinita felicidad de tener no sólo un compañero en el filosofar(...) sino también en la substancia misma de la filosofía". En "Mein Weg zur Philosophie"(RA, p. 329) menciona también la "comunicación" con el ser amado, "sin la cual los pensamientos siguen siendo como algo inesencial".

⁶⁰ Ph. II., p. 117. Vuelve a presentarse aquí el aspecto ético del filosofar de Jaspers que se revela en su máxima: "Pues la verdad es lo que nos une recíprocamente"; este deseo de comunicación era ya el anhelo que movía su joven impulso a la filosofía, como puede verse en la "Philosophische Autobiographie", J(Schilpp), p. 71; "Vom lebendigen Geist der Universität"(1946), en RA., p. 185, etc.

universitaria (1937) y, más tarde, la expresa prohibición de publicar. Durante sesenta años Jaspers interrumpió tan sólo dos veces su labor de publicista: la primera vez voluntariamente, al decidirse por la catedra de filosofía; fruto de ese fecundo silencio y de sus lecciones fue, precisamente, su Philosophie. La segunda vez el silencio fue impuesto por el régimen nacional-socialista⁶¹. Treinta años más tarde, al recordar esta prohibición, con gran sentido del humor agradece Jaspers a la ocurrencia de Hitler los "ocho años de vacaciones", sin los cuales "jamás hubiera podido elaborar mi filosofía posterior, ni hubiera podido adquirir los conocimientos necesarios para mi historia de los grandes filósofos"⁶². Muy otro, en cambio, es el temple de las anotaciones diarias que comenzó a llevar en esa época "para asegurarme de lo que en realidad quiero". Dice allí: "Tenemos que soportar el callado modo en que la gente nos deja caer, y que radica en la total situación de la época actual. La separación de mi cargo (universitario) provocó en primer lugar una conmoción. Se me expresaron condolencias; la Universidad fue compadecida; se pensó que debía sugerírseme que continuara mis lecciones en forma privada. Pero ahora [1939], cuando la cosa ha llegado a ser realmente seria y peligrosa para el cuerpo y hasta la vida de cada uno, la gente se retrae silenciosamente, no habla, no ex-

⁶¹ Las publicaciones de Jaspers abarcan desde su tesis sobre Heimweh und Verbrechen (1909) hasta Zur generellen Strafbarkeit der Homosexualität (1969). Durante esos sesenta años publicó más de treinta libros; los inéditos triplican en número de páginas a lo publicado, sin contar miles de cartas cuya publicación arrojará nueva luz sobre su vida y su obra, y también sobre sus relaciones con sus contemporáneos. Sin duda será muy importante el intercambio epistolar entre Jaspers y Heidegger; esta correspondencia, según disposición testamentaria de Jaspers, no puede ser publicada hasta después de la muerte de Heidegger. Depositaria de todos los derechos es la viuda de Jaspers, a cuya muerte, esta correspondencia debe pasar a manos de Hannah Arendt, según información de Hans Saner ~~...~~. Numerosos datos sobre el Nachlass de Jaspers, como ya se indicó, pueden encontrarse en el pequeño pero valioso volumen de Hans Saner: Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten, ed. cit.

⁶² "Karl Jaspers. Ein Selbst-Porträt", en Sch.W., p. 36

tiende una mano salvadora"⁶³.

En su "Diario", Jaspers examina ante todo dos posibilidades: emigrar o suicidarse; ambas se basan en dos creencias radicales: en primer lugar "el fundamento de nuestra acción debe seguir siendo el hecho de que no nos separemos el uno del otro. Que el mundo, que nos quiere separar/ mediante una clasificación racial, no penetre en nosotros; que permanezcamos absolutamente solidarios, y no solidarios bajo determinadas condiciones"⁶⁴. Al año siguiente, las anotaciones prosiguen ponderando la misma idea: "Los poderes que la obligan a morir [a Gertrud] también me matan a mí. Esta solidaridad es absoluta"⁶⁵.

En segundo lugar, la vida conserva sentido solo si sirve al cumplimiento de su tarea, la cual, para Jaspers, está encarnada en su obra filosófica. El 7 de marzo de 1939 anota: "Tan sólo en mi obra reside mi misión. Terminarla es mi servicio. Únicamente ella me justifica en el mundo. Es una obra alemana. Pero, según parece, será considerada como algo totalmente indiferente. El hecho de que dicha obra se logre, ¿podrá estar librado al acaso?"⁶⁶.

⁶³ "Tagebuch. 1939-1942", fragmentos publicados en Sch.W., p. 146. Poco antes de entrar a dar su última clase del semestre de verano de 1937, Jaspers se enteró de que, según determinados parágrafos de una nueva ley de empleados públicos, "se lo jubilaba" a partir de entonces. Sin embargo, dio su clase como si nada hubiera sucedido. Tan sólo al final pronunció unas palabras, como para que fueran recordadas más tarde, cuando sus alumnos llegaron a saber que lo habían prácticamente expulsado de la Universidad: "Ha menudo he dicho al terminar un semestre que la filosofía no es una totalidad redonda; el hecho de que las lecciones planeadas concluyan antes de que el plan logre completarse, es como un símbolo de la filosofía... a pesar de un filosofar bien logrado. Una lección termina, pero el filosofar sigue su curso" (Nachlass). El prolongado aplauso que coronó sus últimas palabras, comenta Hans Saner (op. cit., p. 44 s.), le ~~demostraron~~ demostraron que los oyentes habían comprendido su mensaje y estaban enterados de la gran injusticia.

Luego pudo todavía pronunciar unas conferencias invitado por una institución privada (publicadas como Existenzphilosophie). Si podía a veces hablar de filosofía, comenta, es porque los nacional-socialistas, desde sus más altos dirigentes hasta los ínfimos burócratas (a diferencia de los comunistas rusos) tenían una sobresaliente inteligencia para la organización y el planeamiento, la propaganda y la sofística, pero eran de una torpeza y estupidez casi increíbles en relación con cuestiones espirituales. Cfr. E.Ph., p. 89 (se trata de un Epílogo a la 2a. edic., escrito en Basilea, en mayo de 1956).

⁶⁴ "Tagebuch", en Sch.W., p. 155

⁶⁵ "Tagebuch", en Sch.W., p. 158. En la práctica, pues, Jaspers sostiene con riesgo de su vida lo expresado al hablar de "acciones incondicionadas" en la Filosofía, al referirse precisamente a las situaciones límite: "La acción incondicionada(,..) es la expresión de la existencia consciente de sí misma, la cual, al manifestarse en la realidad empírica, y en relación con su Trascendencia, hace lo que para ella es esencial y eterno", Ph.II., p. 293.

⁶⁶ "Tagebuch", en Sch.W., p. 161

En determinados momentos, tanto el suicidio como la emigración se le presentan como una suerte de intromisión activa e indiscreta en el destino; intervención que Jaspers rehuye abandonándose a la originaria fe en lo inverificable. La ~~primera~~ opción por el primero es contraparte de la falta de solidaridad de "los otros". Para existir, el hombre necesita encontrar un eco acogedor a su presencia en el mundo; por otra parte, conservar la vida sólo tiene sentido si no es a costa de concesiones degradantes. Por ello, el acto de matarse deja de ser sui-cidio, Selbst-Mord cuando consiste en la anticipación honrosa a una segura "ejecución"⁶⁷. En 1939 sólo era posible vivir "en disponibilidad para el suicidio", pues "nadie puede pretender que Gertrud y yo permanezcamos en el mundo, ya que nadie nos ayuda incondicionalmente.(...)" Las razones filosóficas en contra del suicidio cesan allí donde la destrucción es sin más totalmente cierta; donde su inminencia no deja margen alguno para una vida productiva -- y donde falta la cercanía de hombres que absolutamente quieran nuestra existencia"⁶⁸. Así, pues, permanecer en Alemania es como vivir al borde de la muerte: ello sólo es posible, reflexiona Jaspers, "si estoy dispuesto, en un momento dado, a morir con Gertrud. Desde ahora la vida tiene que someterse a esa medida y a ese riesgo"⁶⁹.

Libertad y Trascendencia -- dos términos claves de la filosofía de Jaspers-- se conjugan en todo momento en estas anotaciones que no en vano Hans Saner publicó reunidas bajo el título de Destino y voluntad. En efecto, así puede apreciarse en la anotación del 19 de marzo de 1939: "Tengo que tomar la decisión en libertad, pero, sin embargo, como destino, de modo tal que surja de una profundidad que, en cuanto

⁶⁷ Cfr. "Tagebuch", anotación de agosto de 1942; en Sch.W., p. 161. Unos días antes había escrito: "Mi filosofía no sería nada si fallara justamente en esta situación. La fidelidad es de algún modo absoluta o no es en modo alguno", p. 160.

⁶⁸ "Tagebuch", en Sch.W., p. 146 s.; cfr. también p. 156.

⁶⁹ "Tagebuch", Sch.W., p. 153. En Von der Wahrheit (escrita hacia esta época) se puede leer: "La más profunda cercanía a la realidad es al mismo tiempo la disponibilidad para el verdadero fracaso"; y, en otro pasaje: "El suicidio es el acto de la más radical negatividad. De ningún modo se lo puede reducir a un sentido único.(...) Ese 'No' [que el hombre es capaz de decir] es susceptible de infinitas interpretaciones a partir de las fuerzas que quebrantan el orden. Pero el hecho de que acontezca ese quebrantamiento en el caso del hombre, constituye una circunstancia básica que cotidianamente vuelve a realizarse. Este hecho no debe ser olvidado cuando se piensa sobre el ser del hombre"; vW., pp. 529 y 719 respectivamente.

tal, apacigüe; donde pueda decirse: ¡Tiene que ser así!"⁷⁰.

La opción representada por la salida de Alemania es rechazada por dos razones: en primer lugar, cierto ofrecimiento que le fuera hecho para radicarse en París (antes de la invasión alemana, por supuesto) presenta, para Jaspers, la velada intención de explotar políticamente su decisión; en segundo lugar, la fidelidad a lo alemán lo arraiga en su tierra. Al rechazar el ofrecimiento de París, con cuya aceptación entraría en un llamado "Frente de la Humanidad", Jaspers confía a su Diario algunas consideraciones que vuelven a poner en claro su negativa a reconocer la "institucionalización" de la verdad, por así decirlo, que se reflejará en su obra teórica --entre otras cosas en su actitud crítica ante toda ontología, como se expondrá más adelante--."El Frente de la Humanidad en que me siento involucrado no tiene en el mundo objetividad alguna dentro de límites estatales. Soy mucho más desconfiado, y por cierto de un modo universal; sólo confío en individuos"⁷¹.

La fidelidad a lo alemán, por lo demás, no es mero apego al terruño, ni muchísimo menos al Estado alemán; vuelve a presentarse en este caso la situación conflictiva que puso en claro la enfermedad: en ambas experiencias se trata de la vivencia del aislamiento. En efecto, sentirse expulsado de su propio pueblo por la arbitrariedad política del Estado criminal del Nacional-socialismo, supone "cambiar la relación con ese pueblo. Lo que para nosotros son los alemanes -- a los que nosotros mismos pertenecemos-- ya nada tiene que ver con el Estado, con el lugar, con la tumba"⁷². En tal situación "al hombre no le queda sino su

⁷⁰ Sch.W., p. 155.

⁷¹ Sch.W., p. 148 s. En mayo de 1939 anota: "No puedo decir que no abandonaré Alemania. Lo haría si se me ofreciera una existencia digna y moralmente independiente, sin condicionamientos. Entonces, yo, como alemán, concluiría mi filosofía en el extranjero. Pero no lo haré si con ello entro en una dependencia moral y se me recibe como si fuera aceptado dentro de un frente político, por más que se lo llame 'frente humano'", p. 157.

⁷² Sch.W., p. 166. Quizá la alusión a la tumba se base en el hecho de que la ignominia de la persecución racial iba tan lejos que, en 1940, le fue denegada a Jaspers la adquisición de un predio en el cementerio de Heidelberg, "fundado" en la razón del origen judío de su esposa. Con respecto a "lo alemán" escribe en otra ocasión: "Sin embargo, aun en mi abandono tenía la certeza de que lo alemán, en lo que vivo, de donde vengo, por lo que obro, posee un espacio más amplio que esa estrechez, esas trabas nacionales absurdas, trabas que parten del Estado de Bismarck convertido en algo fantasmal", p. 177. Esta concepción de la "supraestatalidad" de lo alemán, por así decirlo, complicará años después a Jaspers en acres controversias con la dirección política de la "república Federal de Alemania y con respecto al problema de la reunificación de las dos Alemanias. Uno de sus escritos

Dios. Se trata de un nihilismo universal que apenas si puede ser vivido; pero que, si es real y verdadero, quizá pueda consumir el más profundo paso hacia la Trascendencia. Pero... ¡tan difícil y tan incierto!"⁷³.

Pero estas difíciles experiencias no hacen sucumbir la fe de Jaspers en su misión y en su destino. Inconmovible soportó la soledad y el cotidiano martirio del nazismo quien, aclamado luego de la guerra por el mundo libre, confesaría públicamente: "No soy valiente ni soy un héroe"⁷⁴. La figura señera de Jaspers en el abandono de estos años parece encarnar las imágenes que Hölderlin cantara en su poesía "A los alemanes":

Wohl ist enge begrenzt unsere Lebenszeit,
 Unserer Jahre Zahl sehen und zählen wir,
 Doch die Jahre der Völker,
 Sah ein sterbliches Auge sie?

Wenn die Seele Dir auch über die eigne Zeit
 Sich die sehrende schwingt, trauernd verweilest Du
 Dann am kalten Gestade
 Bei den Deinen und kennst sie nie.⁷⁵

////// más agresivos al respecto lleva el ^{desafiante} ~~titulo~~ título Wohin treibt die Bundesrepublik?(1966), pues ya la palabra "treiben", que con buena voluntad puede traducirse como "dirigirse", implica también algo así como "flotar a la deriva"... Sobre este tema conviene ver el libro de Richard Wisser ya citado, espec. pp. 126-165, lo mismo que el recopilado por el mismo Wisser: Politik als Gedanke und Tat(Mainz, Hase & Koehler, 1967).

⁷³ "Tagebuch", en Sch.W., p. 153.

⁷⁴ "Karl Jaspers. Ein Selbst-Porträt", en Sch.W., p. 25. Poco después de concluida la guerra apareció en varios diarios un artículo que lo presentaba como un verdadero héroe; Jaspers publicó como respuesta una nota "Contra una falsa heroización", en la Rhein-Neckar-Zeitung donde decía: "La falta de veracidad es perjudicial aun cuando provenga de una intención amistosa...". Refiere este episodio en "Mein Weg zur Philosophie"(en RA., p. 324); cfr. también la respuesta de Jaspers a Sigrid Undset(octubre de 1945, en RA., p. 153); además: "Erneuerung der Universität"(1945), en RA., p. 138. Véase también Hans Saner, op. cit., pp. 50 ss.

⁷⁵ "An die Deutschen"(Zweite Fassung), en Hölderlin: Poemes/Gedichte, ed. bilingüe, trad. y pref. de G. Bianquis(Paris, Aubier, 1943), pp. 262/263. La traducción aproximada sería: "Ciertamente es limitado el tiempo de nuestra vida./Podemos ver y contar el número de nuestros años,/pero, los años de los pueblos,/ cuándo pudo verlos ojo mortal? // Y aun cuando tu alma en su impaciencia/ te lance más allá de tu propia edad/, tú permaneces dolorido en la helada ribera/ junto a los tuyos, a los que jamás conoces". Sería muy interesante traer a colación en este contexto las reflexiones que Thomas Mann

Justamente este hombre cuya existencia privada nada tenía que ocultar, cuya obra era celebrada entonces en todo el mundo, fue uno de los primeros -- y de los pocos-- que, terminada la guerra, se planteó y planteó a su pueblo la cuestión de la culpa, en un discurso que el autor, todavía en 1966, cree que sigue teniendo vigencia y que permanece sin respuesta. Dos puntos resumen su posición: "1°) Cuando nuestros conciudadanos judíos eran transportados [a los campos de exterminio] no salimos a la calle, no gritamos hasta ser también nosotros aniquilados, por la justa pero en modo alguno satisfactoria razón de que ello de nada hubiera servido; no habría causado ninguna impresión ni tenido sentido. ¡El hecho de que aún vivamos es nuestra culpa! 2°) Hemos vivido en el Estado que cometió esos crímenes. Por cierto no somos culpables, como personas, en sentido moral o criminal. Pero, por cuanto hemos vivido en ese Estado y como ciudadanos del mismo, no podemos separarnos de él. Esto significa: en el nuevo Estado somos responsables de lo hecho por el anterior Estado criminal. Debemos soportar las consecuencias. Eso quiere decir tener responsabilidad política..."⁷⁶.

Según Jaspers, su invocación cayó en el vacío. En parte debido a ello, quien prefirió la arriesgada aventura de vivir en la Alemania de Hitler por fidelidad a la obra alemana que debía escribir, emigraría, ya anciano, a Basilea, abandonando Heidelberg luego de cuarenta años. Para él ya no contaban las fronteras estatales: siguió siendo fiel a lo alemán, ignorado quizá por gran parte de los suyos...

/// intercala en su novela Doktor Faustus (1948), donde lo demoníaco alude simbólicamente a la situación de Alemania, "ese pueblo equivocado e inquietante para los otros pueblos", cuyo régimen nacional-socialista la "había hecho odiosa al mundo", "odiosa la germanidad, todo lo que es alemán..." Las últimas palabras de esta difícil y enigmática obra no dejan lugar a dudas: "Hoy, los demonios la oprimen [a Alemania], ella se hunde... ¿cuándo tocará el fondo del abismo? ¿Cuándo, más allá del paroxismo de una desolación sin remedio, apuntará el milagro que sobrepasa la fe, la luz de la esperanza? Un hombre solitario junta las manos y dice: 'Dios conceda misericordia a vuestra pobre alma, amigo mío, patria mía'".

⁷⁶ "Karl Jaspers. Ein Selbst-Porträt", en *Sch.W.*, p. 37. Cfr. Die Schuldfrage (Heidelberg, Schneider, 1946). Estas experiencias políticas reavivaron en Jaspers la conciencia de algo que era evidente desde hacía milenios, pero que había sido olvidado, según escribe, o sea, "el hecho de que no hay filosofía sin política y sin consecuencias políticas... No fue por casualidad que el Nacional-socialismo y el Bolcheviquismo vieran en la filosofía a su enemigo mortal", J(Schilpp) p. 56 s. Indirectamente pudo aludir a cuestiones políticas durante la dictadura, por ej., en su trabajo sobre "El mal radical en Kant".

E. Perspectivas

Durante el obligado silencio a que lo sometió Hitler, Jaspers se ~~q~~ concentró en el estudio, y siguió escribiendo "anacrónicamente", podríamos decir, "para el caso de que sucediera lo poco probable", esto es, "sobrevivir y reunirse otra vez con los viejos amigos". Así fue surgiendo la primera parte de su Lógica filosófica, titulada Sobre la verdad, "escrita en vista de la desgracia de la falta de verdad", de "la verdad tergiversada, del mal..."⁷⁷. En tal sentido, algunos creen poder decir que Jaspers, en la década del treinta, emprendió la tarea de rehabilitar la razón como concepto fundamental, descuidando un tanto lo existencial, aunque uniendo ambos polos y "decretando" finalmente la equivalencia de la Razón con la voluntad de una comunicación absoluta. Esta Kehre de Jaspers podría comprobarse sobre todo en las conferencias dictadas en Holanda, en 1935, tituladas precisamente "Razón y Existencia". Sin embargo, el "giro" jaspersiano no debe hacernos olvidar el hecho ya señalado --y que subyace como tesis en toda nuestra exposición-- de que Jaspers aceptó desde un comienzo algunos conceptos fundamentales de la filosofía de Kant, y entre ellos, justamente el de la Razón, como facultad de las Ideas, a diferencia del Entendimiento como facultad de las categorías. Ya en 1919, en efecto, advertía que "Kant, con su Teoría de las Ideas, [es] el creador del pensamiento que en todas partes subyace en esta Psicología de las Concepciones del Mundo", obra a la que añade como Anhang el informe sobre dicha teoría kantiana presentado al seminario dirigido por Emil Lask, hacia 1913 o 1914.⁷⁸

Por ello, pues, más bien habría que aludir --como veremos-- a la tensión entre Razón y Existencia que recorre toda la filosofía de Jaspers, y no ~~de~~ un cambio radical de actitud, como insinúa Fritz Kauf-

⁷⁷ Cfr. "Philosophische Autobiographie", en J(Schilpp), p. 59

⁷⁸ Ps.W., p.12. El "Apéndice" sobre "Kants Ideenlehre" ocupa las pp. 463 a 486. Su interés por este trabajo juvenil lo demuestra el hecho de que se lo incluya nuevamente en el libro recopilado por Hans Sanner Aneignung und Polemik (München, Piper, 1968), es decir, más de medio siglo después de haber sostenido Jaspers su Referat.

mann en su trabajo "Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation" (J-Schilpp, p. 269 s.). La "Respuesta" de Jaspers a esta observación es muy importante para la posterior comprensión de su filosofía, sobre todo en los capítulos que dedicaremos a la "Filosofía de la Existencia" y a la relación entre Jaspers y Kant.

Jaspers opina que su actitud básica no ha variado; existe una continuidad manifiesta a lo largo de la serie de libros publicados en más o menos cuarenta años (la respuesta está escrita en 1953). Puede ser correcto, admite, que se perciba cierto "desplazamiento" del interés, cierta acentuación de lo racional, coincidente con la época en que Alemania cae bajo el poder nacional-socialista. Pero, agrega, si se quiere ver en ello algo así como una "conversión", entonces, tal apreciación es falsa. "El asunto está presente en todos mis escritos anteriores y desde entonces está presente también la fuerza vital que le es propia. Sin embargo, lo que me llevó a elaborar esto fue, por cierto, la experiencia de las realidades vividas en Alemania durante la época del nacional-socialismo"; y la lectura del trabajo de Kaufmann le hizo cobrar conciencia de tal desplazamiento.

Por otra parte, quizá no sería arriesgado suponer que, con este nuevo enfoque, Jaspers quería poner bajo una luz más clara su filosofía, distinguiéndola de otras con las que apresuradamente era identificada, especialmente después de la guerra, cuando el existencialismo francés, por así decirlo, se pone de moda. Quizá, en efecto, piense también en Heidegger al escribir en 1953: "Este(...) enaltecimiento de la Razón en algunos de mis escritos posteriores ~~de 1933~~, la concepción de la razón sobre la base del pensamiento de Kant, pero tal vez en una forma nueva, significaba para mí al mismo tiempo la clara separación de algunos movimientos filosóficos que podían ser considerados conjuntamente con mis intentos y de los que yo, hasta ese entonces, no me había distanciado interiormente"⁷⁹.

⁷⁹ Jaspers' Antwort, en J(Schilpp), p. 830 s.

Nuestra incursión en torno a ciertos momentos importantes de la biografía de Jaspers ha mostrado la definida orientación que ya desde temprana edad ostenta su vida. Este hecho es tanto más sorprendente si se recuerda que esa vida tuvo como trasfondo la época quizá más agitada de la historia alemana: del Imperio a la "república de Weimar, de ésta al "tercer Reich" y a la catástrofe de la nación dividida; entre medio dos guerras, dos catastróficas derrotas. Jaspers tuvo conciencia de esa aparente incongruencia entre una existencia prácticamente sin cortes ni conversiones radicales, y una época sacudida por cataclismos históricos y transformaciones de incalculables consecuencias; y tal divergencia, dijo alguna vez, "es tan enorme que me inquieta" (Nachlass). Volviendo la mirada hacia el largo camino recorrido, cuando ya casi contaba ochenta y cinco años, Jaspers improvisó las siguientes palabras: "Si continuó pensando sobre el curso de mi vida, me sorprendo. ¿Cómo fue posible que un hombre enfermo, excluido de la sociedad normal y de la vida pública normal, haya recorrido ese camino? ¿Cómo fue posible que una cabeza rebelde encontrara su ~~ordenado~~ lugar dentro de una ordenación tan estricta y jerárquica? ¿Cómo fue posible que un hombre medianamente dotado, que no desarrolló ninguna huella de genialidad juvenil en sus trabajos primeros, llegara paso a paso y únicamente en una edad muy avanzada a sus obras principales?"

"Mi primera respuesta: Yo era pertinaz; aprovechaba cualquier hora de frescura (física y mental) que me era concedida. Siempre tuve planes, pero jamás un plan total y único. A menudo fui pesimista, pero jamás perdí totalmente la esperanza. Siempre mis rendimientos en el trabajo, como por obra de la casualidad, fueron mejores de lo que yo esperaba. Apenas si tuve desilusiones, pero sí encontré muchas sorpresas en ese camino. Sin embargo, la respuesta que se ciña a mostrar sólo el propio comportamiento sería insuficiente. Pues decisivo es lo que los antiguos llamaron Tyche: Tyche del instante --con el supuesto del esfuerzo personal -- y Tyche del destino en su totalidad. No puedo dar ninguna respuesta. Estoy agradecido, pero no sé a qué fundamento de las cosas. Concretamente estoy agradecido a los hombres, a los que amo en su nobleza.(...) Pero más allá de esto está la oscuridad en la que nada sabemos..."

"Yo mismo no sería capaz de repetir mi vida. Las circunstancias, las felices coincidencias, los hombres benefactores, fueron casuales. Sin embargo, considerada retrospectivamente y en su totalidad, aparece un sentido en la serie de las casualidades"⁸⁰.

80 "Karl Jaspers. Ein Selbst-Portrait. 1966/1967", en Sch.W., pp.29 s.

SEGUNDA PARTE. FILOSOFIA Y LENGUAJE3. ~~El~~ El estilo del filosofar de JaspersA. La enunciación objetiva de lo inobjetivable

Quizá sea más fácil penetrar en la filosofía de Jaspers si se tiene en cuenta, en primer lugar, lo que el propio autor afirma acerca del modo de transmitir y comunicar los pensamientos que es peculiar y privativo de la filosofía. En este respecto, sus ideas recuerdan inmediatamente a Bergson, a quien, según su discípulo Hans Saner, Jaspers había leído mucho en su juventud.¹

Según el pensador francés, "un filósofo digno de ese nombre jamás ha dicho sino una cosa; más ha intentado decirlo de lo que verdaderamente la ha dicho"². El enunciado de la intuición original y única que ha conmovido al filósofo será siempre inadecuado, pues el lenguaje conceptual no puede sino "etiquetar" lo inmóvil y general. Para expresar el "objeto" de su pensamiento, por tanto, el metafísico debe trastrocarse, o, mejor aún, refundir continuamente sus categorías, con el fin de llegar a "conceptos fluidos" capaces de seguir la realidad en todas sus sinuosidades y de adoptar el movimiento propio de la vida interior de las cosas³.

Si dejamos a un lado las grandes diferencias que, evidentemente, separan a Bergson de Jaspers, para atender sólo por el momento a lo que opinan sobre la función del lenguaje en la enunciación del pensar filosófico, encontraremos una sorprendente similitud entre ambos.

En primer lugar, tanto Bergson como Jaspers consideran que el metafísico accede a una realidad que sobrepasa todo lo que puede ser directamente expresado y transmitido por conceptos. El problema consiste en que, de todos modos, para no zozobrar en lo informe y arbitrario, el filósofo debe nombrar, de alguna manera, esa realidad última. Ahora

¹ Cfr. Hans Saner, op. cit., p. 143. Destaca Saner la importancia de los pensadores de la llamada "filosofía de la vida" en Jaspers, señalando la gran simpatía que sentía por Georg Simmel.

² Henri Bergson: "L'Intuition philosophique", en Oeuvres, éd. du Centenaire (Paris, P.U.F., 1959), p. 1350.

³ Cfr. Henri Bergson: "Introduction à la métaphysique", en Oeuvres, ed. cit. p. 1399 s.

bien, la metafísica no puede elaborar saberes necesarios que versen sobre objetos empíricamente determinables --como hace la ciencia. Pero no por ello debe renunciar en sus afirmaciones a alguna forma de objetividad y universalidad. Bergson trata de solucionar esta cuestión haciendo quizá menos concesiones que Jaspers al intelectualismo; propone el recurso a la metáfora y al lenguaje poético. Jaspers, en cambio, mantiene con firmeza la separación entre lenguaje filosófico y lengua poética, si bien, como veremos al referirnos a las "Cifras", esta última concepción se aproxima a algunas concepciones metafísicas del arte⁴.

También Bochénski⁵ advierte la semejanza de planteamiento en los filósofos mencionados. Ambos creen, en efecto, que la realidad metafísica es inefable, esto es, que no se puede dar cuenta de ella por medio de signos que aludan objetivamente a algo; sin embargo, en cierto modo es posible "hacerla presente" con la ayuda de un lenguaje objetivamente desprovisto de contenido. En lugar de pruebas o descripciones fenomenológicas, Bergson brinda metáforas capaces de volver a producir en el lector la intuición que se desea transmitir. De un modo semejante, Jaspers dice que sus palabras "no significan nada": sólo son indicadores, índices que delimitan el camino para quien quiera seguirlo por su cuenta, para encontrar lo inefable en una experiencia existencial no aprehensible en palabras. Para Dios, o sea para lo inefable en el más alto grado, ya no hay más signos, sino únicamente un "lenguaje cifrado" que se caracteriza precisamente por no poseer ninguna función semántica objetiva.

Así, pues, puestos a "decir lo indecible", Jaspers y Bergson --junto con pensadores de la tradición neoplatónica, según Bochénski--, se enfrentarían decididamente a otra dirección muy importante de la filosofía contemporánea, la cual, ante lo inefable, prefiere asumir la actitud que por de pronto parece la más correcta: callar. El Wittgenstein

⁴ Cfr. Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 64, n. 8. Véase también José M. Cigüela: Ortega y Gasset, filósofo de la problematicidad (Resistencia, Univ. Nac. del Nordeste, 1959), pp. 9ss., referencia a la metafísica en Bergson y Jaspers.

⁵ Cfr. I.M. Bochénski: Die Zeitgenössischen Denkmethode (München, Lehnen, 1959, 2a. ed. corregida), pp. 56 a 58.

del Tractatus resume en cierto modo esta actitud en la sentencia con que se cierra dicha obra: "De lo que no se puede hablar, hay que ~~callar~~ callar"⁶. En este caso, hablar significa "usar signos con contenido objetivo", lo que no es posible al tratarse de lo inefable, pues contradiría su propia definición. Hablar de ello puede ser "agradable" si se lo hace de un modo "musical", pero no dice nada. Uno de los más grandes peligros del lenguaje, según esta dirección filosófica, consistiría precisamente en que, palabras que presumiblemente deben decir algo, sólo tienen en realidad un contenido emocional, razón por la cual, nuevamente, no dicen nada⁷. Hay que recordar que --al menos en esta primer época --Wittgenstein asimila lo que no puede ser dicho con lo que no puede ser pensado. Fuera de lo pensable y expresable está el ámbito de "lo místico", que ya no es objeto mencionable, sino que, a lo sumo, "se muestra" sin más: "Por cierto existe lo inexpressable. Se muestra a sí mismo; es lo místico" (6.522).

Al exponer este punto de la teoría de Wittgenstein, van Peursen también encuentra ocasión para referirse a Jaspers. Interesa destacar --ya que, como dijimos, esta tesis no debe olvidarse en todo el desarrollo del presente trabajo-- que la común referencia de van Peursen se apoya precisamente en una previa alusión a Kant. En efecto, Wittgenstein iría más allá de Kant al equiparar lenguaje y pensamiento. "Lo místico", en el sentido de Wittgenstein, es quizá el ámbito al que tiene acceso, no ya el entendimiento (Verstand) que gobierna el mundo de lo "decible", sino la Razón (Vernunft) con sus Ideas regulativas. "En la filosofía contemporánea se pueden encontrar algunos rasgos del pensamiento kantiano en Karl Jaspers. Jaspers emplea la terminología kantiana y acepta una suerte de metafísica reguladora, como doctrina de las fronteras del conocimiento humano. Lo místico, como algo inexpressable --Jaspers lo llama Trascendencia-- es impronunciable en el lenguaje ordinario, y sólo cabe pronunciarlo en la medida en que se manifiesta en la manera oculta e indirecta que Jaspers llama 'la cifra'"⁸. Según

⁶ Ludwig Wittgenstein: Tractatus logico-philosophicus, en Schriften (Frankfurt/M., Suhrkamp, 1960), 7, p. 83.

⁷ Cfr. Bochénski, op. cit., p. 58. Tal es la crítica, fundamentalmente, de Carnap a Heidegger en "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache".

⁸ C. A. van Peursen: Ludwig Wittgenstein. Introducción a su filosofía, trad. de Jorge A. Sirolli (Buenos Aires-México, Lohló, 1973), p. 74.

van Peursee n, Wittgenstein tiene mucho en común con esa visión kantiana, pues, en efecto, "formular tan lúcidamente y lógicamente como sea posible lo que puede ser dicho e s, al mismo tiempo, designar lo que no puede ser dicho. Mostrar tan exactamente como sea posible qué son las estructuras del lenguaje es, por un lado, disipar los malentendidos y los seudoproblemas de la metafísica como sistema; pero, por otro, es establecer que de alguna manera indirecta lo metafísico o lo místico se manifiesta adecuadamente a sí mismo. Toda su filosofía de la lógica, como Russell llamaba al Tractatus de Wittgenstein, se convierte en una suerte de 'cifra' porque frecuentemente se enfrenta con algo que realmente no puede ser dicho, pero que, no obstante, se muestra a sí mismo". En la filosofía de Jaspers, en cambio, es mucho lo que se puede decir, en términos de la conciencia personal, acerca del lenguaje de la "cifra". Para Wittgenstein, por el contrario, el argumento se quiebra justamente allí, pues no hay nada más que decir. "En este respecto Wittgenstein es aún más radical que Kant. Pues si bien Kant también menospreció el discurso metafísico de la filosofía de su tiempo, dejó lugar para que el lenguaje expresara la conciencia que el hombre tiene del deber moral, en el cual los conceptos 'Dios', 'libertad' e 'inmortalidad' --de los que también trata Wittgenstein-- son formulados en el lenguaje indirecto de las 'exigencias' o 'postulados': un lenguaje que excede los límites de lo que puede ser analizado lógicamente. Wittgenstein fue mucho más radical, en el sentido de considerar que incluso estas formulaciones eran imposibles y de colocar las operaciones constitutivas de la voluntad, la conciencia de la vida moral y práctica, totalmente fuera del ámbito de la filosofía y en el mundo de las actividades comunes. Por esta razón abandonó la filosofía y se hizo jardinero y maestro de pueblo"⁹.

Este último aspecto no está quizá desprovisto de interés para esta ligera comparación entre Wittgenstein y Jaspers, la cual, por lo demás, no apunta sino a demarcar los contornos de la filosofía de éste. En efecto, aquí habría quizá suficiente material como para comprender por qué, para Jaspers, la Trascendencia sólo cobra sentido en cuanto se manifiesta a la existencia, la cual, por su parte, únicamente se realiza en el mundo, en la temporalidad de la existencia empírica. De otro modo, el hombre busca la salvación abandonando el mundo, por la

⁹ van Peursen, op. cit., p. 75.

vía mística o por el suicidio.

Retomando el tema del lenguaje, hay que destacar que Jaspers cree mantenerse más fiel a Kant que Wittgenstein --sin mencionar a éste expresamente--; en efecto, al admitir, como el primero, la diferencia entre conocer algo y pensar algo, busca la salida a este problema por el sesgo de la enunciación (objetiva) indirecta de lo inobjetivable. Cuando algo no puede convertirse en objeto--argumenta--, tampoco es posible, según parece, hablar de ello, pues al hacerlo lo convertiríamos de todos modos en cierta objetividad. Sin embargo, prosigue, no sólo podemos pensar y hablar de objetos; hay también medios de aclararse a sí mismo, por ejemplo, gracias al pensamiento, sin que lo aclarado implique el conocimiento o la intelección (Einsicht) de una cosa. La aclaración es la forma en que concretamente existe la existencia en su posibilidad inobjetiva. Hablamos del ser de la existencia, de su realización, pero "existencia" no es un concepto, sino "un índice que indica 'más allá de toda objetividad'"¹⁰.

El problema más grave de la filosofía, entendida como disciplina o saber que, de algún modo, quiere ser transmitido a otro, radica en el hecho de que siempre tenemos que hablar objetivamente, mientras que lo que en definitiva se quiere mostrar no es objetivo, ni objetivable. Y así como en Bergson el lenguaje, por el camino de la metáfora, debía impedir que el lector tomara por verdad absoluta (objetivada) un solo enunciado, provocando más bien en él, por la superposición de imágenes, un movimiento interior, del mismo modo la objetividad del lenguaje, para Jaspers, debe denunciar lo inobjetivable; en cierto modo debe suprimirse a sí misma, desaparecer, para que se muestre "otra cosa".

Jaspers expone esta dialéctica interna del lenguaje filosófico del siguiente modo, refiriéndose a su Philosophie en el "Epílogo" escrito dos décadas después de la primera edición: "Pertenece a la naturaleza del filosofar, y es insuperable, el hecho de que siempre tengamos que hablar objetivamente; sólo podemos pensar con claridad siguiendo el hilo conductor de lo objetivo; y para que en ello se haga presente lo filosófico tenemos que fundir nuevamente lo objetivo y hacerlo desaparecer. La concisión de la forma de una comunicación filosófica plena de conte-

¹⁰ Jaspers: Ph.I., p. 25 s.

nido consiste en la claridad de algo objetivo que nuevamente se disuelve. En efecto, nosotros construimos en la medida en que destruimos lo edificado. Pero esto es claro y significativo desde el punto de vista filosófico cuando no acontece de modo casual ni es estorbado por otros aspectos, sino que se logra de modo puro gracias a un paso metódico"¹¹. Los tres tomos de su Philosophie condensan el ensayo de obtener ese "paso metódico"; lo consigue en la medida en que no da una doctrina de la que se pueda informar, sino que suscita un movimiento interior que el lector debe co-ejecutar en cada capítulo con el fin de comprender el sentido de la totalidad. El fin de la filosofía, por tanto, no consiste en mostrar "la cosa misma", pues ésta no existe en el sentido de algo consistente y cognoscible. Más bien, "todas las 'cosas' con cuya ayuda se habla, y a las cuales hay que aprehender claramente, se volatilizan como tales -- dice Jaspers-- (en la medida en que he logrado exitosamente mi filosofar). Y un lector que no quiera hacer nada por sí mismo, íntimamente, tendrá que sentirse vacío allí donde un pensar le exige que se incluya a sí mismo, que incluya su propio obrar interior"¹². Dicho de otro modo: este lector, que espera recibir una doctrina, no levanta vuelo filosófico, pues, con una imagen cara a Jaspers, lo dicho en el texto es sólo una parte; la otra está dada por la respectiva existencia de quien lee atentamente. Cuando ambos coinciden, y únicamente entonces, se baten las dos alas y cobra vuelo el pensamiento que, por encima de las cosas dichas, vislumbra otra verdad.

Lo expuesto sólo cobra sentido si se lo vincula a la concepción de la filosofía y a su rechazo de la "ciencia estricta" en filosofía, según vimos en el capítulo anterior. En efecto, la filosofía no da resultados, ni resume en fórmulas la sabiduría del universo; antes bien, "hay que frecuentar los pensamientos filosóficos para llegar a saber qué le

11

Ph.I., p. LII. Al responder al trabajo de Kunz: "Versuch einer Auseinandersetzung mit der Transzendenz bei Karl Jaspers" (en J(Schilpp, pp. 493 a 513), dice el filósofo: "Mis pensamientos sólo tienen sentido en el movimiento, y desaparecen al fijarlos en enunciados que se entresacan [del contexto]; Kunz, por el contrario, los convierte en una doctrina o una teoría a la que él, argumentando en favor o en contra, trata como una posición científica". Cfr. "Antwort" en J(Schilpp) p. 819 s.

12 Este es el modo en que "habría que leer" su Philosophie, cfr. Ph.I., p. XXVIII s.

ocurre a uno en virtud de ello. Los conocimientos que allí surgen no subsisten como contenidos enseñables, sino como los propios actos de pensar que operan una actitud interior. En ella se nos esclarece el modo en que nos encontramos en el mundo, en qué aspectos se nos muestran todas las cosas y, luego, en qué direcciones trascendemos dentro de lo que todo lo envuelve y rodea (das Umgreifende)"¹³.

Quizá Jaspers aluda indirectamente a Heidegger al escribir en una carta del 6 de agosto de 1949: "El lenguaje no es la casa del ser, sino el medium que debe perder o reabsorber su propia consistencia en el ser, en la cosa. "Podría decir, casi invirtiendo la proposición que allí donde hay lenguaje, ahí aún no está o ya no está el ser mismo"¹⁴. Así, pues, si bien la reflexión sobre el lenguaje es ineludible, el filósofo no debe dejarse hechizar precisamente por éste; la preocupación desmedida por el lenguaje puede convertirse en extravío desde el momento en que tiende a suplantar la directa relación con las cosas por el trato con el lenguaje. Teniendo en cuenta lo dicho acerca de Wittgenstein, pero sin olvidar la cercanía de Heidegger, puede leerse el siguiente pasaje de Von der Wahrheit: "Por cierto, una captación plena del lenguaje significaría al mismo tiempo la plena captación del mundo

¹³ "Antwort", en J(Schilpp), p. 831 s. Es interesante volver sobre lo insinuado en la parte biográfica. No se trata únicamente de ver cómo un determinado individuo ha estudiado e inclusive ha "hecho" filosofía; más bien importa ver qué ha hecho la filosofía de ese individuo o cómo él la ha incorporado a su propia vida. Así dice Ciocchini, refiriéndose al poeta, lo que podríamos trasladar a la filosofía: "Siempre me interesó en un ser que ostenta el discutible título de poeta, además de su producción, ver en qué lo ha transformado el ejercicio de la poesía". Héctor Ciocchini: "René Char", en Temas de Crítica y estilo (Bahía Blanca, Instituto de Humanidades de la Univ. Nacional del Sur, 1960), p. 30.

¹⁴ Cit. por Hans Saner, op. cit., p. 133. El texto de Heidegger se encuentra en la carta a Jean Beaufret, Ueber den Humanismus (Frankfurt a.M., Klostermann, s.a.), p. 5.- En otros textos Jaspers dice que la búsqueda demasiado consciente de las palabras, el exceso de filología, la "Sprachlichkeit" del pensar "quita seriedad a un filosofar que quiere expresar una fe. La creatividad lingüística de algunos filósofos conduce a malentendidos", cfr. Ph.I., p. 335 --Sobre la fe que expresa la filosofía hablaremos en otro capítulo--. Sobre la importancia, pero a la vez sobre el peligro de las etimologías, véase vW., pp. 424s., 428.

de las cosas y de las experiencias. Pero aun cuando el mundo ~~de~~ del lenguaje implica en sí todas las cosas, yo llego a las cosas tan solo ocupándome de las cosas mismas, y no mediante la ocupación con el lenguaje, si bien éste está allí continuamente presente. El intento de ahorrarse el desvío que pasa por las cosas, mediante una ocupación directa con el lenguaje, estaría condenado al fracaso", llevaría a encerrarse en el callejón sin salida de la mera lingüística. "Aclarar lo que es el ser a partir de una reflexión sobre el lenguaje, en lugar de partir de una relación directa con el ser; arrancar conocimientos en virtud de esfuerzos lingüísticos, en vez de hacerlo a partir del saber de las cosas y a partir de orígenes existenciales; aprender lo que es por medio de textos, en vez de hacerlo mediante experiencias": todo ello configura una verdadera inversión del ~~verdadero~~ auténtico proceso del filosofar¹⁵.

Jaspers reconoce la dificultad poco menos que ~~que~~ insalvable a que se enfrenta el filósofo al querer transmitir sus pensamientos; así lo reconoce, en efecto, al hablar por ejemplo de la "conciencia absoluta": "Hay que tratar de encontrar índices que señalen a ese origen. La paradoja del filosofar en el decir y no-decir, en el círculo y en la desaparición de lo mentado, expresa la imposibilidad de cumplir dicha tarea"¹⁶. El estilo buscado admite sus antecedentes en Kant y ~~Kierkegaard~~ Kierkegaard. Su relación con el primero habrá de ocuparnos más adelante; sólo adelantaremos que, para Jaspers, se da en él magistralmente el método de enunciar lo inobjetivable "al hilo" de lo objetivo; por ejemplo, la enunciación objetiva de las categorías, apunta en todo momento a lo inobjetivable --esto es, a la condición de posibilidad de lo objetivo, ^{la cual} ~~que~~ como tal, no puede a su vez ser objetiva--. De Kierkegaard aprendió Jaspers qué significa una transmisión o comunicación indirecta de un contenido filosófico. La Psicología de las Concepciones del Mundo es prueba palpable de su predilección por estos "profetas" de la comunicación indirecta", antisistemáticos --entre los que también incluye a Sócrates, a veces a Platón, y a Kant, como tendremos ocasión de ver--. Estos "profetas" son en realidad maestros que se niegan a la profecía que les fijó el destino; sólo estimulan, inquietan, problematizan, pero sin dar prescripciones ni normas definitivas de conducta

¹⁵ Cfr. vW., p. 438 s.

¹⁶ Ph. II., p. 260.

de validez universal. Los filósofos de la comunicación indirecta se dirigen como individuos a otros individuos; apelan a la vida latente en toda existencia, ayudándola a crecer, pero sin ofrecer una doctrina imperativa.¹⁷

Sócrates es el modelo más concreto de este tipo filosófico; Nietzsche, el más intolerante. La comunicación indirecta no significa silenciar a sabiendas algo perfectamente conocido, ponerse una máscara de ignorancia --lo cual sería o bien un engaño o bien una técnica pedagógica, como en Sócrates--; quiere decir que, pese al más denodado esfuerzo por alcanzar claridad y no obstante la inquieta búsqueda de formas y fórmulas, no es posible encontrar adecuada expresión a lo vislumbrado; significa que "todo lo comunicado, lo que está ahí de modo directo, es en última instancia lo inesencial, pero al mismo tiempo portador ~~de~~ indirecto de lo esencial. Ninguna teoría es vida, y ninguna comunicación de una teoría es transmisión de vida. La comunicación indirecta, esto es, por tanto, la experiencia de lo directo como medium en el que actúa todavía 'otra cosa', es algo así como si aquí se comunicara la vida misma. Es cierto que Sócrates dice que él no engendra, sino que sólo ayuda (a nacer). Pero Kierkegaard llama a la comunicación indirecta, precisamente, comunicación de existencia"¹⁸.

¹⁷ Cfr. Ps.W., pp. 376 ss. A los profetas de la comunicación indirecta, Jaspers opone otros "tipos filosóficos": los "maestros de principios", como los epicúreos, estoicos, etc., y los "maestros de la totalidad de la vida", o sea, los grandes creadores de sistemas, como Aristóteles, Santo Tomás de Aquino, Hegel. Los primeros no quieren ciego seguimiento, sino que cada uno llegue a ser sí mismo; los segundos exigen obediencia a las normas que establecen; los últimos, no se dirigen al individuo, sino que más bien ofrecen enormes habitáculos o caparazones --Gehäuse-- donde todo encuentra su lugar y donde todos pueden refugiarse, pero sin cuestionarse a sí mismos.

El hecho de que Kant entre en la categoría de quienes no han creado sistemas es difícil de justificar, como veremos al tratar el enfrentamiento de Jaspers con Rickert. Esta clasificación, por lo demás, supone que todo hombre que filosofa, según veremos también al iniciar el tema de la "filosofía de la existencia", decide por uno u otro de los tipos.

¹⁸ Ps.W., p. 378. Conviene recordar que estas páginas son de una época en que Kierkegaard y los términos existenciales no eran todavía muy aceptados en los círculos académicos. Como muy bien verá Rickert -- en su discusión con Jaspers, expuesta más adelante--, resuenan aquí elementos "biologísticos" y pensamientos de la filosofía de la vida de Simmel, que influyen en el rechazo por parte de Jaspers de las escuelas (objetivaciones) y sistemas: "El viviente no niega la forma, sino que ilimitadamente tiende hacia ella"; sólo se vuelve contra la fijación en un principio o en una totalidad, contra la "escuela", el "círculo", la "sociedad" filosóficos, etc. *ibíd.*, p. 379.

Algunos años más tarde, al "exponer a Kierkegaard" en sus clases —en la época en que va escribiendo su Filosofía— Jaspers advierte la imposibilidad de "informar" acerca del pensamiento del filósofo danés, con lo que confirma por experiencia la necesidad de introducir en filosofía el método indirecto de comunicación¹⁹. Hacia la misma época se "apropia" de su concepto de existencia. Ambos datos son de interés para agregar otras determinaciones al estilo de su filosofar. Su discípulo Hans Saner ha dicho que en su propia vida y en su enseñanza Jaspers se atenía fielmente a este principio kierkegaardiano. Quien se proponía estudiar al propio Jaspers como filósofo, "académicamente", pronto tenía que vérselas con su ironía y, hasta cierto punto, con su rechazo. "Él no quería discípulos. Lo alegraba el hecho de que muchos de sus más dotados doctorantes (Hannah Arendt, Theodor Haubach, Kurt Hoffmann, Demetrius Kapetanakis, Golo y Otto Mann, Heinrich Popitz, Benno von Wiese y otros) lograran renombre (...) no precisamente como docentes de filosofía"²⁰. "No me sigas a mí, síguete a tí mismo": la máxima de Nietzsche fue para Jaspers norma de vida.

Esta cuestión acerca del modo en que puede transmitirse una verdad filosófica reúne en cierto modo toda la filosofía de Jaspers en un punto decisivo. Casi todos sus temas podrían agruparse en torno a él. No es éste el lugar para llevar a cabo esta tarea, pero sí podemos citar a modo de ejemplo y confirmación un largo pasaje de Von der Wahrheit —que será muy instructivo para el capítulo sobre la negación de la ontología—: "En la comunicación directa se expresa una ver-

¹⁹ Cfr. "Nachwort(1955)" en ~~Ph.I.~~ Ph.I., p. XX.

²⁰ Cfr. Saner, op, cit., p. 129. En "Acerca del espíritu viviente de la Universidad", cuenta Jaspers que alguna vez, hacia 1926, un colega le hizo la maliciosa observación de que le extrañaba el hecho de que Jaspers no tuviera discípulos, seguidores; Jaspers confiesa que su respuesta fue un tanto altanera: "En efecto, mis alumnos sólo tienen una cosa en común: que cada uno es él mismo y no un mero discípulo. Y así desearía que siga siendo en adelante. Nosotros, maestro y alumnos, queremos educarnos en el pensar que lleva a cabo cada individuo por sí mismo (Selbstdenken), en el pensar reflexivo, la razón abierta, la clara y amorosa visión respecto de lo propiamente humano", cfr. RA., p. 184.

dad que subsiste como objetividad, que puede desprenderse del que piensa y es transmisible de modo idéntico". (Esto vale también, por cierto, para la ciencia, y en general para todo conocimiento propio de la llamada "Bewusstsein überhaupt"). En la comunicación indirecta, por el contrario, "se deja sentir (fühlbar) una verdad^d que, en el medium de las objetividades, se revela como la subjetividad de la excepción histórica. Esta verdad es inseparable del hombre en el que ha llegado a ser certidumbre; jamás es posible apropiársela de modo idéntico, sino sólo transformada; ella obra despertando [a cada uno] para su propio desarrollo²¹".

Por otra parte, como ya se habrá apreciado, el problema de la exposición filosófica no se limita al de la incomunicable individualidad de quien percibe la verdad, sino^{que} también alude al "objeto" de la filosofía. Al indicar cómo debe leerse su Philosophie en el ya citado "Epílogo" de 1955, Jaspers en cierto modo vuelve a ~~indicarnos~~ sugerirnos la actitud de Bergson con que abrimos este capítulo. Con un lenguaje que recuerda la imagen de los approches de Gabriel Marcel, dice Jaspers que el filosofar actual --como siempre lo ha sido todo filosofar verdadero-- trata del ser. "Gira en torno a un polo al que jamás penetra directamente. Es el siempre renovado intento de acertar en círculos, de todos modos, a ese polo". Por cuanto el sentido del filosofar radica en ese "pensamiento único", a saber: "la conciencia misma del ser", es como tal inexpressable. Por ello, cada capítulo de su obra intenta reproducir en pequeño la totalidad del movimiento filosófico que lleva a cabo el que piensa; a partir de cualquiera de ellos podría accederse al centro único, pero no olvidando que el tema aislado, el capítulo desconectado del contexto, "deja en la oscuridad aquello que tan sólo se ilumina en virtud del resto"²². La filosofía, por tanto, jamás puede desmembrarseⁿ en temas o problemas; o por lo menos no se agota en éstos. Por el contrario, tan sólo la totalidad subyacente desde la que se piensa --lo que todo lo abarca, das Umgreifende-- confiere sentido a cada uno de los movimientos del pensar.²³

²¹ vW., p. 761. El filósofo que anuncia directamente la verdad de su doctrina procede en cierto modo como un "profeta" que anuncia una verdad revelada. Por ello dice Jaspers en su obra sobre Nietzsche: "Toda verdad afirmada directamente es una profecía; y Nietzsche desecha tal cosa para sí. Él pregunta: '¿Hablo como uno a quien [algo] le ha sido revelado? Si es así, me desprecio y ni siquiera me escucho aní mismo'". Esta cuestión, por lo demás, se enlaza con el hecho de que tanto Nietzsche como Kierkegaard recurrieran a "pseudónimos" o "personajes" (Zaratustra) para comunicar "indirectamente" sus verdades. Cfr. N., pp. 402-ss.

²² Ph. J., p. IX. Jaspers repite esta idea en el "Préface" a la obra de

//continuación de nota 22///

Dufrenne y Ricoeur ya citada, firmado en Heidelberg, en 1947. Dice allí que cada capítulo de su Philosophie ha sido concebido como un todo cerrado en sí mismo, que debe ser leído "de un tirón", pero cuya verdad no reside en una afirmación aislada, sino únicamente en el movimiento que abraza a la totalidad en un solo pensamiento. Es imposible, concluye, reproducir "directamente" tal movimiento; y por tal motivo sería absurdo reprocharle a una exposición el que no lo haya seguido fielmente. Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 8.

²³ Cfr. "Antwort", en J(Schilpp), p. 751.

B. Peculiaridades lingüísticas de la filosofía de Jaspers

Luego de habernos referido al estilo del filosofar de Jaspers — en cuanto intento de expresar indirectamente lo inefable—, hemos de observar las peculiaridades concretas de su estilo literario. En primer lugar, advertimos su claridad. Un lector cuya lengua materna no sea la alemana, y que haya frecuentado algo los textos de Kant, Hegel o Heidegger, no puede dejar de sorprenderse por la simplicidad del estilo de Jaspers. Esta misma simplicidad, por lo demás, puede despertar la impresión de la afirmación dogmática y apodíctica. En efecto, Jaspers no da muchos rodeos: sencillamente afirma; y sus aseveraciones no siempre están respaldadas por una prueba inmediata y concluyente. Sin embargo, la apodícticidad —cercana a veces a un estilo también aforístico—, en cierto modo es suprimida en virtud de las intencionales contradicciones, paradojas y círculos, inevitables, según Jaspers, en la comunicación indirecta de lo indecible (cuya función, por tanto, es similar a la de la metáfora en Bergson). Al construir destruyendo lo afirmado, el pensador cuida de que su lector no se aferre a lo dicho, sino que afine su atención para percibirse del movimiento de los pensamientos allí inadecuadamente expresados.

Para obtener esa mayor claridad, Jaspers a veces fuerza un tanto la sintaxis ortodoxa, acercando con más frecuencia de lo normal el sujeto y el predicado, el verbo y el objeto; los prefijos separables de los verbos (via crucis de tantos lectores de alemán), rara vez están colocados muy lejos de éstos; casi siempre están puestos inmediatamente después del verbo, sobre todo cuando se anteponen a una preposición; la clásica construcción alemana de "períodos encadenados", las "Schachtelsätze" son así prácticamente inexistentes en su prosa.

La prosa de Jaspers, gracias a esta pobreza de recursos, va siendo cada vez más sobria, logrando acercar su propio estilo al "estilo de su propio filosofar"; como dice Saner, esa prosa "llega a ser transparente en vista de otra cosa no expresable. De tal modo, es una prosa concisa, meditada, que no conduce ni fuerza, sino que reclama y se abre, teniendo, casi contra su voluntad, algo de poético"²⁴.

²⁴ Hans Saner, op.cit., p. 133

Atendiendo a lo dicho, es curioso comprobar que algún crítico pueda referirse en términos hirientes y despectivos al lenguaje de Jaspers; sin embargo, Walter Kaufmann, al estudiar "La relación de Jaspers con Nietzsche", se queja de la vaguedad del primero y de la imposibilidad de traducir (al inglés) sus enunciados. Nietzsche, por el contrario, tendría un estilo claro como el cristal. En este sentido, Jaspers estaría muy lejos del filósofo de Zaratrustra, y muy "contagiado" de Kant, quien tuvo la nefasta ocurrencia de pasar de la perfección literaria de los ensayos pre-críticos a la abstrusa oscuridad de sus obras principales. Fichte, siempre según la "explicación" de Kaufmann, poseído por el deseo de superar a Kant, tuvo forzosamente que escribir aún con más oscuridad su Wissenschaftslehre, sin conservar el fascinante estilo de otras de sus obras. Hegel, por su parte, convencido de que el rigor pseudo-científico de Fichte era la única alternativa que se ofrecía frente a la entusiasta y exaltada indisciplina de los románticos, casi "arruinó" su grandiosa Phänomenologie des Geistes al violentarla en la dudosa forma de la deducción. Así, pues, Kaufmann cree que la oscuridad (desde Kant a Hegel) no fue suscitada por la profundidad de los problemas, sino más bien por un capricho genial que fue consolidando una tradición o, casi diría, una competencia de incomprendibilidad en el escribir... Tuvo que esperarse hasta Nietzsche, aclara el crítico, para que, con su habitual complacencia en hacer saltar tradiciones, rompiera también la oscuridad germánica para ostentar un idioma luminoso aun en los más oscuros problemas²⁵.

Este juicio de Kaufmann, que transcribimos como ejemplo de la falta de comprensión de un auténtico filosofar, es respondido por Jaspers con delicadeza, pero no sin vigor. No viene aquí al caso internarnos en una discusión lejana a nuestro tema; pero sí parece oportuno rescatar algunas palabras de la respuesta de Jaspers a este crí-

²⁵ Cfr. Walter Kaufmann: "Jaspers' Beziehung zu Nietzsche", en ~~Walter Kaufmann~~ J(Schilpp), p. 426 s. Quizá la "indignación" de Kaufmann se basa en parte en la diferente concepción con que ambos--él y Jaspers--se ocuparon de Nietzsche en sus respectivas obras.

tico que, "con su ⁵freco estilo", como dice, "en el que prevalecen amabilidades y sarcasmos, de un modo provocativo e interesante, muestra sin reservas su aversión hacia la especulación filosófica". Jaspers admite sin reservas que "la oscuridad es mala como estilo", pero ello no implica que sea "eludible" en algunos caminos que conducen a la "profundidad de la clara filosofía". "Por ello--continúa--, tras la lectura de la obra tardía de Kant, y quizá la más profunda, a saber: la Kritik der Urteilskraft, Goethe pudo escribir que al leer a Kant sintió como si penetrara en una habitación plenamente iluminada. Quizá deba decirse en contra de Kaufmann que la superficialidad de un estilo fácilmente comprensible, oscurece precisamente lo filosófico. La filosofía, que siempre es difícil en un primer momento, va inicialmente más allá del llamado 'buen sentido' humano (gesunder Menschenverstand), con el objeto de llevar finalmente a la conciencia del hombre, en la forma más simple, qué piensa y quiere él en realidad. La dificultad, en este caso--por cierto, rara vez, pero seguramente en Kant--, es el signo de la irrupción filosófica en nuevas claridades. Para poder seguirla, uno mismo también tiene que filosofar. No bastan la información literaria, la variada orientación, la rápida comprensión intelectual"²⁶.

Es cierto que, como dijimos, la obra de Jaspers no ofrece las enormes dificultades lingüísticas que caracterizan los escritos de Heidegger. Pero si bien no podemos compararlos desde este punto de vista, quizá no sea inoportuno traer a colación el juicio de un filósofo que descolla por su claridad -- a la que inclusive presentaba como "la cortesía del filósofo"²⁷ -- con respecto al complicado lenguaje heideggeriano, para acentuar el hecho, insinuado en la "Respuesta" de Jaspers recién mencionada, de que muchas veces el pensador debe luchar con la palabra para transmitir una verdad que tal vez sería irreconocible en las viejas vestiduras de vocablos gastados por el uso y abuso cotidianos. Este texto de Ortega y Gasset, puede por lo demás

26 Jaspers' Antwort, en J(Schilpp), p.846.

27 Ortega y Gasset: ¿Qué es filosofía? - Obras inéditas - (Madrid, Revista de Occidente, 1958), p. 27.

arrojar nueva luz sobre el problema tratado más arriba, referente, en general, a la posibilidad de la comunicación filosófica y, en particular, al estilo propio de la filosofía.

El texto de Ortega se refiere concretamente a un hecho bastante insólito: En 1951 tuvo lugar el "Coloquio de Darmstadt" (Darmstädter Gespräch), que versaba sobre arquitectura, y al cual acudieron jóvenes y viejos arquitectos deseosos de intercambiar ideas sobre la reconstrucción de Alemania, que se les presentaba como un verdadero campo de ruinas y, por ello mismo, como el magnífico campo experimental para la reconstrucción arquitectónica de un país literalmente derribado. Pero, como dice Ortega, "sobre el nivel del mar del coloquio arquitectónico se produjeron en Darmstadt dos erupciones filosóficas: una, la conferencia de Heidegger en la mañana de un día; otra, mi conferencia en la tarde del mismo día"²⁸. El filósofo alemán habló sobre "Bauen Wohnen Denken"; Ortega se refirió a "El mito del hombre allende la técnica"²⁹. He dicho que se trataba de algo insólito, precisamente porque los especialistas en arquitectura necesariamente deben de haber quedado muy sorprendidos ante el enormemente complicado texto de Heidegger; como dice Ortega, a raíz de que el filósofo pone al descubierto la creencia "evidente" -- y por ende no reflexionada -- sobre la que vive de hecho el hombre, éste se siente un tanto molesto. En efecto, el especialista se ve obligado a admitir que su disciplina es parcial (que él mismo es como un hemipléjico); y que, además, "tenía en las vísceras una filosofía, que era filósofo sin saberlo como era prosista el bourgeois gentilhomme, pero que esta su filosofía tropieza con otra más profunda situada en el subsuelo, desde la cual se toma todo, incluso su disciplina especial y su propia persona, desde mucho más abajo. Esto de sentirse visto y descubierto desde 'más abajo', esto de que alguien levante a todas las cosas las faldas, le pone frenético y le parece, acaso con una punta de razón, indecente"³⁰.

²⁸ Ortega y Gasset: "Anejo; en torno al 'Coloquio de Darmstadt, 1951'", en la serie de "Obras inéditas": Pasado y Porvenir para el hombre actual (Madrid, Revista de Occidente, 1962), p. 35.

²⁹ Esta conferencia se incluye en el libro recién citado, pp. 21-30. El trabajo de Heidegger está citado en el libro de Ortega con las correspondientes comas entre los verbos substantivados; en el original alemán -- sólo lo aclaramos para destacar desde dónde comienza la complicación de su estilo --, Heidegger escribe las tres palabras una a continuación de la otra, sin comas: "Edificar habitar pensar", Cfr. Vorträge und Aufsätze (Pfullingen, Neske, 1959, 2a. ed.) pp. 145-162.

³⁰ Ortega, "En torno al coloquio ...", ed. cit., p. 38 s.

Aparte de estas bromas filosóficas siempre galanas que gasta Ortega, nos interesa pasar directamente a su apreciación del estilo filosófico. Ortega no tiene ningún reparo en admitir que Heidegger es siempre profundo, ... y que a veces lo es con exceso, que "manifiesta cierto prurito de revolcarse en lo ~~abismático~~ abismático", pero con ello no quiere decir, advierte, que sea un pensador especialmente difícil, razón por la cual cree injusta la queja de muchos alemanes acerca de su "hermetismo". En efecto, Heidegger no sólo le parece un buen escritor sino que opina que "posee un maravilloso estilo". Quienes lo tildan de pésimo escritor, justamente, no tienen en cuenta que "el buen estilo en el decir", entre sus muchas vertientes, tiene particularmente dos: la vertiente del buen estilo literario, del escritor que es formalmente escritor, y la del buen estilo filosófico, el del auténtico pensador. "El pensador se encuentra ante la lengua en una situación dramática. Porque pensador es el que descubre, revela realidades nunca vistas antes por nadie." ¿Cómo puede comunicar, pues, su visión original con las palabras que designan las cosas ya vistas y sabidas por todos? "No tiene más remedio el pensador que crearse un lenguaje hasta para entenderse consigo mismo! Si usa la lengua común, dirá cosas comunes, pero no su novedad; si inventa vocablos totalmente nuevos, no será entendido por nadie. "Se olvida demasiado que el pensador -- y no hay más pensador que el creador de pensamientos -- necesita poseer, además de su genio analítico, un peculiar talento para nombrar sus hallazgos", al que Ortega llama "talento denominador". Dilthey sería un caso clarísimo de un genial pensador aquejado de una lamentable mudez; Husserl, por el contrario, "tenía una poderosa inspiración denominativa"³¹.

La definición de un buen estilo filosófico, según Ortega, sería la siguiente: Consiste en que "el pensador, evadiéndose de las terminologías vigentes, se sumerja en la lengua común, pero no para usarla sin más y tal como existe, sino reformándola desde sus propias raíces lingüísticas, tanto en el vocabulario como, algunas veces, en la sintaxis". Heidegger no sería sino un caso extremo del estilo normal de los grandes filósofos, que consiste en lo siguiente:

³¹ "Sobre el estilo filosófico", en Pasado y porvenir para el hombre actual, ed. cit., p.47.

"Cada palabra suele poseer una multiplicidad de sentidos que residen en ella estratificados, es decir, unos más superficiales y cotidianos, otros más recónditos y profundos. Heidegger perfora y anula el sentido vulgar y más externo de la palabra y, a presión, hace emerger de su fondo el sentido fundamental de que las significaciones más superficiales vienen, a la vez que lo ocultan.(...) Este descenso a los senos profundos, a las vísceras recónditas de la palabra, se hace — yo lo hago desde mi primer libro, Meditaciones del Quijote, 1914 — buceando dentro de ella hasta encontrar su etimología o, lo que es igual, su más antiguo sentido. Todo el que lea a Heidegger tiene que haber sentido la delicia de encontrar ante sí la palabra vulgar transfigurada al hacer revivir en ella esa su significación más antigua. Delicia, porque nos parece como si sorprendiésemos al vocablo en su statu nascendi, todavía caliente de la situación vital que lo engendró. Y al mismo tiempo recibimos la impresión de que en su sentido actual la palabra apenas tiene sentido, significa cosas triviales y está como vacía. Mas en Heidegger la palabra vulgar súbitamente se llena, se llena hasta los bordes, se llena de sentido. Más aún, nos parece que su uso cotidiano traicionaba a la palabra, la envilecía, y que ahora vuelve a su verdadero sentido. Este verdadero sentido es lo que los antiguos llamaban el etymon de la palabra."³²

En otro capítulo añadido a este escrito, hallado entre los papeles inéditos de Ortega, se insinúa una crítica a la "etimologización" Heideggeriana. En efecto, Ortega cree haber sorprendido en Heidegger una manera incorrecta de tratar las etimologías, consistente en buscar el sentido más antiguo y esencial de la palabra, pero ~~abstrayéndola~~ ^{Etendiendo} a ella aislada y por sí. En contra de esta artificial metodología, el pensador español afirma que la vida debe considerarse como "una articulación de campos pragmáticos", y "a cada campo pragmático corresponde un campo lingüístico, una galaxia o vía láctea de palabras, las cuales dicen algo sobre todo gran asunto humano. Dentro de esa galaxia están intima-

³² Ortega, op. cit., p. 47 s.

mente ligadas, y sus significaciones son influidas unas por otras, de suerte que el sentido más importante se halla, por decirlo así, difuso en el conjunto."³³

A un crítico como Walter Kaufmann, que se queja de la oscuridad de los grandes filósofos, no debería serle desconocido el hecho de que Husserl, pese a su "poderosa inspiración denominativa", no encontraba palabras para designar precisamente lo nuevo que había descubierto, esto es, su visión original de la subjetividad absoluta en su función constitutiva de la temporalidad. La oscuridad de una filosofía, por ende, cuando es auténtica y no intencionalmente buscada, proviene casi siempre de la falta de concordancia entre el lenguaje "comprensible por todo el mundo" y la novedad de lo pensado que reclama un nuevo nombre. Para todo esto — concluía Husserl al hablar del problema mencionado — "nos faltan los nombres..."³⁴.

Con respecto a expresiones características de Jaspers, ya veremos a su debido tiempo la distinción entre Dasein y Existenz, que puede inducir a error por el sólo hecho de que las usa en otra acepción distinta a la más generalizada de Heidegger. Das Umgreifende, como veremos también en el capítulo correspondiente, lo dejamos un tanto indefinido en su traducción, para evitar que se "solidifique" en demasía como algo casi visible: hablamos según las ocasiones de "lo abarcador", "lo envolvente", etc. Dificultades especiales se encuentran en ~~los libros de Jaspers~~ ^{los libros de} ~~traducidos al español~~ ^(traducidos al español), tema que por sí sólo merecería un largo capítulo, debido a los frecuentes errores, omisiones y aun falta de ensayos enteros, etc. Sólo queremos advertir, porque atañe a nuestra tesis, el hecho de que muchas versiones, al ignorar la diferencia de Kant entre Verstand y Vernunft

³³ Ortega, op. cit., p. 56 s. Hay en estos "campos pragmáticos" gran analogía con los "Sprachspiele" del Wittgenstein de las Philosophische Untersuchungen (en Schriften, ed. cit.) p. 300 s. y las "Lebensformen". Cfr. Walter Schulz: Wittgenstein. Die Negation der Philosophie (Pfullingen, Neske, 1967), pp. 57 ss. — Sobre el estilo de Heidegger puede verse también Erasmus Schöfer: Die Sprache Heideggers (Pfullingen, Neske, 1962); Mario A. Presas, reseña del libro de Schöfer, en Revista de Filosofía, Univ. Nac. de La Plata, N° 16, pp. 101 ss. Orlando Pugliese también alude a estos problemas en Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei M. Heidegger, ed. cit., p. 210 s., nota 1. — Al parecer, Ortega no pensaba en Jaspers cuando hablaba de un "buen estilo filosófico", ya que según una carta a su amigo Curtius, del 31 de mayo de 1949, califica al pensamiento de Jaspers y, por ello, supongo que implícitamente a su estilo, de "confuso, abstruso y difuso...". Citado por Olasagasti: Introducción a Heidegger (Madrid, Rev. de Occ., 1967), pp. 49, 331.

-- expresamente admitida por Jaspers--, y traducir ambos por "intelecto", por ejemplo, ocasionan muchas confusiones; lo mismo sucede cuando se traduce "Bewusstsein überhaupt"--insisto: expresamente tomada como palabra kantiana-- como "conciencia absoluta", con lo cual, cuando Jaspers, en la misma obra y apenas unas páginas más adelante habla de la "conciencia absoluta", de la "absolutes Bewusstsein", el lector de la versión española no puede entender qué significa.

La parquedad del estilo de Jaspers ocasiona dificultades para una traducción adecuada de lo que quiere decir, por ejemplo, con ~~la~~ "Trascendencia" cuando --como lo hace a menudo -- emplea la palabra sin el artículo determinado, procedimiento que es casi imposible (en algunos contextos) seguir en español. Otro ejemplo es el de la preposición "aus" que continuamente aparece en Jaspers y que posee, como claramente lo vio Marcel, una indeterminación tan importante. En efecto, una proposición como la siguiente: "Aus möglicher Existenz ergreife ich das Geschichtliche meines Daseins", literalmente significa: "A partir de la posible existencia yo capto el carácter histórico de lo que yo soy" --según Marcel--, pero, continúa el filósofo francés, "me parece infinitamente dudoso que 'aus' deba ser traducido aquí por 'a partir de'; por lo demás, en francés (como en castellano) prácticamente no se puede suprimir también aquí el artículo determinado. "De posible existencia..." no tendría sentido. Como se ve en este ejemplo, por otra parte, Marcel traduce directamente Dasein --que en general significa en Jaspers "existencia dada" o "empírica", a diferencia de la "posible existencia", de la "Existenz" -- por una interpretación: "~~mi~~ "mi existencia dada" es vertido como "de lo que yo soy". "Dasein", aclara Marcel, no tiene equivalente en francés, y por ello se ha valido para traducirlo de "tanteos muy perjudiciales para la claridad y el rigor de la exposición"³⁵.

³⁴ Cfr. Husserl: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins, Husserliana, Bd. X, herausg. von R. Böhm (Den Haag, Nijhoff, 1966), p. 74 s.: "Für all das fehlen uns die Namen". Sobre la ambigüedad del término "subjetividad" en Husserl, véase Ludwig Landgrebe: "Husserl y su separación del cartesianismo", en: El camino de la fenomenología, trad. de M. A. Presas (Buenos Aires, Sudamericana, 1968), pp. 317 ss. En gran parte esta cuestión del nombre de la "subjetividad" revela precisamente el problema del modo de ser de lo que Heidegger bautizaría como Dasein. Cfr. Danilo Cruz Vélez: Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger (Buenos Aires, Sudamericana, 1970), pp. 118-188.

³⁵ Cfr. Marcel: "Situation fondamentale et situations limites chez Karl Jaspers", en Du Refus à l'Invocation (Paris, Gallimard, 1940), pp. 287, nota 1., y 293. Otras veces traduce Dasein por "individualidad", "ser empírico" o "simple viviente".

TERCERA PARTEJASPERS EN DIALOGO CON SUS CONTEMPORANEOS4. La lucha contra la "filosofía científica".

En la época en que Jaspers concluye sus estudios de Medicina en Heidelberg y comienza a ejercer de asistente en la Clínica Psiquiátrica, comienza también la lectura de obras de Husserl. La palabra "fenomenología" circulaba ya con insistencia en los ámbitos académicos, desde la publicación, sobre el filo del siglo XX, de las Logische Untersuchungen de Husserl. Un año antes de su habilitación, en 1912, Jaspers publicó en la Zeitschrift für die gesamte Neurologie und Psychiatrie un artículo acerca de "La dirección fenomenológica de investigación en psicopatología".

Por otra parte, en Heidelberg se vivía una atmósfera espiritual marcada por la escuela neokantiana de ^{Baden} — también llamada Südwestdeutsche Schule —: precisamente Windelband, como ya informáramos, tuvo a su cargo la dirección de Jaspers en su Habilitation. Desde 1916, tras la muerte de ^{Windelband} ~~Rickert~~ y el llamado de Rickert a Heidelberg, el neokantismo se consolida definitivamente en esta ciudad universitaria.

Ambas direcciones de la filosofía, la fenomenología y el neokantismo, serán decisivas para la futura orientación del pensamiento de Jaspers, no tanto porque influyeran positivamente sobre éste, como por la reacción que motivaron en el joven médico y psiquiatra que aún buscaba la filosofía que diera sentido a la vida.

En el trasfondo de la fenomenología y el neokantismo, así como en las objeciones que contra ellos elevó Jaspers, está siempre presente la filosofía de Kant. En definitiva, tanto Husserl, como Rickert, como Jaspers, cada cual a su manera, pensaron interpretar del modo más fiel la herencia del filósofo de Königsberg.

A. Jaspers y Husserl.

En la relación de Jaspers con Husserl pueden distinguirse dos momentos bien delimitados entre sí: en primer lugar, Husserl fundamenta un valioso método de investigación que Jaspers aplicará a la psicopatología; en segundo lugar, Husserl concibe la filosofía como una ciencia estricta, como la ciencia rigurosa por excelencia, y en este punto no habrá de ser seguido por Jaspers. Pero precisamente este mismo rechazo de la pretensión de cientificidad postulado por el creador de la fenomenología, servirá a Jaspers de motivo de reflexión para aclararse qué pensaba él mismo de la filosofía.

El primer punto no interesa demasiado a los fines de nuestro trabajo, pero, de todos modos, conviene dar cuenta de él para redondear la imagen de la multifacética personalidad de Jaspers.

Veamos, pues, algunos aspectos de esta primer cuestión. Al descubrir a Husserl, Jaspers se siente entusiasmado por la perentoria máxima zu den Sachen s̄elbst!--- y por la posibilidad de cumplirla prometida por el método, que parecía, además, terminar definitivamente con el psicologismo. Ahora bien, este entusiasmo se debía en parte a una mala (o al menos muy restringida) concepción de la fenomenología, la cual sólo tiene en cuenta su aspecto psicológico y descriptivo¹. En efecto, tanto en el artículo mencionado anteriormente como en su voluminosa Allgemeine Psychopathologie, Jaspers se atiene al uso primario, por así decirlo, que Husserl hizo de la expresión fenomenología, esto es, como psicología descriptiva de los fenómenos de la conciencia; en esta acepción la toma su obra, descuidando la posterior evolución de Husserl hacia la "Wesensschau". Por ello, aclara Jaspers, la fenomenología está aplicada en la Psicopatología general como un "procedimiento empírico", el cual "tan sólo es mante-

¹ Este "malentendido" se mostró particularmente fecundo en la nueva configuración de la psicopatología, no sólo en Jaspers, sino también en otros autores (a menudo influidos por Heidegger), como L. Binswanger, A. Schwenninger y algunas obras de Kretschmer. Al respecto, véase L. Landgrebe: "La fenomenología de Husserl y los motivos de su transformación", en El camino de la fenomenología, trad. de Mario A. Presas (Buenos Aires, Sudamericana, 1968), p.32, n.14. Cfr. además, Jean Paumen: Raison et existence chez Karl Jaspers (Bruselas, Ed. du Parthenon, 1958), p.52, n. 1.

nido en marcha gracias al hecho de la comunicación por parte del enfermo. Es palmario que en este procedimiento psicológico sucede algo muy diferente a las descripciones propias de las ciencias naturales, por cuanto el objeto no está ahí para nosotros de modo visible; la experiencia consiste únicamente en un 'hacerse presente' (Vergegenwärtigung). Pero el principio lógico no es diferente. Además de categorías sistemáticas, la descripción exige formulaciones felices y comparaciones contrastantes, mostración del parentesco de los fenómenos, de su ordenación en determinadas series o de su aparición en saltos inconexos"².

Ahora bien, la descripción fenomenológica cumple la función de hacernos presente de modo intuitivo los estados anímicos que los enfermos, por así decirlo, vivencian "por dentro"; debe mostrar sus relaciones y, en lo posible, delimitarlos de modo tajante y dotarlos de denominaciones claras y unívocas. Para esta tarea, empero, es imprescindible que el enfermo narre sus vivencias, ya que es imposible percibir de modo directo la psique ajena. Es obvio, por tanto, que el método fenomenológico --en la acepción restringida en que lo aplica Jaspers-- requiere ser complementado; la psicología descriptiva y analítica de Dilthey brinda en este caso la posibilidad de comprender los nexos de sentido de las manifestaciones patológicas.³

² Karl Jaspers: Allgemeine Psychopathologie (Berlin/Göttingen/Heidelberg, Springer, sexta ed., 1953), p. 47, n. 1. Antes había destacado Jaspers la importancia de la "pureza metodológica", si bien no de los principios, de la fenomenología de Husserl, así como su influencia en la escuela de Külpe, p. 3., n. 1.

³ Cfr. Allg.Ps., 2a. parte: "Los nexos comprensivos de la vida anímica. (La psicología comprensiva)", pp. 250 s s. Véase también su Autobiografía filosófica, J(Schilpp), p. 12. Además, cfr. L. B. Leffebvre: "Die Psychologie von Karl Jaspers", en J(Schilpp), pp. 465/492. y Luis Martín Santos: Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental (Madrid, 1955).

Saner resume la contribución de Jaspers a la psicopatología en algunos puntos, como por ej., la creación de una psicopatología fenomenológica; método de la comprensión genética; fundamentación de la psicografía científica (documentada con sus trabajos sobre Strindberg, Van Gogh y Nietzsche); prácticamente fundó la ciencia psicopatológica, al desarrollar una metodología que abarcaba todo el saber de esa época y la crítica de tal saber, etc. Cfr. op. cit., p. 76.

Pasando ahora al segundo punto enunciado, hay que anticipar el hecho de que el entusiasmo del psicólogo por la fenomenología pronto habría de trocarse en amarga desilusión. La reacción negativa de Jaspers va dirigida principalmente contra dos aspectos ya expuestos: la pretensión de que la filosofía sea una ciencia estricta; y la pretensión de instaurar, por primera vez y para siempre, la verdad definitiva de la filosofía. Jaspers describe este proceso de acercamiento y rechazo de Husserl al narrar su "camino hacia la filosofía", en 1951. Parece oportuno recordar sus palabras como resumen de lo dicho y, al mismo tiempo, para comenzar este nuevo tema:

"En 1909, luego de una larga sujeción a la medicina, conocí a Husserl por medio de algunas lecturas. Su fenomenología, como método, era fecunda; en efecto, yo pude aplicarla para describir las vivencias de los enfermos mentales. Pero para mí fue aún más esencial ver con qué extraordinaria disciplina pensaba Husserl; luego, el hecho de que hubiera superado el psicologismo, para el cual todos los problemas se resuelven en los de la motivación psicológica; y ante todo la incesante exigencia (de Husserl) de aclarar los supuestos inadvertidos. Encontré así confirmado lo que ya actuaba dentro de mí: el impulso hacia las cosas mismas. En aquel momento, y en un mundo lleno de prejuicios, esquematismos y convenciones, ello fue algo así como una liberación."

"Sin embargo, Husserl me desilusionó como filósofo. Él realizaba el gesto de ver; lo que luego se veía era en su mayor parte indiferente. En 1910 apareció en Logos su trabajo sobre La filosofía como ciencia estricta. Era una obra maestra, inclusive en la consecuencia con que no retrocedía siquiera ante ningún absurdo. Este trabajo me mostró claramente la perversión de la filosofía [que se convierte] en ciencia, lo cual me irritaba"⁴

En 1913, luego de haber recibido indirectamente la aprobación de Husserl por el modo en que practicaba sus descripciones fenomenológicas, así como por su exposición del método en la Allgemeine Psychopathologie, al encontrarse Jaspers ocasionalmente en Göttingen,

⁴ "Mein Weg zur Philosophie", en RA., p. 327

invitado por Husserl a su casa y, con gran sorpresa del joven psicólogo, recibido como un auténtico "discípulo". Jaspers aprovechó la oportunidad para plantear al maestro algunas cuestiones acerca del sentido filosófico del método que él no había alcanzado a comprender. Con gran disgusto, tuvo que escuchar la lacónica respuesta de Husserl: "En sus escritos, usted practica de modo excelente la fenomenología. No necesita saber lo que es, ya que lo hace correctamente. Sólo tiene que proseguir como hasta ahora"⁵.

Un nuevo motivo de sorpresa y disgusto había de sobresaltar aún a Jaspers en el curso de la conversación. Husserl se lamentó de que se lo comparara con Schelling, a quien no consideraba un filósofo como para "tomar en serio"... Jaspers anota: Emudecí; y más tarde me dije: el hombre maravilloso sabe tan poco acerca de lo que es la filosofía que se ofende por el hecho de que lo comparen con un gran filósofo".

Antes de examinar con más detención la idea de Husserl sobre el carácter de ciencia estricta que convenía a la filosofía, conviene aclarar dos puntos. En primer lugar, el juicio de Husserl sobre Schelling no es tan extraño si se tiene en cuenta que, todavía en esa época, el desprestigio de las grandes figuras del idealismo alemán no había sido totalmente superado luego del llamado "derrumbe" de tal configuración filosófica integrada principalmente por Fichte, Schelling y Hegel. Husserl se ocupará de Fichte --en parte motivado por razones extrafilosóficas-- en Freiburg in Breisgau, donde fue llamado en 1916 precisamente para suceder a Rickert, cuando éste se trasladó a Heidelberg. Allí pronunció tres conferencias sobre "El ideal de humanidad en Fichte", ante un auditorio formado por soldados licenciados, presentándolo como "el filósofo de las guerras de liberación" que, luego de

⁵ Ibid., p. 328. Jaspers narra también este episodio y su impresión sobre el trabajo antes citado de Husserl en el Nachwort de 1955 a su Philosophie. Aquí agrega inclusive una frase de Husserl que, en realidad, no debe de haber sido del agrado de Jaspers, pues, luego de decirle aquél que no necesitaba estudiar la fenomenología, concluye afirmando que "ello es, en efecto, una cosa difícil..." Cfr. Ph.I., p. XVI s.

la derrota de Jena por Napoleón, logró despertar en Alemania el espíritu de la resistencia⁶.

En segundo lugar, el juicio de Jaspers sobre la actitud del fenomenólogo Husserl, resumido en su expresión como un simple gesto indiferente de la visión espiritual, si se tiene en cuenta que fue formulado en 1951, no habla precisamente en favor del propio Jaspers. En efecto, luego de la lectura llevada a cabo "con repugnancia" o "a disgusto", para emplear una expresión más suave (mit Widerwillen)//, del trabajo de Husserl publicado en Logos, Jaspers al parecer no se interesó ya por la evolución de la fenomenología. Sería muy interesante, alguna vez, estudiar seriamente la concepción de la ciencia y la fenomenología en el "último" Husserl --el de la Krisis...--, comparándola con las ideas de Jaspers al respecto. Quizá podría comprobarse que, al final del camino, concepciones al comienzo tan divergentes confluyen en muchos puntos de coincidencia. Husserl, por su parte, mostró interés por el joven autor de la Psicopatología general, pero luego prácticamente no leyó nada más de Jaspers. Así, pues, mientras Jaspers no volvió a examinar su severo juicio juvenil adverso a Husserl, éste conservó a su vez la imagen de un joven académico que abandonaba la buena senda de la descripción fenomenológica de procesos psicopatológicos. Cada uno siguió solitario su propio camino.⁷ Esto nos recuerda lo que Jaspers, poco antes de su muerte, en 1969, dijera a su discípulo Hans Saner: "Habría que pensar que por lo menos los filósofos se han comprendido entre sí. Sin embargo, le digo a usted que jamás se han comprendido recíprocamente. Sólo han hablado..."⁸.

⁶ Cfr. Iso Kern: Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus (Den Haag, Nijhoff, Vol. 16 de Phaenomenologica, 1964), pp. 36 ss. Allí también se mencionan las obras de Fichte, Schelling y Hegel leídas y anotadas por Husserl, así como los cursos sobre el primero dictados algunos años antes de las mencionadas conferencias.

⁷ Cfr. Saner, op. cit., p. 140.

⁸ Cit. por Hans Saner, op. cit., p. 67.

Para comprender mejor la relación de Jaspers con Husserl, es preciso ahora referirse a las ideas de éste que para el primero constituían una "traición a la filosofía" llevada a cabo "del modo más ingenuo y a la vez más pretencioso"⁹. Hay que recordar la evolución del pensamiento de Husserl luego de las Investigaciones lógicas, cosa en que probablemente no reparó Jaspers. Esta misma evolución, además, permite comprender su acercamiento a la filosofía de Kant y al neokantismo, frente a la que al comienzo se mostraba en cierto modo hostil. El acercamiento se produce al introducir Husserl el concepto de reducción fenomenológica, que le permitió a él mismo darse cuenta de que sus propias reflexiones se movían en el ámbito que Kant denominara "trascendental". Al introducir este concepto, hacia 1907, sin embargo, Husserl apunta preferentemente todavía a ideas cartesianas, diciendo incluso expresamente que a Kant le falta esa noción de reducción. Pese a ello, según Iso Kern, la filosofía de Kant -- y también la de Natorp -- están presentes ya en las cinco lecciones de ese año, de un modo tan evidente que no es posible dejar de percibirlo. En efecto, la pregunta inicial concierne a la posibilidad del conocimiento, en un planteamiento similar al de Kant, exigiéndose además una crítica de la razón que posibilite la metafísica. Por otra parte, luego de orientarse por Descartes para fundar su reducción fenomenológica, Husserl -- aunque sin mencionarlo -- se apoya en Natorp, al contraponer la dimensión del conocimiento filosófico a todos los conocimientos del estilo de las ciencias naturales y objetivas. Justamente esta contraposición de dos dimensiones científicas y la constante advertencia ante posible metabasis de una dimensión en la otra, pertenecen a las ideas básicas de Natorp con respecto a la relación entre ciencia objetiva y psicología¹⁰.

⁹ Cfr. Ph.I., p. XVII. Esta juvenil "indignación" de Jaspers contra toda filosofía que se presente como ciencia y pretenda probar sus conocimientos con la validez universal y necesaria propia de las ciencias, permanecerá invariable en toda su vida, según propia confesión en el Epílogo de 1955 a su Filosofía.

¹⁰ Cfr. Iso Kern, op. cit., pp. 26 ss. Las lecciones aludidas son las que se publicaron con el título de Die Idee der Phänomenologie. No interesa a los fines de nuestra exposición, precisar si Husserl emplea la denominación "trascendental" desde antes de 1907 o no, tema que discuten Iso Kern y Walter Biemel. Interesa sí saber que inmediatamente antes o después de 1907, según las respectivas interpretaciones de Biemel y Kern, Husserl se ocupó detenidamente del pensamiento de Kant.

En una carta de Husserl a otro neokantiano, Ernst Cassirer, el primero rememora su propio desarrollo, indicando su inicial hostilidad respecto de Kant, y su mayor aproximación inicial a Descartes y a la filosofía prekantiana del S. XVIII; recuerda los importantes estímulos recibidos de Brentano, Lotze y Bolzano, etc. Pero, agrega, cuando fue sacado por su propia evolución de los problemas epistemológicos fundamentales que le eran más familiares como matemático, y tuvo que reflexionar reiteradamente sobre la posibilidad de comprobaciones sin supuestos, llegó al método de un análisis eidético de la conciencia --gracias a la reducción fenomenológica--, "al reino de la fuente originaria de que brota todo conocimiento". Entonces reconoció que la ciencia a que había arribado abarcaba la totalidad de la problemática planteada por Kant. Pero esta misma sólo cobraba un sentido profundo y claro, cree poder afirmar Husserl, precisamente en virtud del nuevo enfoque descubierto por él. Así, pues, con un método distinto, se confirmaba con una fundamentación y delimitación rigurosamente científicas, el resultado capital de la filosofía kantiana¹¹.

De este modo, la fenomenología llega a ser para Husserl la culminación y el cumplimiento de un "secreto anhelo de toda la filosofía moderna" --según escribirá en Ideen I, en 1913,-- hacia ella tiende la "reflexión, maravillosamente profunda de Descartes", Hume casi penetra en ella y, por último, "la mirada del espíritu de Kant" descansa ya sobre dicho ámbito. De tal modo, por tanto, Kant no sólo resulta un predecesor de la fenomenología, sino que, más aún, su pensamiento sólo llega a comprenderse totalmente gracias a ésta. La fenomenología, en efecto, ofrece la posibilidad de una ciencia estricta, cosa ^{a la} que Kant no pudo llegar debido a deficiencias metodológicas¹².

¹¹ Carta de Husserl a Cassirer, del 3 de abril de 1925, citada por Iso Kern, op. cit., p. 29. Quizá sea oportuno recordar, para comprender mejor la relación de Husserl con los neokantianos, que Rickert se interesó personalmente para que Husserl ocupara su cátedra en Freiburg, en 1916. En 1909, además, Husserl había propuesto como sucesor de Julius Baumann en Göttingen a Paul Natorp, y como segundo candidato al discípulo de éste, Ernst Cassirer, aunque no tuvo éxito en sus gestiones.

¹² Cfr. Husserl: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Herausg. von Walter Biemel, Tomo III de la serie Husserliana (Den Haag, Nijhoff, 1950), p. 148.

Para comparar la acogida de esta obra por parte de Jaspers, con una exposición clara de su alcance, véase, Eugenio Pucciarelli: "Husserl y la actitud científica en filosofía", Introducción a la versión castellana de Elsa Tabernig, de Husserl: La filosofía como ciencia estricta (Buenos Aires, Nova, 2a edición, 1969).

Con su concepción de la filosofía como ciencia estricta, Husserl quiere salir al paso de desviaciones que "naturalizan" o "historizan" las ideas. En efecto, el trabajo está dirigido contra la "filosofía naturalista" y contra "el historicismo y la filosofía de la concepción del mundo". Se trata, por tanto, de restituir a la filosofía el sentido que presuntamente tuvo desde su instauración: "Desde sus primeros comienzos la filosofía ha pretendido ser una ciencia estricta y, por cierto, la ciencia que satisfaga las supremas necesidades teóricas y posibilite, desde el punto de vista ético-religioso, una vida regulada por normas puras de la razón"¹³.

A esta "Idea" de la filosofía como ciencia, jamás realizada en toda su pureza, será posible aproximarse ahora --según el juicio de Husserl-- gracias al método de la "captación fenomenológica de esencias", o sea, la "intuición filosófica" correctamente entendida; con ésta, dice el párrafo final de la obra, "se abre un campo infinito de trabajo y [surge] una ciencia que, sin todos los métodos indirectos de simbolización y matematización, sin el aparato de conclusiones y de pruebas, adquiere, empero, una cantidad de conocimientos estrictísimos y decisivos para toda filosofía posterior"¹⁴.

En virtud de este enfoque, Husserl considera una abdicación del ideal de filosofía la conocida sentencia de Kant en el sentido de que se puede enseñar a filosofar, pero no filosofía. Pues una vez establecido rigurosamente el método, ha de poder enseñarse también la filosofía. Así, pues, esta ciencia radical y rigurosa aparece en cierto modo "despersonalizada", en la misma medida en que, por esencia, "la ciencia es impersonal"¹⁵.

¹³ Husserl: Philosophie als strenge Wissenschaft, en Logos, Bd. I, 1910, p. 289.

¹⁴ Husserl, op. cit., p. 341.

¹⁵ Op. cit., p. 339. Para no cometer una injusticia contra Husserl-- antes de ver la crítica de Jaspers-- conviene insinuar, aunque más no sea, otras consecuencias de la fenomenología, principalmente la que se refiere al sentido de la responsabilidad como cierto correlato subjetivo de la pretensión de verdad. En efecto, al tematizar el sujeto trascendental y al tratar el problema de la autoconstitución del yo, entre otros, las referencias de Husserl a un "contemplador desinteresado" pierden todo resabio de una ociosa curiosidad "teorética", pues "dicha forma de reflexión universal se muestra como el camino sobre el cual, únicamente, puede encontrar su necesario fundamento la exigencia de una 'crítica radical de la vida' y de su absoluta auto-responsabilidad, dirigida al yo". Cfr. Landgrebe, op. cit., p. 308. Véase también Ernst Tugendhat: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger (Berlín, W. de Gruyter, 1957), p. 189 s.

Este punto de vista tenía que molestar a Jaspers, dada su incipiente idea de una filosofía como tarea personal, según vimos. Su crítica a Husserl no siempre acierta con el verdadero centro de la cuestión -- una metodología que permita hacer de la filosofía una ciencia estricta--, para atenerse primordialmente a la gnoseología kantiana, desde cuyo ámbito, la filosofía parece destinada, según Jaspers, a traspasar los límites científicos para moverse en lo inobjetivable.

Luego de la lectura de Husserl y de su encuentro con éste, Jaspers advierte nuevamente, en otro escrito: "En aquel entonces vi con claridad qué radical diferencia hay entre las ciencias en sentido propio y la filosofía. En las ciencias alcanzamos un saber irrefutable, de validez universal y fácticamente reconocido, pero a costa de estar dirigidos siempre--dentro de lo particular y con métodos en cada caso especiales-- a objetos particulares bajo determinados supuestos. La filosofía, en cambio, aclara el fundamento de la vida, aquello que yo mismo soy y quiero, y lo que se hace perceptible en los límites, pero a ~~costa~~ costa de no expresar conocimientos necesarios y de validez universal, a un estado en la verdad esencial, más aún: en la única verdad esencial!"

"Considerar la fenomenología como filosofía me parecía inadmisible desde el ethos propio de la filosofía. En el filosofar no se avanza en virtud de una mirada a los fenómenos, como si uno se comportara a la manera de un espectador, lo mismo que en las ciencias, sino tan sólo gracias a un pensar que es al mismo tiempo una acción interior. Este [pensar] tiene consecuencias en la praxis de mi vida, y en ello muestra qué es su verdad"¹⁶.

En este sentido, pues, Jaspers rechaza una filosofía entendida como investigación científica, del mismo modo que rechaza la entronización de la ciencia como sustituto de la filosofía; su rechazo, empero, no obedece al deseo de evadirse de la filosofía y de la ciencia, o del pensar y conocer estrictos ejercitados por ambas, sino al hecho de que sus respectivos resultados -- lo válido del mismo modo en to-

¹⁶ "Mein Weg zur Philosophie", en RA., p. 328.

das partes, lo indiferente¹⁷; lo transferible a discreción; la "tercera superficie" de lo susceptible de ser sabido -- fácilmente velan los verdaderos problemas de la existencia.

Jaspers admite que, en cierto modo, la filosofía puede y debe llamarse ciencia, entendida como un pensar que procede metódicamente, que trata de obtener un carácter sistemático y, a su modo, se sirve del medio racional del entendimiento. Pese a ello, y sobre todo en la actualidad, Jaspers prefiere conservar el concepto de ciencia en un sentido restringido, distinguiéndolo del modo de pensar que caracteriza a la filosofía --y ~~es~~ también ^{del que es} atributivo de la teología¹⁸.

Muchas veces acentúa Jaspers la expresión "actualmente", "hoy en día", al referirse a la relación entre ciencia y filosofía; pues, como veremos en el correspondiente capítulo, en la actualidad, el pensamiento científico ha llegado a ser condición de posibilidad de la veracidad en el filosofar. Por ello, no adhiere a quienes, rechazando una filosofía científica abandonan al mismo tiempo las bases que las ciencias dan hoy a la filosofía -- en tal respecto, la "atmósfera demasiado espesa de santidad", el aire profético que envolvía por ejemplo a un Martin Buber, no podía seducirlo¹⁹.

Por otra parte, habíamos visto que Jaspers cree insertarse con su pensar en la corriente subterránea de la philosophia perennis; en ese sentido, su creencia habría de chocar nuevamente con la fenomenología, en la medida en que ésta pretendía fundar por primera vez y definitivamente la verdadera filosofía. A pesar de todo el respeto que se pueda sentir por la disciplina racional de la fenomenología y del neokantismo, confiesa Jaspers, otros pensadores hemos buscado afanosamente la esencia de la filosofía en la auténtica tradición, entendiéndola como lo eternamente verdadero, y ya no aspiramos a lo nuevo por el mero hecho de serlo.²⁰

¹⁷ Cfr. Richard Wisser, op. cit., p. 28. Hay aquí un juego de palabras entre la validez universal y lo indiferente: das Überall gleiche Gultige se convierte en das Gleichgültige. Más adelante dice Wisser: "Formulado en forma de paradoja, Jaspers no vuelve las espaldas a la ciencia; antes bien tiene la ciencia a sus espaldas", p. 38.

¹⁸ Cfr. FE., p. 107 s.

¹⁹ Cfr. Hans Saner, op. cit., p. 142. Jaspers había conocido a Buber en su juventud, por medio de lecturas y ocasionales conversaciones personales.

²⁰ Cfr. Ph.G., p. 130. Lo mismo dice poco antes refiriéndose a Descartes.

Con esta convicción se decide Jaspers, movido por las razones expuestas en la parte biográfica, a enseñar (y a estudiar) filosofía. Recuerda en 1955: "De ningún modo pensé que podía o debía brindar una nueva filosofía. La serie de pensadores que, a partir de Descartes, sustentaban la opinión de que hasta ellos la filosofía iba por un camino falso; que solo ellos mismos la volvían al camino recto, que se figuraban que comprendían el pasado y sabían qué había que hacer en el presente, me parecía finiquitada. Más bien consideré que mi misión consistía en dar nuevamente vida a la grandeza y esencia de la filosofía, pero no mediante un informe histórico, sino haciendo nuevamente presente los impulsos que llevan a filosofar"²¹.

El ataque contra Husserl apunta quizá, e n algunos aspectos, también contra los neokantianos. Por ello no debe extrañarnos --como veremos en el siguiente apartado-- que la relación de Jaspers con Rickert no haya sido siempre muy amistosa. En efecto, en páginas como la que a continuación transcribimos, no puede pasar desapercibida la alusión tanto a Husserl como a Rickert, en una época en que este último era su colega en Heidelberg y en que, además, los dos filósofos mencionados prácticamente representaban toda la filosofía académica de Alemania:

"Pero quien filosofa con la intención de fundar una escuela, tiene que ser radicalmente falso (unwahr). No sólo trata a la filosofía como una ciencia, sino que pretende que sólo él la posee verdaderamente y la ha llevado en cuanto ciencia al recto camino. El separa por ejemplo la filosofía de la concepción del mundo; pues para él la filosofía contiene afirmaciones de validez universal; mientras que considera a la concepción del mundo como una entre tantas. La filosofía debe llegar a ser posible sin concepción del mundo. Exige reconocimiento para su doctrina y dice que lo que los otros hacen no es filosofía. Es polémico, pues, sin tener una personalidad (Selbst) que originariamente lo sostenga en el filosofar, vive de la negación de los demás y del aseguramiento de sus propias afirmaciones"²².

²¹ Ph.I., p. XX

²² Ph.I., p. 289. La alusión a Rickert se ve con claridad si se tiene en cuenta la crítica de éste a su Psychologie der Weltanschauungen, que expondremos a continuación.

Según noticias del Nachlass de Jaspers brindadas por Hans Saner, tenía éste como máxima para su actividad docente y para sus escritos la de "no citar a ningún contemporáneo"²³. Pero, si bien cumplió con la letra de tal máxima, no por ello dejó impreciso el adversario al que se dirigían sus páginas polémicas..

²³ Cfr. Saner, op. cit., p. 135. El ^Strá fondo de esta máxima, en realidad, lo constituía la convicción de Jaspers de que "nuestras generaciones viven sin la presencia de un genio, sin hombres representativos"; a menudo decía, en tal respecto, "grande es lo que nosotros no somos". ibíd.

Nos apartaría mucho de nuestro tema considerar el modo tan distinto en que Heidegger pudo apropiarse de la fenomenología de Husserl y recrearla en su propia filosofía. Cfr. al respecto Martin Heidegger: "Mein Weg in die Phänomenologie" (1963), en: Zur Sache des Denkens (Tübingen, Niemeyer, 1969), pp. 81 a 90. Ya hemos expuesto este tema en Mario A. Presas: "De la fenomenología al pensar del ser" en Razón y Fábula, Rev. de la Univ. de Los Andes, Bogotá/Colombia, N° 26, 1971, pp. 17 a 24.

Con respecto al problema de si Husserl mantuvo su idea de la fenomenología como ciencia estricta o de si hay que tomar al pie de la letra su expresión acerca de que "es e sueño" ya había pasado, es interesante ver su carta a Ingardén del 10 de julio de 1935, en: E. Husserl: Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl, herausg. v. R. Ingarden (Den Haag, Nijhoff, Phaenomenologica, N° 25, 1968), pp. 92 s, 180s., nota 180. La filosofía como ciencia estricta es cosa del pasado, dice allí, como la escolástica del S. XIII. Sin embargo, más bien parece aludir a la imposibilidad de realizar en ese momento histórico el ideal propuesto, lo que lo lleva a meditar sobre la crisis de la humanidad.

B. Jaspers y Rickert

Pocos años después de la lectura de La filosofía como ciencia estricta y de su encuentro personal con Husserl, Jaspers se enfrenta a otro filósofo, Heinrich Rickert, con quien tendrá ocasión de conversar y discutir durante dos décadas. Ambos encuentros marcarán definitivamente, por reacción, su propia idea de la filosofía.

En 1916, luego de la muerte de Windelband, es llamado Rickert a ocupar la cátedra de éste en Heidelberg, Universidad que de tal modo continúa ahora la tradición que anteriormente cobrara auge en Freiburg.²⁴ Rickert tenía entonces 53 años; Jaspers, Privat-Dozent de Psicología, 33. Esta diferencia de edades entre el caudillo de la escuela neokantiana de Baden y el joven Jaspers permitió que, en los primeros tiempos, las críticas de éste fueran interpretadas benignamente por Rickert como desplantes de un fogoso temperamento juvenil. Pero cuando el "psicólogo" decide incorporarse al campo académico de los filósofos, la rivalidad se hizo más descubierta; desde entonces, como recuerda Jaspers en su autobiografía, él dejó de gozar de esa libertad que graciosamente se les concede a las personas inofensivas, a los dementes, la llamada "Narrenfreiheit". La veneración de Jaspers por Max Weber, y algunos juicios adversos de Rickert en este respecto, contribuyeron a separar a ambos filósofos.

Jaspers confiesa que sobre todo una cuestión fue decisiva para el desarrollo de su pensamiento en las muchas conversaciones que sostuvo con Rickert. Este opinaba que la filosofía tenía nivel científico, pre-

²⁴ Husserl escribe a Rickert, en una carta del 26 de diciembre de 1915, donde le ~~agradece~~ agradece el apoyo de éste para que Husserl fuera a ocupar su cátedra en Freiburg: "Para mí sería muy importante entrar en esa atmósfera espiritual y filosófica, cuyo recuerdo despierta inmediatamente el nombre de Freiburg en todo amigo de la filosofía; esa [atmósfera] es su obra más propia [de Rickert] -- y al decir esto no creo ser injusto con sus predecesores, Riehl y Windelband". Citada por Iso Kern, op. cit., p. 374.

tendiendo, por tanto, validez universal y obligatoria para sus enunciados. Jaspers ponía en tela de juicio tal pretensión. En esta discusión vuelve a asomar una vez más la base kantiana de la filosofía entonces más presentida que practicada por Jaspers. En efecto, continúa diciendo en su autobiografía, desde muy joven consideró como elemento vital e imprescindible la claridad del saber científico; sobre todo, era imperativo llegar a comprender con rigor lo que se podía saber y el modo en que dicho saber era obtenido y fundamentado. Con otras palabras, el conocimiento verdaderamente científico debe ir acompañado con la conciencia crítica de los límites del saber²⁵.

Cuando todavía gozaba de la Narrenfreiheit frente a Rickert, "atacaba su filosofía [diciéndole] que de ningún modo lo que él exponía -- menos que nada su 'sistema de valores'-- era obligatorio para todo el mundo. Y se trataba de mostrar esto con respecto a cada una de sus tesis en particular. Y acentuaba, en general, que jamás su filosofía (como, por lo demás, ninguna otra) había alcanzado el consenso general que, sin embargo, le es otorgado a los conocimientos científicos. Al hacer esto, desarrollé una idea de filosofía que era algo totalmente distinta a la ciencia. Ella debe satisfacer una pretensión de verdad no conocida por la ciencia; se basa en una responsabilidad que es extraña a la ciencia; realiza algo inaccesible a todas las ciencias. En base a ello declaraba yo que, en contra de su forma de pensar, el propio Rickert no era en realidad un filósofo, sino que practicaba la filosofía a la manera de un físico. La única diferencia estribaba en que, mientras que él ofrecía sutiles desarrollos lógicos que en su totalidad eran como pompas de jabón, el físico conoce fácticamente algo al examinar realísticamente sus especulaciones"²⁶.

²⁵ Cfr. "Philosophische Autobiographie", en J(Schilpp), p.21.

²⁶ *Ibid.* El clima cordial de estos primeros tiempos, en que Rickert recibía sus objeciones como "charla" de un inteligente joven que no seguía la buena senda del trabajo académico y difícilmente tendría perspectivas de éxito en la carrera docente universitaria, se pone de manifiesto en la siguiente anécdota que relata el propio Jaspers. Cierta vez, en el curso de una discusión, involuntariamente se dirigió a Rickert con el apelativo de "filósofo"; éste, muy divertido, gritó a su mujer que acababa de entrar a la habitación: ¡Felícitame, "justo en este momento Jaspers me ha declarado filósofo!"

Cuando Rickert preguntó a Jaspers qué planes tenía para el futuro, dado que en el momento estaba como "sentado entre dos sillas" —al abandonar la psiquiatría sin ser tampoco filósofo—, éste respondió, no sin soberbia, a quien en ese tiempo prácticamente estaba, con Husserl, a la cabeza de la filosofía en Alemania: "Obtendré una cátedra de filosofía. Lo que yo haga luego con ella será cosa mía, dada la libertad de los docentes en vista de la imagen tan indefinida de aquello que en la Universidad se llama filosofía".

En 1919 publica Jaspers una obra que será decisiva en la evolución de su pensamiento: La psicología de las concepciones del mundo. Rickert la recibió con muchas reservas, no disimulando su desagrado en la crítica que publicó en el Tomo IX de Logos (1920/1921), aunque ciertas palabras de reconocimiento al autor suavizaran la aspereza de sus objeciones. En la misma época reitera sus críticas en un examen ~~ser~~ riguroso de la filosofía de la vida, vista como "moda filosófica" de la época. Pero de esto hemos de ocuparnos luego; antes es oportuno proseguir el curso de las relaciones personales de ambos docentes de la Universidad de Heidelberg.

Cuando falleció Max Weber, Rickert habría observado —según Jaspers — que el gran pensador en cierto modo había sido una suerte de discípulo suyo. Para Jaspers, por el contrario, algunas ideas fundamentales del libro de Rickert sobre Los límites de la conceptualización científico-natural provenían de hallazgos metodológicos de Weber. Rickert, por lo demás, reprochaba a Jaspers el hecho de que viera en Weber a "la filosofía encarnada". "Que usted haga de [la obra de] Weber una filosofía, es cosa que está en su derecho — le recriminó—; pero es absurdo que usted lo llame un filósofo". A partir de esta controversia, las relaciones entre ambos cambiaron radicalmente. Lacónicamente observa Jaspers en la autobiografía, desde entonces Rickert fue mi enemigo.

En 1921 quedó vacante una cátedra de filosofía en Heidelberg. Jaspers había rechazado ya ofertas en tal sentido de las universidades de Greiswald y Kiel, pues aspiraba a permanecer en Heidelberg. Rickert hizo todo lo posible para impedirlo, pero, a pesar de su voto desfavorable, Jaspers obtuvo esa cátedra. El repudio de Rickert en realidad reflejaba la opinión del círculo de los profesores de filosofía

que veían y siguieron viendo en Jaspers a un intruso, carente de título habilitante -- recuérdese que era Dr. en medicina, no en filosofía; y que su venia legendi era exclusivamente para psicología--; este círculo, según Jaspers, creó en su torno la triste fama de un, "romántico", "carente de condiciones", "confuso y arrogante"; en fin, hombre que había escrito un buen tratado de Psicopatología y ahora, lamentablemente, se atrevía a incursionar en un terreno para el que no estaba dotado ni preparado. El ataque más desenfadado de Rickert se produjo en una conferencia de éste sobre "La tradición de Heidelberg en la filosofía alemana", difundida por radio. Se contaban entre los fundadores y sostenedores de dicha tradición desde Hegel hasta el propio Rickert y todos sus jóvenes discípulos, pasando por Eduard Zeller, Kuno Fischer, Windelband, Emil Lask y otros. Fueron mencionados todos los profesores, viejos y jóvenes; pero el nombre de Jaspers no apareció en ningún momento. En cambio, se habló contra la "profecía" y la "supraciencia" ("Ueberwissenschaft"), inconciliables con el genio filosófico de Heidelberg y que "no tienen ningún derecho a existir en nuestras universidades"²⁷.

²⁷Cfr. Heinrich Rickert: "Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie" (Tübingen, 1931), cit. por Hans Saner, op. cit. p. 37 s. Véase también la autobiografía de Jaspers, en J (Schilpp), p. 24. La enemistad entre ambos, pese a todo, no hacía perder a Rickert el sentido del humor. Así lo reconoce Jaspers al narrar una de las últimas conversaciones con aquel, poco antes de su muerte. Rickert acababa de leer el libro de Jaspers sobre Nietzsche y, recordando sus eternas discusiones contra el carácter científico de la filosofía, le dice: "Le agradezco su obra, s. r. Jaspers; Considero que es un libro excelente; es, si us ted no lo toma a mal, un libro ... científico" , ibíd.

C. La Psychologie der Weltanschauungen

En 1953, casi tres décadas y media después de su primera edición, Jaspers reflexiona sobre su Psicología de las concepciones del mundo, observando, con razón, hasta cierto punto, que es el primer escrito acerca de lo que más tarde fue denominado "filosofía de la existencia"²⁸. En efecto, escribe en otra ocasión, "sin que yo fuera consciente de ello, mi psicología había adquirido en amplia medida el carácter de ^{lo} que luego llamé 'aclaración de la existencia'; ya no consistía en la mera fijación de hechos y reglas del acontecer [psíquico], sino en el proyecto de posibilidades del alma, las cuales, como en un espejo, muestran al hombre lo que él puede ser, lo que puede lograr y en donde puede caer. Dichas intelecciones están pensadas como un llamado a la libertad, para que, en la acción interior, elija yo lo que en realidad quiero"²⁹. En definitiva, concluye, era una "filosofía oculta" que se malentendía a sí misma al establecerse de modo objetivo.

Es muy curioso comprobar hasta qué punto, como hemos de ver, la crítica de Rickert a esa obra apunta precisamente a tal hecho: Jaspers hace metafísica sin saberlo, mientras que un Simmel, por ejemplo, podrá ser criticado por tales o cuales afirmaciones, pero en todo caso el lector sabe que está frente a un metafísico consciente de su carácter de tal; y no como sucede con Jaspers, donde un libro aparentemente científico sobre psicología se revela a una lectura atenta como una metafísica larvada.

Escapa al alcance de nuestro trabajo el dar cuenta detallada de esta importante obra de Jaspers; sólo interesa dejar asentados dos puntos ~~importantes~~ que permiten comprender tanto la crítica de Rickert como la posterior evolución de la filosofía de Jaspers. En primer lugar, Jaspers afirma que en la situación actual no existe una auténtica filosofía, si por tal se entiende, como lo fue en otros tiempos, no sólo una "contemplación universal", sino, además, aquel saber que daba impulsos, instauraba tablas de valores, en una palabra:

²⁸ Cfr. "Philosophische Autobiographie", en J(Schilpp), p. 19

²⁹ "Ueber meine Philosophie", en RA., p. 334 s.

al dar una Weltanschauung otorgaba también sentido y meta a la vida. Tal es el sentido de la verdadera filosofía, esa especie de "profecía" que ya no es posible, a no ser que se tengan en cuenta débiles y románticos intentos de restauración. Lo que hoy se presenta como filosofía, por tanto, es a los ojos de Jaspers nada más que Lógica, Historia de la Filosofía, Sociología y Psicología³⁰.

En segundo lugar, esta obra de Jaspers--como ya anticipamos-- señala con precisión la raíz kantiana del pensamiento de Jaspers. En efecto, el libro se estructura sobre una determinada concepción de la teoría kantiana de las Ideas; implícitamente, pues, se admite como algo definitivamente probado toda la "teoría del conocimiento" de Kant (es decir, simplificando la cuestión por razones prácticas, sus puntos más conocidos: conocimiento de objetos o "experiencia" condicionada por las intuiciones puras de la sensibilidad y por los conceptos puros o categorías del entendimiento; las Ideas como conceptos de la razón, de los que no hay conocimiento adecuado, sino que obran como normativas en el conocimiento, etc.). Esto se ve con claridad ya en las primeras páginas de la obra, lo mismo que en el apéndice. Con respecto a lo primero, además de citar como "inspiradores" de su psicología a Hegel, Kierkegaard y Nietzsche, Jaspers confiesa expresamente que debe a Kant, a su teoría de las Ideas, el pensamiento que recorre subterráneamente toda la obra, para concluir: "Algo que se considera como la totalidad o la existencia; caracterizado con palabras tales como Idea, Espíritu, Vida, Substancia; que no ha sido demostrado ni es demostrable; que se burla de toda formulación, por cuanto toda formulación tiene que ser nuevamente anulada; que, por tanto, no es un supuesto racional ni un principio lógico, sino un pensamiento infinitamente móvil y al mismo tiempo más que pensamiento: éste es el fundamento y la meta^{en} que están empotradas las formulaciones raciona-

³⁰ Cfr. Ps.W., p. VII (Se trata del Vorwort a la 4a. edición, fechado en 1954). Aquí se resumen sus puntos de vista de 1919, fecha de la primera edición, y las inesperadas consecuencias filosóficas de su "psicología".

les del presente libro."

"Por ello, dichas formulaciones no son autosuficientes y cerradas, sino que de algún modo dependen de un factor extralógico"³¹.

La adhesión a Kant, por lo demás, se manifiesta en la parte final del libro, referida a la Idea, así como en la inclusión del Apéndice que reproduce el informe que cinco o seis años antes Jaspers había leído en un seminario dirigido por Lask, el cual lleva el título "Kants Ideenlehre"³².

Con el título "La psicología de las concepciones del mundo y la Filosofía de los valores", Rickert publica en el volumen de Logos fechado 1920/1921 una detenida crítica de la obra de Jaspers, que abarca unas 40 páginas.³³ La exposición con cierto detenimiento de esta crítica contribuirá a fijar algunos puntos de su propia interpretación de Kant, motivo de futuras discrepancias con Jaspers.

La tesis básica de Rickert consiste en mostrar la necesidad de admitir algo irreal como condición ineludible de toda filosofía trascendental. En efecto, el eje sobre el que gira, por así decirlo, la "revolución copernicana" consiste en el descubrimiento, por parte de Kant, de "la objetividad en la subjetividad". Ahora bien, toda la cuestión estriba en precisar qué sentido tiene aquí la palabra subjetividad. Kant no se refiere al "alma" como sujeto, pues recaería en el dogmatismo metafísico; no habla del yo en cuanto estructura que de algún modo agrupa los actos psicológicos (a la manera de un Hume, por ejemplo). Pero, dado que sólo conocemos realidades sensibles (físicas o psíquicas) y suprasensible (metafísicas o metapsíquicas), es obvio que ese sujeto en torno al cual gira la controversia no puede encuadrarse dentro de estas "realidades". En efecto, si se trata del sujeto en cuanto a priori o supuesto o condición del conocimiento de las realidades, evidentemente éste no puede consistir a su vez ^{en una} ~~como~~ parte de lo conocido como realidad. Y, en virtud de ello, la filoso-

³¹ Ps.W. ^{p. 12} La transcripción de este largo (y nada claro) pasaje muestra hasta qué punto Jaspers parte de la noción kantiana de las Ideas y de las antinomias, paralogismos, etc. en que incurre el entendimiento al querer hablar "racionalmente" de tales "objetos"; pero al mismo tiempo se dejan vislumbrar en estas palabras algunas reminiscencias de Hegel y aun de Simmel en esta concepción inicial de Jaspers.

³² Cfr. Ps.W., "Die Idee", pp. 460 ss; "Anhang": "Kants Ideenlehre", pp. 465 a 466.

³³ Heinrich Rickert: "psychologie der Weltanschauungen und Philosophie"

ría trascendental jamás puede identificarse con una psicología o una metafísica.

Si dejamos a un lado los diversos contenidos del conocimiento, comprobamos que la objetividad del mismo se basa en las "formas" con que el sujeto aprehende la "realidad"; este punto, según Rickert, se presenta del modo más indubitable en el concepto de las reglas. Según expresa aclaración de Kant, la "referencia a un objeto" no consiste sino en "hacer necesaria la unión de las representaciones en una manera determinada y someterla a una regla". Esto se explica por la noción de norma, prescripción, deber que resuena en el mencionado concepto de las "reglas"; todo ello, por cierto, no depende de la voluntad real de un sujeto psíquico o metafísico, sino que tiene que estar fundado en un valor que tenga vigencia (geltender Wert). De tal suerte, por tanto, la ontología se convierte en axiología. "El antiguo problema ontológico del objeto -- afirma Rickert-- se transforma en un problema de validez o de valor". De tal modo, las "cuestiones axiológicas", restringidas hasta ahora al dominio "práctico" o "extrateórico", deben plantearse precisamente también allí donde en otros tiempos sólo se veían cuestiones ontológicas, y donde, en realidad, se presentan problemas puramente teóricos³⁴.

La introducción de esta problemática en el terreno axiológico permite el siguiente razonamiento acerca de la filosofía trascendental. En el mundo real encontramos sujetos valorantes, cuyos actos valorativos, evidentemente, son también reales; hay además objetos valiosos, bienes, pertenecientes también a la esfera de la realidad. Ahora bien,

/// der Werte", publicado en Logos (Tübingen, J.C.B.Mohr), Bd.IX, (4920/1921), pp. 1 a 42.

³⁴ Cfr. Rickert., op. cit., p. 3. Echando mano a una expresión de Lask, dice Rickert, en un pasaje intraducible con exactitud, que del "estar enfrente" de los entes se ha llegado ahora a un planteamiento que atiende, por así decirlo, el "enfrentarse con una validez", característica que es propia del valor. "Aus dem Entgegenstehen des Seienden ist ... ein Entgegengelten des Wertes geworden". La expresión "Gelten" (validez, vigencia), aclara, ha sido admitida gracias a los trabajos de Lotze; la palabra "Wert" (valor) para designar el ámbito de lo irreal o lo ideal --lo opuesto a lo real-- sigue siendo discutida, aun cuando el propio Kant ya hablaba de validez y de valor.

aquello que posibilita el acto valorativo del sujeto, como, a su vez, la condición del objeto valioso, está fuera de lo condicionado y, por tanto, fuera de lo real; brevemente: la condición de posibilidad tanto de los actos (reales) valorativos, como de los objetos (reales) valiosos, no puede ser parte de lo real; es irreal.

La filosofía de Kant, pues, no trata del sujeto real (psíquico o metafísico), sino del sujeto trascendental, normativo, supraindividual; el hombre individual sólo alcanza objetividad en la medida en que se orienta según ese sujeto trascendental y sus reglas³⁵. Y esta conclusión, según la interpretación de Rickert, debe apoyarse, ~~según~~ de acuerdo con lo expuesto, en la postulación de los valores.

La misma perspectiva axiológica, característica del neokantismo de la escuela de Baden, permite a Rickert interpretar también las ideas de Kant. En efecto, la filosofía crítica comprendió que las últimas "realidades" que trataba de aprehender la metafísica — el mundo, el alma inmortal, la Divinidad — son en verdad "formas" con que el sujeto piensa a priori los contenidos del mundo, pero no entendidas como realidades efectivas, sino como ideales que, por un lado, él jamás puede cumplir totalmente y, por otro, debe tender a realizar con absoluta necesidad, pues justamente ellas rigen (gelten) como valores teóricos. En este sentido, por ejemplo, al concebir Kant el universum como Idea, esto es, para Rickert, como configuración de valor, descubre al mismo tiempo el sentido de la vida en este mundo consistente en el hecho de que el hombre se representa la totalidad de los objetos, no como un ser dado (ein gegebenes Sein), sino como un deber-ser dado como tarea a cumplir en una aproximación infinita (ein aufgegebenes Sollen).

En definitiva, la misión de la filosofía así entendida no es otra que la de traer a la conciencia de modo ordenado y completo los valores que otorgan sentido a los diversos ámbitos de la vida. La claridad científica de la filosofía significa, por tanto, claridad respecto

³⁵ Cfr. Rickert, op. cit., p. 4

de lo que vale, o sea: "conciencia científica del valor"³⁶.

Una vez establecida esta base teórica, proyecta Rickert su crítica a las direcciones "subjetivistas" que equivocan la dirección trascendental (equivalente para él a la dimensión axiológica), recayendo de tal modo en las vertientes metafísica o psicológica; que siguen estando atrapadas, por así decirlo, en la "realidad" sin llegar a las condiciones de posibilidad (irreales) de lo real. Este mal subjetivismo se divide en dos direcciones: por un lado aparece la consideración individualizadora de un Dilthey, de tendencia historicista, para quien la única forma científica de la filosofía consiste en una teoría de las concepciones del mundo fácticamente sostenidas por hombres reales; por otro lado, la concepción generalizante, que tiende a aprehender la "naturaleza" general y constante de las realidades psíquicas. Esta última apunta al reemplazo de la filosofía por la psicología, como en cierto modo sucede en Theodor Lipps -- si bien este mismo pensador debió admitir, junto a la psicología que se atiene a las realidades empíricas, un sujeto supraindividual justificante de la variedad de las valoraciones.

La obra de Jaspers, más cercana a esta última orientación, puede muy bien ser considerada, entonces, como "un camino psicológico secundario en el desarrollo de la filosofía postkantiana". La crítica de Rickert advierte que no ha de detenerse en los ricos análisis concretos que pueblan la obra, sino que ha de apuntar a los principios generales en que se apoya. El resultado puede anticiparse ya en

³⁶ Op. cit., p. 5. Al esbozar esta imagen de la filosofía trascendental, Rickert cree que es posible incluir en ella a pensadores muy disímiles, no enrolados en el neokantismo del sudoeste alemán, como los de la escuela de Marburgo, ciertas tendencias de la fenomenología, la "teoría de los objetos" e, inclusive, pensadores como Georg Simmel, en la medida en que este último ha comprendido que la "realidad" es solo una forma entre otras con la que aprehendemos un contenido, *ibid.*, p. 6.

Con respecto a la teoría general de los valores, en cuya exposición no podemos entrar aquí, véase, Ricardo G. Maliandi: Hertobjektivität und Realitätserfahrung (Bonn, Bouvier, 1966), obra que, si bien se refiere a este problema con especial consideración de la filosofía de Nicolai Hartmann, brinda una amplia y profunda visión de las cuestiones axiológicas y, principalmente, de las atinentes a la relación ente valor y realidad.

la siguiente formulación: "Se presenta aquí, como en otras muchas exposiciones presuntamente psicológicas, una mezcla de psicología de las concepciones del mundo y de filosofía de los valores, y, por cierto, determinada por el aspecto axiológico, porque no se ha tomado suficiente conciencia de la unilateralidad de la valoración y, consecuentemente, de una falta de 'objetividad' contra la cual hay que protestar precisamente desde el punto de vista de una filosofía de los valores puramente científica. Con este ejemplo [del libro de Jaspers] trataré de mostrar que un tratamiento científico de las concepciones del mundo o una doctrina teórica de las mismas no puede basarse en la psicología, sino únicamente en la filosofía de los valores. Tan sólo fundándose en una conciencia del valor aclarada científicamente puede obtenerse también claridad científica en cuestiones de concepción del mundo, y ninguna psicología está en condiciones de darnos ese fundamento"³⁷.

Jaspers propone una psicología, admitiendo que no está bien definida esta ciencia e, inclusive, evitando al parecer intencionalmente arriesgar una definición de la misma. Según su exposición, la psicología se ocuparía de una parte del mundo real, por lo cual, como la física, habría de contarse entre las ciencias especiales. Ello contradice sin embargo su opinión acerca del sentido de "consideración universal" que pretende darle a la psicología, haciéndola así coincidir con la filosofía. Pero ella debe prescindir de toda valoración — pues en caso contrario sería filosofía "profética", la cual, como vimos, no es hoy en día posible para Jaspers—; en lugar de esta filosofía "auténtica", pero hoy necesariamente ausente, Jaspers presenta, pues, una psicología enfocada como "ciencia universal".

Rickert critica sobre todo el hecho de que Jaspers hable de valores y valoraciones extra-teoréticos, "proféticos", sin tener en cuenta que también la búsqueda de la verdad supone la previa afirmación del valor de la misma; y tal búsqueda supone, en el investigador, en aras del valor de la verdad, la represión de toda

³⁷ Rickert, op. cit., p. 10

otra valoración a-teorética. Es inadmisibile, pues, la identificación llana y simple de la "filosofía auténtica" —término éste último que quizá no sea aplicable en este caso— con la "filosofía profética".

¿Con qué derecho, por lo demás, es atribuible a la psicología una consideración "universal"? Pues Jaspers dice que como psicólogo sólo quiere ver y saber "lo que en el alma fue real y es posible"; pero la limitación a la realidad psíquica no se compadece con la pretensión a la universalidad. En efecto, las concepciones del mundo no se reducen a ser configuraciones psíquicas reales, cosa que indirectamente admite Jaspers al aclarar que llama "Weltanschauung" "tanto a la existencia fáctica del alma vista en su totalidad, como también a las teorías racionalmente formadas, imperativos, imágenes objetivas que el sujeto expresa, y utiliza para justificarse, etc." Ahora bien, estos últimos, según se puede apreciar, no constituyen procesos anímicos reales, sino más bien configuraciones valiosas o de sentido, es decir, irreales. Las concepciones del mundo, por tanto, llegan a ser objetos de consideración científica en la medida en que precisamente se desprenden de la vida psíquica real; conocerlas científicamente supone atenderlas precisamente en cuanto formaciones (no-reales) de sentido. Según el programa de Jaspers, pues, podría concluirse, inversamente a sus intenciones, que no hay en verdad "psicología" de las concepciones del mundo en cuanto tales, sino, a lo sumo, una psicología de los sujetos empíricos que tienen o sostienen las concepciones objetivas del mundo, esto es, que las comprenden, están convencidos de su rectitud, se basan en ellas para dirigir su conducta, etc. Pero aun estos actos psíquicos reales seguirían siendo incomprendidos por la investigación psicológica si no se atiende al contenido "objetivo", a la "irrealidad" de las Weltanschauungen con respecto a las cuales el sujeto toma posición.³⁸

³⁸ Rickert., op. cit., p. 12 s. Esta objeción, conviene aclararlo, se dirige más contra el título del libro que contra su efectiva realización, pues, como bien señala Rickert, Jaspers ni siquiera intentó limitarse —según su declaración inicial— a lo anímicamente real.

De hecho, pues, la obra de Jaspers no se atiene a la planeada dimensión psicológica -- y en ello estriba su importancia--, puesto que enuncia determinadas valoraciones extra-teóricas y, a partir de ellas, aplica a las concepciones del mundo un criterio ajeno a la intención de una contemplación pura, universal. Tales valoraciones son para Jaspers algo de suyo comprensible, evidentes y naturales; pero justamente este hecho es muy instructivo, ya que muestra una vez más que sólo en virtud de una expresa claridad teórica respecto de los valores que están en la base de las diversas concepciones del mundo, es posible una contemplación puramente científica, desinteresada, de éstas, que deje a un lado todo supuesto axiológico no teórico en el propio investigador. En caso contrario, el científico no podrá evitar que en sus observaciones se inmiscuyan elementos "proféticos". "Hay que conocer exactamente los supuestos axiológicos de la propia concepción del mundo cuando se desea eliminar su influencia sobre la consideración de concepciones extrañas del mundo"³⁹. (Esta idea, por lo demás, coincide en gran parte con lo expuesto por Husserl acerca de la epojé de las propias valoraciones, preconceptos, etc.).

Al estudiar los "Precursores de la Psicología de las concepciones del mundo" -- a los que nos referimos ya brevemente--, Rickert se detiene preferentemente en Kant. Opina que la interpretación de Jaspers expuesta en el Apéndice (Kants Ideenlehre) es uno de los puntos más vulnerables del pensamiento de Jaspers. Ya el hecho de que, al comenzar a exponer este tema de las Ideas de Kant, diga "por ejemplo" las Ideas del "alma", del "mundo" y de "Dios" revela un enfoque no kantiano, pues considera a éstas como tres ideas entre otras muchas, mientras que en la filosofía teórica de Kant sólo se enuncian estas tres. El término "idea", por lo demás, sólo encuentra su aplicación referido a lo incondicionado. Jaspers, en cambio, supone que podría aplicarse también al "organismo" y al "mecanismo". Pero "tan sólo se llega a entrar en el contexto de la teoría de las ideas si se intenta pensar un incondicionado como mecanismo u organismo. En-

³⁹ Rickert, op. cit., p. 15

tonces resulta el concepto de una tarea que jamás llega a realizarse, y la razón de ello no yace en el concepto de mecanismo u organismo, sino en el intento de tratar la totalidad incondicionada como una de sus partes condicionadas, a saber, como realidad empírica. Pero las partes condicionadas que se piensa como mecanismo u organismo no son 'Ideas' "⁴⁰.

Jaspers habla varias veces de las ideas, además, como si fueran "fuerzas" reales del alma. Para Rickert, ello es tan absurdo como considerar a las formas de la intuición, espacio y tiempo, o a las categorías del entendimiento, también como fuerzas reales que operan en el alma. Al "realizar" --o "naturalizar" --tales conceptos, se mina en sus propias raíces el específico subjetivismo de Kant, poniéndolo en un pie de igualdad con posiciones combatidas por él mismo; en efecto, se lo transformaría en una suerte de "psicologismo", esto es, en la más nefasta confusión de la filosofía kantiana. "Se pueda combatir a Kant -- escribe Rickert--, pero no se debería practicar 'psicología' en nombre de la teoría de las ideas" ⁴¹.

Por otra parte, es claro que, si la única alternativa consiste en ser "profeta" o "psicólogo"... Kant seguiría estando "desterrado" de esta clasificación, puesto que, ciertamente, no podría ponérselo entre los meros lógicos.

Otro punto importante en la obra de Jaspers está dado por su pathos antisistemático. Admite que es inevitable "sistematizar" los conocimientos que se van adquiriendo, pero que es imposible permanecer en una única sistematización, lograr un sistema total. Rickert observa cuan claras son en los filósofos proféticos (como Nietzsche y Kierkegaard) las valoraciones no teóricas que los impulsan a combatir el sistema. A veces predomina el pathos moralista, a veces el estético o el vitalista (Nietzsche). Otras, convicciones religiosas animan la lucha del individuo solitario contra la objetividad sistematizada del saber (Kierkegaard). En Jaspers, por el contrario,

⁴⁰ Rickert., op. cit., p. 16

⁴¹ Rickert, op. cit., p. 17

las valoraciones extrateoréticas que desembocan en su repudio de todo sistema no sólo no son explícitamente reconocidas, sino que no se justifican en boca de un "psicólogo" que sólo quiere "observar" lo que es real y posible anímicamente. Queda así planteada la incompatibilidad de la "contemplación universal" con "preferencias" tales como que el movimiento es más valioso que la rigidez — comprensibles en un profeta de la vida, pero no en un espectador desinteresado.

Al hombre que aspira a la contemplación desinteresada del científico, no le basta con ordenar de cualquier modo el innumerable material de sus observaciones; como hombre teórico ha de preferir una ordenación a otra, y ello presupone que en última instancia ha de haber una única ordenación (que puede sernos desconocida) cuya aproximación constante es la meta de todas las ordenaciones. Oponer diversas sistemáticas al sistema total, según Rickert, es absurdo, pues justamente éste, aún que más no sea como ideal, determina el valor de aquéllas.

Jaspers teme que el sistema ejerza violencia contra los contenidos de la vida; pero, nuevamente, ese temor se funda en una valoración no científica de la vida. Además, sostener la posibilidad de tal "violación" supone la consecuente admisión de la existencia de un mundo en sí, independiente de las categorías del sujeto cognoscente. El hombre verdaderamente teórico, en cambio, considera que el "mundo", independiente de toda aprehensión conceptual, no es aún un cosmos, sino un caos cuya reproducción es de hecho imposible sin las ordenaciones del pensar racional. La pura contemplación científica, en este respecto, "viola" el caos inicial, en cuanto supone la suplantación, teóricamente necesaria, de la configuración extracientífica del mundo por la forma científica; la trasmutación del cosmos ético, estético, religioso o vital en cosmos teórico. Sin "voluntad de sistema" —concluye Rickert— no hay tampoco la menor posibilidad de una consideración pura y universal del mundo,

esto es, de hacer ciencia⁴².

La terminología y las comparaciones empleadas por Jaspers denuncian a las claras el trasfondo de una Weltanschauung "biologista", típica en la filosofía "de moda" en esos años. En efecto, no es meramente casual que Jaspers compare los sistemas ^{con} "cáscaras", "caparazones" o "cortezas" que la vida produce, del mismo modo que "segrega" la piel de una víbora o "solidifica" la superficie exterior de un tronco. Pero precisamente con este enfoque Jaspers abandona la meta propuesta --la de un "psicólogo" contemplativo -- para embarcarse en una metafísica de neto corte simmeliano. El conflicto entre vida y forma reaparece, en efecto, en estos símiles de los sistemas como "caparazones" o aun como "habitáculos" (Gehäuse). Ahora bien, dicha orientación biologista -- o quizá también pragmatista en el sentido de un Williams James, dice Rickert--, impide a Jaspers distinguir los productos naturales de desecho, que "la vida" debe arrojar de sí para ser "más vida", de las creaciones culturales, cuya significación reside precisamente no en el constante cambio sino en su firmeza y perduración. Con esto Jaspers deja a un lado un aspecto importantísimo de la Weltanschauung misma, pues ésta no crece naturalmente como producto segregado por un ser vivo, sino que, cada vez, debe ser asumida o rechazada como auténtica herencia espiritual e histórica, que jamás puede ser absolutamente arrojada de sí por el hombre, en un instante, como cambia de piel algún reptil.⁴³

⁴² Teniendo en cuenta sus limitaciones psicológicas e históricas, el teórico muy bien puede llegar a la conclusión de que le será imposible lograr un sistema total y acabado; ello empero no debe hacerle abandonar la idea del mismo; antes bien, debe entonces afirmar el ideal de un "sistema abierto" como el propuesto por el propio Rickert en su trabajo Acerca del sistema de los valores. Estas afirmaciones se encuentran también en su obra Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit (Tübingen, J.C.B. Mohr, 2a. ed., 1922) --el prólogo de la 1a. ed. es de mayo de 1920--, especialmente pp.142-155: "Der Kampf gegen das System". Aun cuando Jaspers no sea en realidad un "filósofo de la vida", su Weltanschauung no critica comporta elementos "biologistas" que, a juicio de Rickert, permiten incluirlo en esta obra dirigida contra la moda filosófica de la época. Véase también Rickert, "Psych. der Weltanschauungen und Phil. d. Werte", ed. cit., pp. 15-25.

⁴³ Cfr. Rickert, Die Phil. des Lebens..., ed. cit., p. 151 s.; "Psych. der Weltanschauungen u. Ph. d. Werte", ed. cit., pp. 29-31.

Aludiendo a esta predilección de los "biologistas" por lo móvil, y a la tergiversación que ve en el sistema una calcificación que amenaza con destruir la vida que lo nutre, dice Rickert: "Hoy en día todo pensamiento parece tan 'vivo' y móvil desde el punto de vista teórico, y por ello tan reblandecido lógicamente, que apenas si es posible hacer pie en alguno de ellos. En el pantano vital de la filosofía de moda a menudo sólo hay perspectivas de rana. Por ello, hay que construir en primer lugar caminos y puentes consolidados gnoseológica y metodológicamente, de los cuales se pueda sacar el material para erigir firmes moradas [¡Häuser, pero no meras Gehäuse!] teóricas con torres lo más elevadas posible, que sean resistentes y permitan una amplia visión panorámica"⁴⁴.

Rickert ha advertido con precisión la contradicción interna del incipiente pensamiento filosófico de Jaspers. Hay que retener esa crítica, pues ella en cierto modo sigue en pie en lo que respecta a la dualidad implícita en el pensamiento posterior de Jaspers: la aceptación de la base "científica" de la epistemología kantiana y la posterior interpretación de toda filosofía, incluida la de Kant y la suya propia, como lenguaje cifrado, inaccesible al método científico. Pero esta misma dualidad se basa en la interpretación jaspersiana de la teoría de las ideas de Kant, la cual, en cierto modo, se mantiene en su obra, desde esta Psicología de las Concepciones del Mundo, hasta sus libros finales, casi medio siglo después.

La crítica de Rickert se resume en las siguientes palabras, que suavizan en gran parte muchas de las expresiones anteriores:

"Felizmente, Jaspers no ha obrado en el plano teórico según su concepción biologista del mundo. Su libro ha resultado sumamente interesante y muy significativo desde el punto de vista científico. De lo

⁴⁴ Rickert, Psych. d. Weltanschauungen und Phil. d. ~~Wertes~~ Werte, p. 33.

contrario, no valdría la pena hablar de él. En sus fundamentos, sin embargo, no se ha liberado del influjo de las corrientes de moda de nuestro tiempo, y contra ese influjo nos volvemos, en interés de la filosofía científica. Por no haberse aclarado los supuestos axiológicos proféticos de su propia concepción del mundo, Jaspers llega a una psicología 'inauténtica--para usar una expresión muy grata al propio Jaspers--. Su pathos antiteorético, manifiesto en muchos pasajes, solo pudo conducir a inconsecuencias dentro de una obra científica. En tal medida, el libro es, al mismo tiempo, la 'consecuente' expresión de su inconsecuente concepción del mundo; y justamente en ello reside su valor para la filosofía"⁴⁵.

Pese a los juicios adversos de ~~Jaspers~~^{Rickert} sobre ~~Rickert~~^{Jaspers}, parece prevalecer al final el sentido del humor y cierta ironía en este filósofo, que cierra su crítica celebrando el advenimiento de un pensador que, todavía en forma "larvada", hace filosofía. Cuando logre romper definitivamente la "Gehäuse", el "capullo" que entretejieron en su torno las exageraciones de un Kierkegaard y un Nietzsche, esta "crisálida", convertida en "mariposa" no solo revoloteará sobre la realidad del alma, sino que también alcanzará a divisar el fundamento irreal de las concepciones del mundo. Pero desde ya -- escribe Rickert-- saludamos "con versos que suenan de modo biólogo" esta obra rica en ideas y profunda en sus visiones:

"Freudig empfangen wir
Diesen im Puppenstand!"⁴⁶.

⁴⁵ Rickert, Psych. der Weltanschauungen u. Phil. d. Werte, p. 34

⁴⁶ Ibid., p. 42. "Regocijados recibimos a éste [que llega aún] en su fase de crisálida!"

D. Conclusión

Quizá no deje de ser interesante, para concluir esta confrontación de las ideas de Jaspers, Husserl y Rickert, esbozar algunas perspectivas que precaven de unilateralidades.

En primer lugar, la crítica de Rickert a la filosofía de la vida se dirige ante todo a su concepción antisistemática e irracionalista. Ello no quiere decir, sin embargo, que el propio Rickert profesara una Weltanschauung, si así puede decirse, puramente intelectualista y hostil a la vida. Por el contrario, como bien se cuida de marcar en el Prólogo a la segunda edición de su libro dedicado a esta moda filosófica, él mismo siempre ha tendido hacia una auténtica (para usar la expresión "patética" de Jaspers) filosofía de la vida; sólo que cree que la mera vida, a secas, carece de sentido. Únicamente una filosofía de la vida plena de sentido —la cual es siempre más que mera vida — le parece ser una meta digna del esfuerzo intelectual. Pero dicho fin solo podrá alcanzarse, según su criterio, sobre la base de una teoría de los valores, no vivientes, pero sí válidos para otorgar sentido al vivir⁴⁷. Ya antes, en su libro sobre El objeto del conocimiento, Rickert había señalado la base supralógica (überlogische Basis) de toda teoría. Además, en el primer capítulo de su obra sobre Los límites de la conceptualización científico-natural (1896) había tratado de mostrar los límites del racionalismo, siendo atacado precisamente de irracionalista (pues dicha corriente no estaba "de moda" en aquel entonces). Rickert afirma haber luchado y seguir en lucha contra el intelectualismo como concepción del mundo, pero no acaso contra el intelecto, en cuanto medio por el cual se lleva a cabo una filosofía como ciencia. Por ello, al objetar al-

⁴⁷ Cfr. Rickert: Phil. des Lebens..., ed. cit., pp. X-XI.

gunas tesis erróneas de la "filosofía de la vida" cree con ello servir a "la vida de la filosofía"⁴⁸.

En segundo lugar, también Husserl afirmará más tarde que su aspiración apuntaba a una filosofía de la vida. En efecto, quizá en parte por el contacto con las nuevas ideas de su discípulo Martin Heidegger — quien se había habilitado precisamente con Rickert — Husserl distinguirá entre la ontología del mundo experimentado en su realidad concreta, y las estructuras formales que recubren esa experiencia con "un vestido de ideas", como dirá en la *Krisis*. Ese giro husserliano al mundo de la vida, a la *Lebenswelt*, permite entonces catalogar a su propia fenomenología como "filosofía de la vida". Así se desprende de un manuscrito con anotaciones para un curso dictado en el verano de 1927:

"El carácter fundamental de la fenomenología es, por tanto, [el de una] filosofía científica de la vida; es ciencia, no con los supuestos y sobre la base de las ciencias previamente dadas, sino ciencia radical que tiene como su tema originario la vida universal, concreta, y su mundo de la vida, el mundo circundante efectivamente concreto; partiendo de ese tema y de modo puro, debe sacar de la más concreta intuición la tipología estructural de ese mundo circundante, expresándola en conceptos estrictos y en todo momento examinables, y desde aquí obtiene sistemáticamente la conceptualización fundamental que tiene que servir a todas las ciencias posibles, del mismo modo que, por otra parte, muestra que todas las ciencias posibles solo pueden tener sentido en relación con las estructuras originarias de la realidad efectiva de la vida. (...) Pues toda teoría y ciencia imaginables surgen de la vida y se refieren al mundo pre-teorético, al mundo de la pura experiencia, al mundo en que nosotros vivimos en cuanto hombres prácticos"⁴⁹

⁴⁸ Ibid., pp. XII-XIV. El libro se abre precisamente con la misma dedicatoria: "la filosofía de la vida... dedicado a la vida de la filosofía".— Por otra parte, al afirmar la necesidad del sistema, sirve de epígrafe al capítulo que ya analizamos referido a "La lucha contra el sistema", el sugestivo fragmento del *Fausto* de Goethe: "Naturally genügt das Weltall kaum, / was künstlich ist, verlangt geschlossenes Raum" ("A lo natural apenas si le basta el universo, / [pero] lo que es artificial requiere un espacio cerrado").

⁴⁹ Citado por Iso Kern, op. cit., p. 414

Sin embargo, la aparente similitud de intenciones de Rickert y Husserl --con respecto a esta particular "filosofía de la vida", a la cientificidad de la filosofía, etc. -- esconde diferencias muy profundas. No me refiero, por supuesto, a las diferencias que surgirían fácilmente al más ligero análisis comparativo de ambas filosofías, sino a diferencias atinentes a la actitud total frente a la filosofía, arraigada en definitiva en la respectiva personalidad de los pensadores. Baste como ilustración la transcripción de los siguientes documentos.

Husserl muy bien pudo escribir a Rickert, el 11. de febrero de 1921, que la obra de éste sobre el ~~Sistema~~^{Sistema} de la filosofía constituía "una fuente de fortalecimiento, de ilustración y de enseñanza (...) para todos los filósofos que, según los motivos más profundos, comparten la íntima comunidad del idealismo alemán"⁵⁰. (Husserl alude aquí, no a las grandes construcciones del llamado "idealismo alemán", sino, más bien, a la dimensión trascendental inaugurada por Kant). Pero el sentimiento de afinidad con Rickert apenas si iba más allá de esa común base trascendental-idealista en el filosofar. El modo de proceder de Rickert en sus obra filosóficas era demasiado ajeno al espíritu de Husserl como para que pueda haber influido sobre éste. Es curioso comprobar cómo, frente a esa filosofía que Jaspers rechazaba precisamente debido a su pretensión de cientificidad, Husserl sienta una profunda aversión debido al hecho de que, ante sus ojos, representaba un proceder no científico, que, dominado por la voluntad de sistema, elevaba construcciones en el vacío. Según Herbert Spiegelberg⁵¹, Husserl comparaba los escritos de Rickert con un espacioso patio rodeado de columnas, cuya belleza podía gozarse a la primera lectura, pero con cuyo vacío, luego de una lectura más atenta, uno no sabía qué hacer... El pensador de la filosofía como ciencia estricta y el joven "psicólogo" aspirante a filósofo, por caminos y motivaciones muy diveras, llegaron sorprendentemente a la misma apreciación negativa de la filosofía científica y sistemática de Rickert.-

⁵⁰ Cfr. Iso Kern, op. cit., p. 375.

⁵¹ Citado por Iso Kern; se refiere a l trabajo de Spiegelberg incluido en la obra de varios autores en homenaje al centenario del nacimiento de Husserl. 1859-1959 (Den Haag, Nijhoff, Phaenomenologica, Tomo 4, 1959), p. 59. Cfr. Kern, p. 374.

E. Nota adicional

En junio de 1921, Jaspers había recibido, enviada por su autor, una extensa crítica de Heidegger a su Psychologie der Weltanschauungen -- escrita probablemente entre 1920 y 1921; en todo caso, luego de la crítica de Rickert.-- Este trabajo había permanecido inédito, y sólo teníamos noticias de él gracias a Hans Saier. Ahora, este discípulo de Jaspers acaba de editar un libro muy importante en el que, junto con estudios, críticas y reseñas de las obras de Jaspers llevadas a cabo por más de veinte autores, todos de reconocido prestigio, a lo largo de casi seis décadas, se incluye ese estudio de Heidegger, titulado: "Anmerkungen zu Karl Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen" (en: Hans Saier (Herausgeber): Karl Jaspers in der Diskussion. München, R. Piper & Co. Verlag, 1973), pp. 70-100. La exposición detallada de esta crítica no entra en nuestro plan; pero su lectura ha servido para corroborar lo que enunciamos acerca de las relaciones, personales e intelectuales, entre ambos filósofos. Heidegger insiste en la necesidad de encontrar un método adecuado para tener acceso a la totalidad de "la vida anímica"; ya se insinúa cómo este concepto habría de encontrar su explicitación en los conceptos de Dasein y Existenz. El lenguaje de Heidegger en este trabajo está a medio camino entre el de la fenomenología de Husserl y el propio que creará su autor en Sein und Zeit. Finalmente, Heidegger insinúa a Jaspers una reordenación de los capítulos de su obra, a la cual éste no accedió, pues en 1922 aparece la segunda edición de la Psicología de las concepciones del mundo, revisada, pero sin cambios fundamentales. En el ejemplar que el propio autor tenía en su biblioteca se encuentra esta anotación de su puño y letra: "La nueva edición sin cambios. No puedo reelaborar el libro sin [tener que] escribirlo todo nuevamente".

Sin embargo, no es aventurado suponer que la crítica de Rickert, como dijimos, y esta otra, quizá más profunda pero también más consciente de la meta que Jaspers aún no tenía claramente a la vista, que le hizo llegar Heidegger, han hecho comprender al joven "psicólogo" cuál era el camino filosófico que de ahí en más habría de seguir. En tal sentido, aun en las discrepancias, Jaspers y Heidegger van configurando un nuevo modo de pensar, distinto al de las escuelas dominantes en su época.-

5. Jaspers y la "Filosofía de la Existencia"

A. Razón y Existencia. Kant y Kierkegaard.

El filósofo, al estudiar la historia de la filosofía, generalmente se siente atraído por aquellos "tipos" humanos que le son afines. "Platón ama a Parménides; Nietzsche a Heráclito"... escribe Jaspers en su Psicología de las concepciones del mundo; del mismo modo, continúa con ironía, "algunos profesores de filosofía [aman] a Aristóteles o Demócrito"⁵². Esta preferencia destacada por Jaspers no es casual (como tampoco su observación es "científica", sino cargada del pathos biologista que le criticaba Rickert, según vimos en el punto anterior). En efecto, ella se apoya en una clasificación de los tipos filosóficos estructurada precisamente sobre una determinada valoración de lo vital, con detrimento de lo sistemático, entendido como petrificación de lo vivo. Los creadores de sistemas brindan una suerte de abrigo racional para que el individuo se ponga a cubierto de la angustia de la existencia; son maestros de la totalidad de la vida: Aristóteles, Tomás, Hegel. El tipo "profético", por el contrario, no brinda ninguna Gehäuse; antes bien, sacuden con sus obras a quien les sale al encuentro, y los ponen en camino hacia sí mismos. Sócrates, Kant y Kierkegaard se cuentan entre estos grandes problematizadores⁵³.

Ahora bien, ante estas dos orientaciones básicas del quehacer filosófico y, en última instancia, de la vida misma, el hombre debe optar, sin alternativa. "Quien en realidad filosofa, filosofa con Aristóteles, Tomás, Hegel, o con Platón, Kant, Kierkegaard"⁵⁴.

⁵² Ps.W., p. 215 s.

⁵³ Ibid., p. 376. Jaspers niega el carácter de "sistema" a la obra de Kant, considerando sus Críticas como "fragmentos gigantes", afirmación que Rickert califica de "afirmación grotesca" (o inclusive "monstruosa": ungeheuerliche Behauptung), en la ya mencionada crítica a esta obra de Jaspers, p. 36

⁵⁴ vW., p. 965.

Jaspers no disimula su definida predilección por el último estilo del filosofar. De Platón y Kant — aunque casi exclusivamente en la acepción de este último— toma el concepto de Razón; con Kierkegaard descubre la Existencia. Por ello, las lecciones dadas en la primavera de 1935 en Groningen (Holanda), bien puede decirse que resumen la madurez de su pensamiento y expresan, ya en su título, la tensión dialéctica que lo atraviesa: Razón y Existencia. La incommunicable individualidad del ser que debe llegar a ser él mismo (Selbst) y la tarea de superar ese aislamiento en la universalidad de la Razón — que es comprendida con "la amplitud, claridad y veracidad kantianas"⁵⁵—. Recurriendo precisamente a una conocida formulación de Kant, Jaspers expresa la mencionada tensión con las siguientes palabras, cuyo sentido habrá de aclararse más adelante: "Así como los conceptos del entendimiento, sin intuición, son vacíos; así también la Razón es hueca sin la Existencia. La Razón no existe como mera razón, sino como actividad de la posible existencia"⁵⁶.

Ya desde su primera obra —filosófica avant la lettre—, la Psychologie der Weltanschauungen, destacaba Jaspers la decisiva influencia de Kant sobre su pensamiento, como observamos anteriormente. En la Philosophie —sin duda el más importante de sus libros—, el nombre de Kant volverá a ocupar el lugar de honor. En el Prólogo fechado en 1931, aclara que rara vez menciona expresamente los filósofos de quienes ha recibido ideas fundamentales; enumera, de todos modos, "los ilustres nombres" de algunos de ellos, casi sin añadirles epítetos: Plotino, Bruno, Spinoza, Schelling, Hegel, Kierkegaard, W. von Humboldt, Nietzsche, Max Weber)...; pero al llegar a Kant su pluma se llena de alabanzas: "El filósofo en absoluto, no comparable a ningún otro en la nobleza de su circunspecta humanidad, la cual se revela como la pureza y agudeza de su pensamiento infini-

⁵⁵ VE, p. 26.

⁵⁶ VE., p. 42.

tamente móvil, que no permite llegar al fondo"⁵⁷.

Aun a riesgo de que en este lugar no se comprenda todavía cabalmente toda la importancia de este rasgo kantiano del pensamiento de Jaspers — cosa que expondremos en el capítulo consagrado especialmente a ese tema—, no está demás insistir en el hecho de que la palabra Razón es tomada por Jaspers en su plena acepción kantiana. Con esto no abrimos juicio acerca de la corrección de su interpretación de la filosofía de Kant; sólo destacamos que Razón abarca tanto la esfera teórica, como la práctica, como la estética-contemplativa; no sólo incluye en sí al entendimiento que piensa objetivamente en virtud de las categorías, sino que alude también a las Ideas que dan unidad sistemática a lo particular y especial dentro de la totalidad; es el fundamento de la acción moral y, por último, "órgano" de la intuición de lo bello⁵⁸.

Hasta 1913, aproximadamente, Jaspers no conoció las obras de Kierkegaard; ese mismo año, no está demás recordarlo, leyó con desagrado la intención de Husserl de constituir la filosofía como ciencia estricta. Sin duda, Kierkegaard habrá contribuido a ese rechazo, el cual, sin embargo, no debe interpretarse como renuncia a lo racional, sino, con Kant, como un intento de llegar (con la razón) a los límites que a barcan a la misma razón. Las obras de Kierkegaard, escribe Jaspers en 1951, "me despertaron definitivamente a la filosofía entendida como pensar metódico y consciente, con un modo propio de fundamentación"⁵⁹. La "filosofía científica", por el contrario, traiciona — como acostumbra a decir Jaspers — precisamente ese origen autónomo e irrenunciable, ese "modo propio de fundamentación", en gran parte debido al impacto producido sobre ella por el triunfo de los métodos de las ciencias físico-matemáticas. Más tarde, siempre gracias a Kierkegaard, Jaspers descubrirá el modo también propio e inalienable de

⁵⁷ Ph.I., p. VIII s. Al escribir un ensayo introductorio a una versión italiana de su obra, en 1941, dice Jaspers que desde su juventud Kant fue para él —y sigue siéndolo— el filósofo por antonomasia; el filósofo en absoluto; cfr. RA., p. 339. Muchos años más tarde, al referirse } nuevamente recurre al calificativo que ya citamos en estas tres
otra vez a Kant } menciones (der Philosoph schlechthin), añadiendo, "es el absolutamente inevitable", cfr. DOPh., p. 398.

⁵⁸ Cfr. "Das radikal Böse bei Kant", en RA, p. 105 s.

⁵⁹ "Mein Weg zur Philosophie" en RA., p. 330.

comunicación "indirecta" de la filosofía, "apropiándose" de su concepto de existencia, pero sin convertirse en un "kierkegaardista", término discipular prácticamente contradictorio con la letra y el espíritu del pe nsador danés ⁶⁰.

Désde esta temprana iniciación en la llamada "filosofía de la e xistencia" puede apreciarse de qué modo se van conciliando en Jaspers nociones kantianas con conceptos kierkegaardianos (y nietzscheanos). La Crítica de la Razón pura, en efecto, muestra que los límites del conocimiento son, al mismo tiempo, los límites de toda posible experiencia, por cuanto: Las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo condiciones de la posibilidad de los objetos de la expe riencia" ⁶¹. Ahora bien, con es to llegamos a los límites del conocimiento, pero no a los de la razón. Más allá de lo cognoscible y, por tanto, enunciable en categorías válidas y objetivas, están las Ideas, las cuales, como ya vimos en la exposición de Rickert, no son dadas, sino vislumbradas o dadas pero como tarea infinita que orienta el conocimiento y la acción del hombre. Por el hecho de trascender a todos los conceptos del entendimiento, el reino de las ideas, puede decirse, es inefable. En este punto, pues, por la vía kantiana (la Razón), tanto como por la kierkegaardiana (incomunicabilidad de la Existencia), Jaspers desemboca en lo inefable; su filosofía querrá dar cue nta de ello por el rodeo del "escrito cifrado", como habrá de verse.

Con otras palabras: la filosofía de Jaspers trata de actualizar la teoría kantiana "poniéndola al día" con la ayuda de las nuevas visiones aportadas por Kierkegaard y Nietzsche. Si ello es posible, es cuestión que debe quedar aquí sin elucidar. Pero la intención

⁶⁰ Cfr. Ph.I., p. XX.

⁶¹ Kritik der reinen Vernunft, A 158, B 197

existe, pues a Jaspers le parecía absurdo intentar hoy en día una filosofía sin tener en cuenta a ~~ambos~~ ⁶² pensadores. En otra oportunidad había dicho, como vimos, que Husserl practicaba el gesto de ver, sin importarle mucho lo que luego se viera; ahora dirá que Kierkegaard y Nietzsche nos han abierto los ojos: la cuestión es pues reflexionar acerca de qué se ve ahora con los ojos abiertos, y cómo se vivirá después de esa experiencia ⁶³.

Kant brinda un método científico --mal que le pese a Jaspers-- un procedimiento crítico que permite enseñar a filosofar siguiendo sus huellas; Kierkegaard y Nietzsche, por el contrario y por definición, son "irrepetibles": uno puede orientarse según ellos, como por los faros en el mar, pero manteniéndose a distancia; expresamente prohíben que se los tenga por maestros: "No me sigas a mí; síguete a tí mismo" ⁶⁴.

Ahora bien, la "apropiación" por parte de Jaspers de pensamientos provenientes de dos orientaciones tan dispares, supone una interna tensión en su propio pensar. No se trata, pues, del vano intento de "convertir en una única verdad" a los filósofos recién mencionados, como erróneamente objetó algún crítico, al que Jaspers responde de mala gana que la filosofía no es "un guisado" que se obtenga "mezclando y revolviendo" estas figuras que son "incomparables entre sí e históricamente incommensurables; no permitiendo ninguna de ellas un conocimiento exhaustivo y definitivo" ⁶⁵.

Ya el hecho de que presentemos sus lecciones de 1935 como el punto de equilibrio de su filosofía, indica que puede admitirse cier-

⁶² Cfr. Ph.I., p. XX.

⁶³ Cfr. Jaspers: "Kierkegaard(1951)", en RA., p. 133

⁶⁴ Ibid., p. 130. A este destino trágico de los seres excepcionales que inevitablemente fracasan, se contraponen en cierto sentido la armoniosa y plena vida de Goethe. Cfr. Jaspers: "Unsere Zukunft und Goethe" --discurso pronunciado al recibir el "premio Goethe" de la Ciudad de Frankfurt am Main, en 1947; las palabras de Jaspers provocaron las más dispares reacciones. Cfr. al respecto: Richard Wisser, op. cit., p. 29 s.--, pero el ideal goetheano de humanidad ya no es un ideal imposible para nosotros, en RA., pp. 26-49, espec. p.44s.

⁶⁵ Cfr. Baumgarten: "Für und wider das radikale Böse" y la "respuesta" de Jaspers, ambos en J(Schilpp), pp. 323-353, 835. Tampoco admite Jaspers la objeción de W. Kaufmann, de que reinterpreta a Nietzsche desde Kant nada más que para llegar a los límites del conocimiento y dar lugar a la fe. Cfr. Ibid., pp. 400-429, 844s.

ta evolución en el arriesgado movimiento alternante entre razón y existencia; en efecto, desde un punto de vista biográfico, todo su filosofar, por oposición a una situación dada, comenzó acentuando lo existencial; hoy, nuevamente a partir de una situación entretanto transformada, quiere ser interpretado como filosofía de la razón⁶⁶. Su meta, en definitiva, consiste en unir la razón --en el sentido de la búsqueda de la precisión conceptual, el encadenamiento sistemático y la claridad, tal como se ha establecido en la tradición occidental-- y la existencia-- el matiz de la intimidad, del drama, de la profundidad, presente siempre en las experiencias cardinales del individuo. Esta tarea puede llegar a ser abrumadora; puede fracasar... como quien pretenda "casar el agua con el fuego"⁶⁷.

El fracaso de toda filosofía, efectivamente, procederá de esta tensión no abolida por ningún sosiego; sin ella, es decir --como lo expresa Jean Paumen--, sin un concurso previo de la razón y la existencia, no habrá ni transparencia catártica de la existencia ni dinamismo funcional de la razón. Pues, purificándose en la razón, la existencia inviste a ésta de una autoridad constituyente, a falta de la cual la vida del espíritu se reduciría al ejercicio del entendimiento. Sólo en la claridad de la razón, la existencia se refiere a la Trascendencia, sin cuya asistencia quedaría absorbida en la contingencia del ser empírico. La razón y la existencia, pues, son como los dos polos o las dos dimensiones de la filosofía: tanto de su reciprocidad como de su mutua irreductibilidad procede el inacabamiento radicalmente constitutivo de toda filosofía ejemplar⁶⁸.

⁶⁶ Cfr. Gerhard Knauss: "Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie", en J(Schilpp), p. 148 s.

⁶⁷ Cfr. Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 25 s.

⁶⁸ Cfr. Jean Paumen, op. cit., p. 44

Cuando se impone unilateralmente uno solo de los dos polos, puede prevalecer aquello que Jaspers denominara "la ley del día"; el momento apolíneo que transparece en la exaltada racionalización. Quizá Descartes, para nuestro filósofo, marcara una etapa semejante. Nietzsche, por el contrario, quedaría prisionero del otro extremo, la "pasión de la noche"⁶⁹. Jaspers, en cambio, aspira al rechazo de los primados, esto es, a una sistemática complementariedad de razón y existencia; no se acomoda ni a la pacificación racionalista, ni a la oscura redención de las intuiciones propuestas por algunos irracionales⁷⁰. La nueva misión de la filosofía -- que, más bien, re-nueva la misión eterna del pensar -- consistiría, para Jaspers, en "fundamentar nuevamente la verdadera razón en la misma existencia"⁷¹.

69

"La ley del día intenta describirnos el Olimpo, y la Pasión por la noche internarnos en la región de la Magna Mater, de Ge, de Demeter, Cibelles, Attis, Adonis, Dionisos...". Fatone: La existencia humana y sus filósofos (Buenos Aires, Raigal, 1953), p. 57.

⁷⁰ Cfr. Jean Paumen, op. cit., p.137 s. Más allá de una filosofía del primado de la razón (Descartes o Husserl) y de una filosofía del primado de la existencia (Nietzsche o Kierkegaard), hay, pues, lugar para una filosofía del rechazo de los primados (Kant o Max Weber); éste se basaría en nuestra propia condición humana, por esencia antitética: sufrientes y mortales, combatientes y culpables, apenas si podemos compenetrarnos de los signos de la Trascendencia en función de la complementariedad resueltamente asumida de las exigencias que surgen respectivamente de la razón y la existencia, ibíd. p.177. Véase también, Kurt Hoffmann: "Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers'", en J(Schilpp), pp. 81-100, especialmente p. 82.

⁷¹ Karl Jaspers, Ph.G., p. 125.

B. La filosofía de la existencia y el problema de la posibilidad de la Ontología.

Esta caracterización de la filosofía de Jaspers no puede desentenderse del trasfondo histórico ya varias veces insinuado. Hacia 1920 la filosofía, en determinados círculos académicos, comienza a preocuparse por recuperar la racionalidad de lo aparentemente irracional; se trata, en cierto modo, de extender la crítica kantiana a la existencia, o como ya había vislumbrado Dilthey unas cuatro décadas antes de revitalizar la razón de Kant. Pues, "por las venas del sujeto cognoscente que construyeron Locke, Hume y Kant no corre sangre efectiva, sino el tenue jugo de la razón como mera actividad mental"⁷². La filosofía, bien puede decirse, se esforzaba entonces por darle cuerpo y consistencia, por devolverle la mundanidad al hombre occidental, quien, como subraya Ortega, desde Descartes se había quedado precisamente sin mundo ~~o~~, como diría sutilmente Heidegger, por primera vez en la historia tenía una mera "imagen del mundo"⁷³. Una de las direcciones más fecundas en este sentido, está conformado por el movimiento que se dio en llamar "Filosofía de la existencia"⁷⁴.

⁷² W. Dilthey: Introducción a las ciencias del espíritu, trad. de J. Marías (Madrid, Rev. de Occidente, 1956), p. 6.

⁷³ Cfr. Ortega: El hombre y la Gente (Madrid, Rev. de Occidente, 1957), p. 71; Martin Heidegger: "Die Zeit des Weltbildes", en Holzwege (Frankfurt/M., Klostermann, 3a. ed., 1957), pp. 69-104.

Es interesante señalar que también Husserl, un poco más adelante, en cierto modo tratará de admitir dentro del texto de la filosofía aquello que no es filosofía -- como cumpliendo, en otro sentido, la exigencia de Feuerbach--, y esto al tematizar la Lebenswelt y el mundo de la doxa, Cfr. espec. Ludwig Landgrebe: "Das Problem der transzendentalen Wissenschaft vom lebensweltlichen Apriori", en: Phänomenologie und Geschichte (Gütersloh, Mohr, 1968), p. 154; se refiere especialmente a la Krisis der europäischen Wissenschaften, Husserliana Bd. VI (Den Haag, Nijhoff, 1954), edición al cuidado de Walter Biemel.

und die trans-
zendentale
Phänomenolo-
gie

⁷⁴ Es imposible incluir en nuestro trabajo la obra de Ortega; de todos modos, no nos parece inoportuno volver a señalar que muchas ideas popularizadas luego por la difusión de obras de Heidegger, Sartre, Marcel, Jaspers y otros, habían sido anunciadas a veces con muchos años de antelación por el pensador español. Quizá la falta de rigor sistemático de sus brillantes exposiciones y su "extemporaneidad" impidieron su clara comprensión. Ya nos hemos referido a la noción de circunstancia. Ahora, antes de pasar a la filosofía de la existencia, es necesario recordar otros conceptos que Ortega vio con anterioridad; así dice él mismo que términos como "encontrarse", "mundo", "ocur-

Por cierto, es bien sabido que esta común denominación se ha mostrado como incorrecta; provisoriamente, sin embargo, partimos de ella para englobar la tendencia común a ciertas obras publicadas ~~alrededor~~ hacia fines de la década del veinte. Los pensadores más destacados en este campo, los primeros --luego, ciertamente, de Kierkegaard, Nietzsche y Ortega -- fueron Gabriel Marcel, Martin Heidegger y Karl Jaspers. El Journal Métaphysique del primero recoge sus anotaciones

///

parse", que habrían de convertirse en términos técnicos de la nueva filosofía, "están ya en mi obra **publicada**". "Me importa advertirlo, continúa, sobre todo acerca de la idea de existencia, para lo cual reclamo la prioridad cronológica. Por eso mismo, me complazco en reconocer que en el ~~único~~ análisis de la vida, quien ha llegado más adentro es el nuevo filósofo alemán Martin Heidegger". Ortega y Gasset: ¿Qué es filosofía?, ed. cit., p. 230. En otra de sus obras publicadas después de su muerte--quizá la obra más sistemática de Ortega-- el autor no puede disimular la amargura con que ha sobrellevado en la época de la "moda existencialista" de postguerra, el desconocimiento por parte de los suyos de su propia obra. ~~.....~~

~~.....~~ "Pensar que durante más de treinta años --se dice pronto-- he tenido día por día que soportar en silencio nunca interrumpido que muchos pseudointelectuales de mi país descalificaran mi pensamiento, porque 'no escribía más que metáforas' --decían ellos..." "Parece mentira que ante mis escritos(...) nadie haya hecho la generosa observación, que es, además, irrefutable, de que en ellos no se trata de algo que se da como filosofía y resulta ser literatura, sino por el contrario, de algo que se da como literatura y resulta que es filosofía. Pero esas gentes que de nada entienden, menos que nada entienden de elegancia, y no conciben que una vida y una obra puedan cuidar esta virtud", en: La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva (Buenos Aires, Emecé, Biblioteca de la Revista de Occidente, 1958), p. 357 s., nota 1. Antes había aludido también a la ignorancia de "los jóvenes de Montmartre que hoy tocan de oídas la guitarra del 'existencialismo'", ibíd., p. 334, nota 2.

diarias---desde el 1º de enero de 1914 hasta mayo de 1923 --, con vistas a una obra sistemática que, más tarde, habría de mostrarse intrínsecamente ~~contradictoria~~ contradictoria con su propio estilo de pensar. Dos años antes de que se publicara este Journal (1927), la Revue de métaphysique et morale dio a conocer otro importante trabajo de Marcel en el sentido de la nueva dirección filosófica: "Existencia y objetividad"⁷⁵. También en 1927 aparece la primera edición de El ser y el tiempo, de Martin Heidegger, en el Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung dirigido por Husserl. Jaspers, según vimos, había publicado en 1919 su Psicología de las concepciones del mundo, obra que adelanta muchos temas existenciales --particularmente, además de la "reinvindicación" de Kierkegaard y Nietzsche, el concepto de "situación límite". En 1932, luego de una prolongada pausa motivada por su nueva orientación hacia la filosofía y precisamente como fruto de sus primeras experiencias docentes en este campo, publica los tres tomos de su obra capital, la Filosofía, cuyo segundo volumen lleva el explícito título de "Aclaración de la existencia".

No será sin embargo hasta después de la segunda guerra mundial que este nuevo enfoque se popularice, convertido en un "ismo" de moda y, consecuentemente, exagerando solo una dimensión de la inicial "filosofía de la existencia"; este renacimiento tiene lugar especialmente en Francia, sobre todo por obra de Sartre -- cuyo libro El ser y la nada apareció durante la guerra, en 1943. Fue sobre todo Sartre quien involuntariamente contribuyó a confundir el nuevo movimiento filosófico, al catalogar (en una conferencia de divulgación titulada "El existencialismo es un humanismo") los autores en dos frentes: el existencialismo cristiano de Marcel y Jaspers, y el ateo de Heidegger y el propio Sartre⁷⁶.

⁷⁵ Muchos años más ~~tarde~~ tarde vieron la luz otras anotaciones de Marcel que se remontan a 1909 y concluyen en 1914. Se publicaron bajo el título de Fragments philosophiques (Louvain/Paris; Nauwelaerts/Vrin; s.a.).

⁷⁶ Jean-Paul Sartre: L'existentialisme est un humanisme (Paris, Gallimard, 1943), cfr. parágrafo titulado "Hay dos escuelas existencialistas"

Más de veinte años después, Gabriel Marcel reiterará sus objeciones contra esta "etiquetación" sartriana; rechaza, por lo demás, el concepto mismo de "existencialismo", en la medida en que implica la sistematización de lo no sistematizable, es decir, de la existencia. Refiriéndose a la "imprudente" clasificación de Sartre -- "de la que habrían de apoderarse ávidamente los autores de manuales"-- acota Marcel: "Todo el mundo sabe o debería saber hoy en día que esa clasificación no es sostenible. Aunque se admitiera que Heidegger pueda ser llamado un existencialista, lo cual es muy dudoso, él ha rechazado categóricamente la denominación de ateo. Yo agregaría que, de hecho, él y yo estamos infinitamente más cerca el uno del otro, de lo que él lo está de Sartre o yo de Jaspers. Este último, además, puede en algún sentido ser declarado cristiano? Es ésta una cuestión a la que me parece dudoso que se pueda responder afirmativamente"⁷⁷.

⁷⁷ Gabriel Marcel: "Testament philosophique" (Viena, septiembre de 1968), en *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74e. année, N° 3, juillet-sept. 1969, Paris, pp. 254 s. -- Se trata de la comunicación de Marcel al Congreso Internacional de Filosofía reunido en dicha ciudad de Viena en 1968; curiosamente, por cierta disposición de la secretaria del Congreso, aclara Marcel, tanto esta comunicación como por ejemplo la de Ernst Bloch tuvo que ser leída fuera del Congreso, por lo cual no se publica en las Actas de éste, *ibid.*, p. 253-- El juicio de Marcel sobre el "cristianismo" de Jaspers es muy atinado, y podrá verse con más claridad al tratar el punto sobre la relación entre filosofía y religión en Jaspers. En otro trabajo, Marcel insiste en su mayor proximidad espiritual a Heidegger, precisamente porque se cree autorizado a pensar que les es común "ese sentido sagrado del ser, esta convicción de que el ser es una realidad sacral". Esta cuestión, continúa, "me parece extraordinariamente importante, y yo creo que es suficiente para disipar toda ilusión con respecto a cualquier proximidad de Heidegger y Sartre". Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel (Paris, Aubier/Montaigne, 1968), p. 90.

Esta aclaración de Marcel puede ser mucho más útil --y más cercana a la verdad que la de Sartre -- para enfocar una distinción fundamental dentro de la "filosofía de la existencia", la cual, según creo, se basa en la diversa actitud de los pensadores frente a la ontología. Por aquí pasa la línea divisoria que permitirá cercar la peculiaridad de Jaspers frente a Marcel y Heidegger. (Nuestro enfoque del momento histórico en que surgen estas teorías y, más precisamente, nuestro interés en Jaspers y sus relaciones con los contemporáneos Marcel y Heidegger, obvian toda referencia detallada a Sartre).

Marcel y Heidegger, desde un primer momento, parten de un análisis de la existencia (o del ahondamiento reflexivo en concretas situaciones existenciales), pero con la expresa intención de ir a la zaga del problema del ser --en el sentido de la ontología, si bien de una nueva y peculiar ontología--; Jaspers, por el contrario, desde un punto de partida similar, rechaza de antemano toda posibilidad de hablar del ser, al que sin embargo apunta; esboza, pues, lo que podríamos calificar de una metafísica no ontológica.

En tal sentido, bien pudo escribir Heidegger a Jean Wahl, en una carta publicada en el Bulletin de la Société Française de Philosophie de octubre/diciembre de 1937(p. 193):

"Mis tendencias filosóficas (...) no pueden ser clasificadas como Existenzphilosophie(...) La cuestión que me preocupa no es la de la existencia del hombre; es la del ser en su conjunto y en cuanto tal. (...) La cuestión única de Sein und Zeit no ha sido tratada en modo alguno por Kierkegaard o Nietzsche, y Jaspers la deja enteramente a un lado"⁷⁸. Precisamente para distinguir una filosofía que se atiene a lo óntico de la existencia, de otra que busca lo ontológico en la existencia, Heidegger diferencia los términos existenzial y exis-

79

78 Citado por A. de Waelhens: La filosofía de Martin Heidegger, traducción e introducción de R. Ceñal (Madrid, Instituto "Luis Vives" de Filosofía, 1945), p. 303 s.

ziell⁷⁹.

Pero, dejando a un lado esta cuestión terminológica, que a la postre no hace sino embrollar más la cuestión (al menos dentro de nuestro contexto), puede anticiparse la diferencia fundamental acentuando el hecho de que, mientras Heidegger desde un principio afirma "la necesidad de una expresa repetición de la pregunta por el ser"⁸⁰, Jaspers "se abstiene deliberadamente de toda pretensión ontológica. Quiere ser, ante todo, una filosofía del individuo y aun quizá de lo único. Jaspers, mucho más que Heidegger, es el verdadero representante de la ortodoxia kierkegaardiana, si es que se acepta la insostenible paradoja de esta última expresión"⁸¹. Por el momento, esta sumaria caracterización, necesariamente incompleta —pues, en efecto, deja inatendida la relación de Jaspers con la filosofía de Kant, sin la cual, como intentamos mostrar, no es posible comprender en profundidad su pensamiento—, puede servirnos de introducción a las dos direcciones de la filosofía de la existencia.

⁷⁹ Un texto adecuado para comprender esa distinción es el siguiente de Sein und Zeit (ed. cit., pp. 12-13). Luego transcribimos las páginas correspondientes de la difícil versión de José Gaos (El Ser y el Tiempo, México/Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2a. ed., 1962, pp. 22-23): "Die Frage der Existenz ist immer nur durch das Existieren selbst ins Reine zu bringen. Das hierbei führende Verständnis seiner selbst nennen wir das existenzielle. Die Frage der Existenz ist eine ontische 'Angelegenheit' des Daseins. Es bedarf hierzu nicht der theoretischen Durchsichtigkeit der ontologischen Struktur der Existenz. (...) Den Zusammenhang dieser Strukturen nennen wir die Existenzialität. Deren Analytik hat den Charakter nicht eines existenziellen, sondern existenzialen Verstehens...."

"La cuestión de la existencia nunca puede liquidarse sino por medio del existir mismo. La comprensión de sí mismo que lleva la dirección en esto la llamamos 'existencial'. La cuestión de la existencia es una 'incumbencia' óntica del 'ser ahí'. Para liquidarla no se ha menester de 'ver a través' teóricamente de la estructura ontológica de la existencia. (...) Al complejo de estas estructuras lo llamamos la 'existenciariidad'. La analítica de ésta no tiene el carácter de un comprender existencial, sino 'existenciario'...."

⁸⁰ Título del § 1, p. 2 de Sein und Zeit.

⁸¹ De Waelhens, op. cit., p. 304. Se cita allí también a Jean Wahl (Études kierkegaardienes, p. 169): "La filosofía de Jaspers se manifiesta frecuentemente como un comentario, en el sentido más elevado de la palabra, un comentario profundo y precioso del pensamiento, de la experiencia de Kierkegaard".

También Gabriel Marcel, al comentar las nociones de situación fundamental y situación límite en Jaspers, y pese a la no disminuida simpatía con que expone la filosofía de éste, no puede dejar de sospechar que el rechazo por parte de Jaspers de toda idea de lo canónico y de la ortodoxia, no es sino la expresión, sobre el plano específicamente religioso, de una suerte de rechazo radical de lo ontológico como tal ⁸².

Estas y otras diferencias no invalidan el hecho de que los ~~diversos~~ pensadores que estamos estudiando, al menos en una primera aproximación, puedan ser abarcados bajo el común nombre de "filósofos de la existencia". En efecto, aunque luego cada uno de ellos llegue a una determinada concepción metafísica, incomparable en muchos aspectos con la de los demás, han partido en cierto modo de una idea común, a saber, la de existencia. Pero sucede que "está implícito en la esencia misma de la filosofía de la existencia el hecho de que no es posible permanecer detenido en ella.(...) Ella es, según su esencia, un tránsito que conduce a una más profunda concepción del filósofo" ⁸³.

El punto de partida de este tránsito está constituido por ese concepto de existencia que, en sus determinaciones formales más generales, ~~es aceptado~~ es aceptado por todos estos pensadores. La determinación primera y principal en virtud de la cual el existente humano se distingue del ser de cualquier otra cosa, animada o inanimada, consiste en la capacidad de relacionarse o "comportarse" con respecto a sí mismo. Así, por ejemplo, en Kierkegaard, la "misimidad del hombre" es "una relación que se relaciona con respecto a sí

⁸² Cfr. Gabriel Marcel: "Situation fondamentale et situation-limite chez Karl Jaspers", en Du Refus à l'Invocation, ed. cit., p.326. Continuando con lo afirmado en la cita anterior por Jean Wahl, podríamos agregar que ese "comentario" pierde gran parte de la profundidad religiosa de Kierkegaard. Marcel llega a preguntarse --sin referirse expresamente a ese tema--, si no habrá en Jaspers una "laicización indebida" de nociones esencialmente religiosas, pero a las que de algún modo se les ha roto previamente su resorte vital, *ibíd.*, p. 325.

⁸³ Otto Friedrich Bollnow: Existenzphilosophie (Stuttgart, Kohlhammer, 3a. edición ampliada, 1949), p. 14.

misma, y en este relacionarse a sí misma se relaciona con otro" — ese "otro" que luego ha de ser determinado como Dios. La "definición" es repetida casi textualmente por Jaspers: "Existencia es lo que se relaciona consigo mismo y en ello con su Trascendencia". En Heidegger se conserva esta idea primordial de un ser que se relaciona consigo mismo, al que, como dice, "le va" su propio ser en el existir; tal relación, con diversos matices, se verá reflejada en la noción del cuidado (Sorge)⁸⁴.

⁸⁴ Cfr. Bollnow, op. cit., p. 29. En estas "definiciones" entra en juego un verbo cuya traducción es muy complicada. En efecto, se habla siempre de sich verhalten, término que alude a un "relacionarse", sobre todo porque siempre va conectado con el sustantivo Verhältnis. Sin embargo, esta "relación" implica también un "comportarse" — significado también por el mismo verbo, sobre todo respecto de personas—; de todos modos, habría que hablar de una "relación" no estática, sino dinámica, en la que, a quien se relaciona, "le va" su propio ser. Algo así significaría la expresión "Ein Verhältnis, das sich zu sich selbst verhält..."

C. Gabriel Marcel: el misterio ontológico

De acuerdo con lo expuesto, es evidente que el punto de partida de esta nueva orientación filosófica no está constituido por una idea "clara y distinta", al estilo cartesiano, sino, antes bien, por la profundización en una experiencia radical y aparentemente in-comunicable. Quizá sea Gabriel Marcel el que de modo más conciso ha presentado ese planteamiento inicial, sobre todo porque su reflexión se ha conservado viva y palpitante en sus anotaciones no sistemáticas. La experiencia radical, en Marcel, parece girar en torno a la vivencia de la encarnación, al modo en que me vivo en mi cuerpo, en la medida en que éste me hace ser lo que soy. Las anotaciones de la segunda parte del Journal (1928-1933) tratan de fijar ese "dato" inicial y, además, permiten vislumbrar una noción de "situación" similar a la de Jas pers.

"La encarnación -- dato central de la metafísica. La encarnación, situación de un ser que se aparece como ligado a un cuerpo. Dato no transparente en sí mismo: oposición al cogito. De este cuerpo, yo no puedo decir ni que es mío (est moi) ni que no es mío, ni que es para mí (objeto). De golpe, la oposición de sujeto y objeto se encuentra trascendida. Inversamente, si yo parto de esta oposición tratada como fundamental, no habrá juego de prestidigitación lógico que me permita volver a alcanzar esa experiencia; esta será inevitablemente eludida, o recusada, lo que viene a ser lo mismo. No objetar que esta experiencia presenta un carácter contingente; en realidad, toda investigación metafísica requiere un punto de partida de este género.(...)"

"Examinar si la encarnación es un hecho; no me lo parece: ella es el dato a partir del cual es posible un hecho (lo que no es verdad respecto del cogito)"⁸⁵.

El punto quizá más importante en este texto es el siguiente: el filósofo comienza a explorar un ámbito para el cual no es válida

⁸⁵ Gabriel Marcel: "Journal métaphisique" en: Être et avoir, ed. cit., p. 11 s.

La actitud de espectador desinteresado propia del cogito de Descartes. En efecto, esta actitud presupone un sujeto ya constituido, convertido en centro luminoso, en torno del cual aparecen las "objetividades". Como es obvio, con tal actitud no es posible pensar en determinadas circunstancias que yo no puedo apartar de mí para considerarlas separadamente, abstractamente, puesto que son realidades que me hacen ser yo mismo — como la realidad vivida de mi cuerpo, la comunicación con otro, la experiencia del dolor, etc—. El filósofo se ve precisado a inventar un nuevo modo de acceso a estas realidades no objetivables sino tan solo participables. Como es sabido, Marcel ha tratado de dar coherencia a esta reflexión segunda, (a este nuevo enfoque reflexivo sobre realidades que, en un primer momento, la reflexión "normal" considera separadas de mí), estableciendo una distinción entre lo objetivo y lo meta-objetivo, entre "problema" y "misterio". Al hacerlo, Marcel señala la imposibilidad de separar el sujeto que plantea una cuestión metafísica, del "objeto" en cuestión: "Plantear el problema ontológico es interrogarse ^{por} ~~en~~ la totalidad del ser y por mí mismo en cuanto totalidad" ⁸⁶.

Pero, ¿ha sta qué punto puede hablarse aquí aún de "problema"? Por definición, problema es algo que encuentro frente a mí, que me cierra el paso, pero que permanece fuera de mí y, precisamente por ello, puedo asediarlo y reducirlo. La dimensión ontológica, por el contrario, suprime la posibilidad misma de separación: al plantear el "problema" del ser ya no tiene sentido hablar de un dentro y de un fuera de mí; en tal medida, el problema parece rebalsar sus propios datos y, por tanto, suprimirse en cuanto problema. Consecuentemente, la reflexión metafísica puede definirse como una reflexión dirigida hacia un misterio — o, una metacrítica orientada hacia una meta-problemática.

Ahora bien, entre el problema y el misterio — desde otra perspectiva: entre lo "científico" y lo "ontológico"— no hay una divi-

⁸⁶ Gabriel Marcel: Position et approches concrètes du mystère ontologique, ed. cit., p. 55.

sión "objetiva"; más bien, la línea divisoria pasa por la actitud del que interroga. En efecto, todo misterio, puesto ante la reflexión, amenaza degradarse en mero problema. Un ejemplo muy instructivo de tal degradación lo encontramos — a juicio de Marcel — en el tratamiento clásico del "problema" del mal. Casi todos los filósofos, al enfrentarse — o, mejor dicho: al enfrentar a sí "algo" pensado como el mal — con esta cuestión, se ponen tácitamente aparte del problema. Así, pues, todo se reduce a indagar el origen del "mal funcionamiento" del universo. Pero, ¿es realmente el mal lo que contemplo cuando me pongo a mí mismo como si él no me afectara? Marcel responde: El mal meramente pensado deja de ser el mal real, el mal sufrido; el mal existe en la medida en que me atañe — o puede hacerlo —, en cuanto estoy comprometido en él. Desatender esa esencial implicación significa incurrir en una funesta ficción; es atribuirse el papel de un dios ~~impasible~~ contemplativo. "El problema del sufrimiento, visto en profundidad, tiende a tomar la forma que afecta en el libro de Job... Cuanto más me atañe un sufrimiento, tanto más arbitrario es el acto por el cual pongo este sufrimiento como exterior a mí y como sufrido accidentalmente; es decir, por el cual afirmo una suerte de integridad previa de mi ser"⁸².

⁸² Marcel, Être et avoir, ed. cit., p. 167. Reiteramos aquí, con otra finalidad, ideas vistas al tratar el problema de la enfermedad en Jaspers.

Por cierto, la filosofía de Marcel no se agota en este breve enfoque; pero nuestro objetivo, en el presente resumen, apunta a dejar fijadas algunas pautas que van configurando el nuevo estilo de pensar que, con una denominación muy equívoca, titulamos "filosofía de la existencia". Una exposición más completa de la filosofía de Marcel, aunque también muy breve, se encuentra en Mario A. Presas : Gabriel Marcel (Buenos Aires, Centro Ed. de América Latina, 1967).

D. Martin Heidegger: de la "destrucción" de la ontología a un nuevo
pensar del ser.⁸³

La enunciación de esa experiencia originaria de que hablábamos anteriormente, se complica en gran medida en Heidegger, particularmente en virtud de su concepción general de la historia de la filosofía. Sería vano pretender una completa y clara exposición en pocas páginas. Únicamente nos proponemos mostrar algunos puntos que contribuyan a dibujar el estilo propio de su pensamiento. Para ello, podemos partir del siguiente enfoque que, además, precave del peligro de "antropologizar" sus ideas.

Sein und Zeit había propuesto la "tarea de una destrucción de la historia de la ontología". Es sabido que Heidegger no ha publicado aún la segunda parte de dicha obra; más aún, en la séptima edición (1953) suprimió definitivamente el encabezamiento "Primera parte", pues opina que luego de un cuarto de siglo no puede proceder a la publicación completa de la obra sin una detenida reelaboración; añade, sin embargo, que la vía de Sein und Zeit sigue siendo todavía hoy obligatoria si queremos ponernos en camino hacia la problemática del ser. Según el plan original de la obra, una vez ganada la comprensión del tiempo como horizonte adecuado para la comprensión del ser del hombre, debía intentarse la comprensión del ~~ser~~ ser en general a partir de la temporalidad (Tercera sección de la "Primera parte").

⁸³ No entramos a discutir en esta exposición el problema de la continuidad del pensamiento de Heidegger. Al respecto puede verse Orlando Pugliese: Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger (München/Freiburg; K. Alber, 1965). Con respecto al lugar histórico de Heidegger dentro de la tradición filosófica, es indispensable el trabajo de Walter Schulz: "Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers", reimpresso ahora en Heidegger, herausgegeben von Otto Pöggeler (Köln/Berlin; Kiepenheuer & Witsch, 1970), pp.95-139. "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger", ha sido tratado por Emilio A. Estiú, y publicado como prólogo a su versión castellana de M. Heidegger: Introducción a la metafísica (Buenos Aires, Nova, 1956), pp.7-33. La evolución del pensamiento de Heidegger y su relación con la fenomenología de Husserl ha sido expuesta con excepcional claridad por Danilo Cruz Vélez: Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger (Buenos Aires, Sudamericana, 1970). He examinado el problema que resumo en estas páginas en Mario A. Presas: "Filosofía e historia de la filosofía en Martin Heidegger", en Man and World, Nijhoff/The Hague; Vol. 4, N° 3, 1971, pp. 294-312.

La "segunda parte", finalmente, esbozaría los "rasgos fundamentales de una destrucción fenomenológica de la historia de la ontología" que se llevaría a cabo en algunas "estaciones fundamentalmente decisivas de dicha historia": 1) la teoría kantiana del esquematismo del tiempo; 2) fundamento ontológico del cogito sum cartesiano, y supervivencia en Descartes de la ontología medieval; 3) Tratado de Aristóteles sobre el tiempo. Esta "destrucción" tenía por objeto lograr la posibilidad de llegar a "las experiencias originarias en que se obtuvieron las primeras determinaciones del ser desde entonces directivas"; no era de por sí algo meramente negativo, sino más bien positivo, para examinar "si ya hasta qué punto se ha unido temáticamente en la historia de la ontología la interpretación del ser con el fenómeno del tiempo, y si la correspondiente problemática de la temporalidad fue y pudo ser fundamentalmente elaborada"⁸⁴.

Ahora bien, en cuanto el pensar, según Heidegger, es inseparable de su propio acontecer, de su propia historia, es evidente que la "destrucción" no pretende ser una técnica aplicable sin más de modo "científico". Ante todo debe recordarse el hecho de que Sein und Zeit determinó el ser del hombre en el sentido del Da-sein —del ser-ahí, como ya es habitual traducirlo. Para remediar la miopía que vió en tal definición un enfoque puramente "existencial" o antropológico, Heidegger ha precisado en reiteradas oportunidades que la acepción del vocablo está ligada a la ontología: "Para acertar al mismo tiempo y mediante una sola palabra con la referencia del ser a la esencia del hombre, como también con la relación del hombre a la patencia ('ahí') del ser, se eligió la palabra 'ser-ahí', la cual denomina el dominio esencial en que el hombre está en cuanto hombre"⁸⁵.

⁸⁴Cfr. Sein und Zeit, § 6.

⁸⁵"Der Rückgang in den Grund der Metaphysik", Introducción agregada en 1949 a su lección Was ist Metaphysik?, ed. cit., p. 13. En la Einführung in die Metaphysik, ed. cit., p. 156, dice también Heidegger que la esencia del hombre ha de concebirse y fundamentarse a partir de la pregunta por el ser; el hombre es el sitio (Stätte), el ahí(Da) en sí mismo patente. Es ser-ahí en cuanto tal sitio de la revelación o patencia ontológica. Véase también, M. Heidegger: Nietzsche (Pfullingen, Neske, 1961), Tomo I, pp. 278, 381.

La destrucción, pues, intenta repetir o, mejor dicho, volver a tomar (Wieder-holen) los modos en que el ser se ha presentado en cada caso en la patencia del ser-ahí; intenta llegar a las posiciones fundamentales adoptadas por la existencia histórica con respecto al problema del ser. (Heidegger utiliza un lenguaje que aquí nos desviaría mucho del tema, al decir "dentro de la totalidad del ente y con respecto a éste". Por el momento, puede quedar sin profundizar, en vista de la conexión general de nuestro trabajo, la diferencia entre ser y ente). En realidad, el pensar que lograra ver más allá de esas posiciones lograría hacerse presente lo que nunca comparece en las posiciones históricas: es decir, el ser. La experiencia decisiva del filósofo, en efecto, consistiría en el descubrimiento del progresivo alejamiento ~~o~~ u olvido del ser que habría comenzado ya en el giro dado por Platón a la filosofía y que culminará con la vivencia del vacío ontológico en el nihilismo de Nietzsche.

Ahora bien, la hipoteca histórica de tal olvido grava particularmente nuestra propia época, todavía bajo la sombra de la metafísica moderna. La metafísica, en este sentido especial--como pensar del ente y olvido del ser-- configura, en efecto, el trasfondo de toda época histórica en la medida en que brinda a tal época el soporte de una determinada interpretación del ente y una determinada concepción de la verdad. "Ese fundamento domina a través de todas las manifestaciones que caracterizan la época. Inversamente, una reflexión adecuada dirigida a ta les manifestaciones tendría que reconocer en ellas el fundamento metafísico"⁸⁶.

A los fines de nuestra exposición, interesa mostrar sobre esta base suscintamente expuesta cómo también Heidegger dirige su crítica

86

Cfr. Heidegger: "Die Zeit des Weltbildes", en Holzwege, ed. cit., p. 69.--Se trata de una conferencia de 1938--. En su obra sobre Nietzsche, ed. cit., Tomo II, p. 33s. dice también: La verdad sobre el ente en su totalidad se llama desde antiguo 'metafísica'. Toda época, toda humanidad, está soportada por una respectiva metafísica y puesta ^{por} en ella en una determinada relación al ente en su totalidad y con ello también a sí misma". Las "etapas" del olvido del ser han sido claramente expuestas por Emilio Estiú en el trabajo citado.

contra la metafísica cartesiana; este punto es instructivo debido a su parcial coincidencia con ideas similares de Marcel y Jaspers. Ya vimos cómo el primero trataba de establecer las bases para un pensar superador de la escisión sujeto-objeto. Jaspers, en cambio, tratará de mostrar en todo momento la validez de tal posición dentro de sus límites, haciendo que precisamente la experiencia del límite despierte para otra realidad ya no cognoscible objetivamente.

Heidegger intenta destruir --en el sentido precisado-- la metafísica cartesiana, para inaugurar, a diferencia de esta disciplina que como la ciencia se ocupa del ente "y nada más", un pensar del ser. La coincidencia con Marcel, por otra parte, estriba en el hecho de que ambos buscan las "causas" de nuestra época, entregada al dominio de la técnica, en una metafísica anterior. Para Heidegger, todavía estamos guarecidos en la metafísica moderna, esto es, en la que dio el fundamento de una época en que, por vez primera, el hombre "se hizo" una imagen del mundo o, mejor dicho, concibió al mundo como mera imagen. Ello supone la previa transformación de la esencia del hombre en sujeto: "El hombre se convierte en aquel ente en que se funda todo ente en el modo de su ser y su verdad. El hombre llega a ser el centro de referencia del ente como tal". Ahora bien, la contrapartida de esta "subjetivación" consiste en el hecho de que la realidad, el mundo (el ente en su totalidad) es visto únicamente en la medida en que propuesto, antepuesto, re-presentado por el sujeto cognoscente; el ente pasa a ser repraesentatio, ~~die~~ Vors-tellen. Con esto, entonces, "el hombre se pone a sí mismo como la escena en que desde ahora el ente tiene que re-presentarse, presentarse, esto es, ser imagen. El hombre se convierte en el representante del ente en el sentido de lo objetivo (Gegenständliche)".⁸⁷

Ahora puede comprenderse en qué sentido Heidegger establece como base de su filosofía una analítica del ser del hombre. Se trata, en

⁸⁷ "Die Zeit des Weltbildes", ed. cit., p. 84

Cfr. también Richard Wisser, op. cit., pp. 329 ss.

efecto, de superar la concepción subjetivista del hombre y del "ente en su totalidad"; de ir a la raíz de la concepción del ente como ob-jectum, para descubrir allí el olvido del ser. Pero para ello es menester comenzar por aclararse el modo de ser del hombre que piensa el ser. Tal era el tema que obsesionaba a Heidegger ya cuando escribía a Husserl, al hacerle llegar sus observaciones para el artículo sobre "fenomenología" para la Enciclopedia Británica; en Sein und Zeit había visto que tanto Husserl como Scheler se resistían a emplear categorías "cósmicas" --objetivantes-- al referirse al yo y a la persona y sus actos, pero que, de todos modos, seguían aferrados a la vieja ontología. Teniendo en vista este contexto, escribe a su maestro, el 22 de octubre de 1927:

"Hay coincidencia en el hecho de que el ente en el sentido de aquello que usted denomina 'mundo' no puede ser aclarado en su constitución trascendental mediante un retroceso a un ente del mismo modo de ser. Pero con ello no se dice que lo que comporta el lugar de lo trascendental no sea en absoluto ente; sino que justamente surge el problema: ¿cuál es el modo de ser del ente en el cual se constituye el 'mundo'? Este es el problema central de Sein und Zeit, a saber, el de una ontología fundamental del Dasein. Se trata de mostrar que el modo de ser del existente humano es totalmente distinto al de todo otro ente y que, en cuanto aquel que es de tal modo, alberga en sí la posibilidad de la constitución trascendental. La constitución trascendental es una posibilidad central de la existencia del sí mismo fáctico"⁸⁸.

Jaspers, empero, no habría de seguirlo a Heidegger --tampoco a Marcel-- en este esfuerzo por pensar el modo de ser del hombre, ante todo, como veremos, por su rechazo de toda ontología.-

⁸⁸ Cfr. Husserl: Phänomenologische Psychologie, herausgegeben von Walter Biemel, Husserliana Tomo VI (Den Haag, Nijhoff, 1962). La carta de Heidegger a Husserl figura en las págs. 609-610. Para este problema es fundamental la obra ya citada de Cruz Vélez, especialmente los capítulos VI, VII y VIII, sobre el camino de Heidegger; sujeto y yo; la descosificación del yo y el sujeto trascendental. ed. cit., pp. 107 s s.

E. Karl Jaspers. Crítica a Heidegger. Negación de la Ontología.

Jaspers conserva como punto de partida el "principio de la conciencia", es decir, el hecho de que todo ser conocido por mí lo es en cuanto contrapuesto a mi conciencia, al sujeto. Ahora bien, el ser en cuanto tal no puede entonces ser objeto de conocimiento, pues toda objetivación significa al mismo tiempo y necesariamente relativización al sujeto. Yo mismo, en cuanto posibilidad de llegar a ser lo que aún no soy efectivamente, no puedo convertirme en objeto de conocimiento. En cualquier dirección que avancemos, el conocimiento chocará con un límite inobjetivable, semejante en su sentido a lo meta-problemático, al "misterio", en Gabriel Marcel. Siempre haremos la experiencia de algo que envuelve y abarca tanto los objetos como el sujeto del conocer, y que por ello Jaspers denominará (como ya adelantamos) das Umgreifende.

Filosofar significa, en una palabra, trascender: trascender de lo que soy como existencia empírica aislada, individual, a la generalidad del conocimiento, a la conciencia; del saber, a las Ideas en el sentido de Kant; del conocimiento en general, a lo que se vislumbra más allá del límite: la posibilidad de mi existencia, el mundo, la Trascendencia como tal.

Esta concepción de la filosofía habría de enfrentar a Jaspers con algunos puntos de vista sustentados por Heidegger. La relación personal entre ambos se inició hacia 1920, en casa de Husserl, en Freiburg -- es decir, cuando Heidegger era asistente de Husserl, no conocido todavía por sus escritos, pero "ya se iba originando una fama en torno de él" (Nachlass de Jaspers), debido principalmente a la extraordinaria intensidad de sus lecciones-- . En 1921, Heidegger hizo llegar a Jaspers una amplia crítica de la Psicología de las concepciones del mundo; reconocía en esta obra un nuevo planteamiento de la filosofía, si bien atacaba la metodología y algunos procedimientos "más despiadadamente", pero también de modo más profundo que Rickert (Carta de Jaspers del 24 de diciembre de 1931).--Ver Nota adicional, en nuestro presente trabajo, Tercera parte, punto E.--

En esta época, la relación personal entre ambos pensadores fue muy cordial y fecunda; a menudo Heidegger visitaba a Jaspers, permaneciendo largo tiempo en su casa. Jaspers admite, en la misma carta citada anteriormente, que Heidegger "fue el único colega que supo lo que yo no había podido lograr" (en la citada obra). La amistad entre ambos se fundaba en el mutuo reconocimiento de la tarea que emprendían: la de dar nueva vida a la filosofía. Sin embargo, luego de publicados Sein und Zeit y la Philosophie, se dieron cuenta de la diversidad de sus caminos, a pesar de la cercanía en las cuestiones fundamentales. Jaspers, de todas maneras, siempre deseó conservar la franqueza de este diálogo creativo; pero ello no fue posible. Se vieron por última vez en 1933. Para Jaspers, fue la separación más dolorosa⁸⁹.

La tarea de confrontar punto por punto las filosofías de ambos pensadores se presenta prácticamente como "desesperada y casi insensata" en virtud del abismo que separa las intuiciones centrales de sus respectivos pensamientos⁹⁰. No es ella tampoco nuestra pretensión. Antes bien, hemos de señalar algunos aspectos de la "filosofía de la existencia" de Jaspers, aludiendo de paso a sus críticas, directas o veladas, a Heidegger.

⁸⁹ Cfr. Hans Saner, op. cit., p. 38 s. Aunque no he podido comprobarlo, no creo que sea casual el hecho de que la "ruptura" de esta amistad esté fechada en un año tan funesto para ~~esta~~ Alemania. La discutida actitud que tomó Heidegger --por cierto, durante pocos meses-- con respecto al régimen nacional-socialista no podía satisfacer a Jaspers. Pero sobre este problema, insisto, no poseo referencias concretas. Sobre la actuación política de Heidegger es muy esclarecedor el trabajo de Beda Allemann: "Martin Heidegger und die Politik", publicado en Merkur, y ahora reimpresso en Heidegger, herausgegeben von Otto Pöggeler, ed. cit., pp. 246-260.

Con respecto a los demás "filósofos de la existencia" --según Saner, op. cit., pp. 145 ss.--, Jaspers conoció indirectamente a Abbagnano; había leído algo de Marcel; Merleau-Ponty y Camus. Conocía mejor a Jean Wahl, quien fue el primero en hacer conocer su pensamiento en Francia; consideraba a Sartre, en cierto modo, como el principio opuesto a su propio pensar, en cuanto intento radical de poner al hombre en la nada e interpretarlo como autocreación desde esa nada. Objetivamente creía que esa tesis era falsa, pero muy sincera la actitud de Sartre en su afán de superar el nihilismo desde el fondo del mismo nihilismo. En el Nachlass escribe: "Entre los profesores alemanes de filosofía de nuestra época sólo uno me ha interesado: Martin Heidegger".

⁹⁰ Cfr. Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 363.

Desde 1922, aproximadamente, Jaspers exponía en sus clases una particular concepción de la filosofía a la que llamaba Existenz-Analyse y también, recurriendo a terminología de Jacobi y Schelling, Enthüllung des Daseins --análisis de la existencia, descubrimiento de la existencia --. No hacía aún distinciones, por tanto, entre Existenz y Dasein, términos que, en la lengua alemana corriente, significan indistintamente "existencia". Pero a partir de la especial acepción que le dará Heidegger en Sein und Zeit, según hemos visto, Jaspers reserva la palabra Dasein para referirse a la existencia concreta, empíricamente perceptible (y no sólo del hombre), mientras que Existenz define lo que puede y debe ser el hombre al manifestarse en su vivir concreto e histórico, vale decir, en su Dasein. Esta aplicación de los términos --prácticamente opuesta terminológicamente a la heideggeriana pero no muy distinta en su significación-- se ve claramente, por ejemplo, en el siguiente pasaje de la Filosofía (cuya traducción literal sería muy complicada por la repetición de la palabra "existencia" pero en sus dos raíces): "Por tanto, existencia no es mi existencia dada, sino que el hombre, en el concreto, existir, es posible existencia. Aquella está o no está ahí [existe o no existe concretamente], la existencia empero, por cuanto es posible, camina hacia su ser o se aleja de él hacia la nada, en virtud de elección y decisión" ⁹¹.

Más adelante, Jaspers sólo hablará de "aclaración de la existencia" (Existenzerhellung), precisando con ello que la existencia no es ni puede llegar jamás a ser objeto de conocimiento; corresponde, más bien, a lo que Kant llamaría "idea de la libertad" o del "alma".

⁹¹ Ph. II., p. 2. "Nicht mein Dasein [ist also] Existenz, sondern der Mensch ist in Dasein mögliche Existenz. Jenes ist da oder nicht da, Existenz aber, weil sie möglich ist, tut Schritte zu ihrem Sein oder von ihm hinweg ins Nichts durch Wahl und Entscheidung".

En efecto, no es casual que la Filosofía de Jaspers se divida en tres partes: Orientación en el mundo, aclaración de la existencia y metafísica, cada una de las cuales corresponden, con bastante aproximación, a las tres ideas de la filosofía de Kant: el mundo, la libertad(el alma), Dios. Esta división indica claramente, por una parte, la raigambre kantiana de su pensar, que hemos destacado ya en varias oportunidades; por otra, y más relacionada con el tema del presente punto, que su pensamiento no se reduce a la "filosofía de la existencia". Efectivamente, en el Epílogo de 1955 a esta obra de 1931, Jaspers insiste en el hecho de que en modo alguno puede considerarse la aclaración de la existencia como tema único de su filosofía; es un momento insuprimible dentro de la totalidad, pero no la totalidad misma. Es curioso que, algunos años después de escribir dicha obra, creyó justamente "inventar" una palabra para una previsible exageración de esa parte de la filosofía que tratara de absolutizarla, y la denominó "existencialismo" —esto ocurrió a mediados de la década del treinta, si bien no se publicó hasta después de la guerra, en Von der Wahrheit--. Por ello, mucho se sorprendió al comprobar luego que, desde Francia, esa palabra volvía a Alemania, y a veces calificando a su propia filosofía⁹².

⁹²Cfr. Ph. I., p. XXIII. En Von der Wahrheit, p. 165, se refiere efectivamente a las deformaciones a que daría lugar la exageración de un solo aspecto aislado de la realidad: naturalismo, si solo se tiene en cuenta el mero Dasein; racionalismo, cuando solo se cuenta con el puro entendimiento(Verstand); Idealismo, exageración unilateral de la vida espiritual; positivismo, cuando solo se observa el ente mundano como si fuera toda la realidad; existencialismo: concentración en la mera existencia(Existenz); acosmismo, apunta a la Trascendencia separada de su manifestación en el mundo, etc.

Fritz Heinemann, en Neue Wege der Philosophie (1929) parece haber reclamado prioridad en el uso de la expresión "Filosofía de la existencia"; pero Jaspers confesará, como vimos, que él mismo usaba ese término, sin opinar/con ello designaba una nueva filosofía; cfr. EPH., p. 86 s. que

El error fundamental del "existencialismo" consiste en hablar de la existencia, precisamente, como si se trata de un objeto conocido⁹³. Pero hay un abismo entre los objetos del mundo y la existencia; entre lo que puede ser conocido y lo que sólo admite una aclaración; entre el ser en cierto modo "especificado" y el ser en cuanto libre posibilidad de llegar a ser. Ahora bien, este abismo insalvable por la conciencia en general, no debe oscurecer el hecho de que la existencia -- que no es en sí misma al modo de un ser empíricamente dado -- aparece, se manifiesta en el tiempo y en el espacio como existencia dada. En tal sentido, la conciencia, que al mismo tiempo es posible existencia, tiene ante sí una tarea infinita para efectuar esa separación, pero en el cumplimiento de esa tarea se produce simultáneamente el conocimiento del ser mundanal y la aclaración de la existencia⁹⁴.

Ya en una de las primeras páginas de la Philosophie ^{puede} leerse: "Existencia es lo que jamás llega a ser objeto: el origen desde el que pienso y actúo, sobre el que hablo en razonamientos que nada conocen; existencia es lo que se relaciona consigo mismo y en ello con su Trascendencia"⁹⁵. (Heidegger define de una manera parecida al Dasein que se relaciona con el ser, llamando precisamente Existenz a ese ser. Sein und Zeit, p. 12). Esta definición apunta a una intuición básica de Jaspers, que podríamos expresar como la percepción de la radical finitud del hombre. En tal sentido, en efecto, el hombre jamás puede cerrarse sobre sí mismo, es excéntrico: en cualquier nivel que se lo considere, siempre está referido a otros: como existencia empírica, al mundo; como conciencia en general, a los objetos; como espíritu, a las Ideas; como existencia, a la Trascendencia. Unicamente llega a ser

⁹³ Cfr. VE., p. 46.

⁹⁴ Cfr. Ph.I., p. 17.

⁹⁵ Ph.I., p. 15. En una nota, Jaspers agrega que el ser de la existencia no puede ser expresado por un concepto definible, el cual, supone un ser-objeto, como quiera que sea éste pensado. La palabra existencia es por de pronto sólo una de aquellas que significan Ser; comenzó a usarse en oscuros orígenes, hasta que recibió para nosotros un contenido obligatorio gracias a Kierkegaard. Al mencionar la expresión "el origen desde el que...", recuérdese la observación de Marcel sobre la dificultad de traducir "Ursprung aus dem..."

verdaderamente hombre cuando se sumerge en el mundo de la existencia dada, en el inmenso campo de las objetividades, en las Ideas, en la Trascendencia⁹⁶.

La aclaración de la existencia debe enunciar las determinaciones generales de este concepto indefinible, en una tarea poco menos que imposible. Tales determinaciones, en efecto, no desempeñan la misma función que las categorías de Kant; podría muy bien decirse que son análogas a los conceptos puros del entendimiento. Estos determinan la realidad objetiva aplicándose al "material" sensible en virtud de los esquemas, por mediación del tiempo. Las "categorías" de la existencia también han menester del tiempo como medium. Ahora bien, la realidad objetiva y la realidad existencial, aun cuando ambas se manifiesten en el tiempo, siguen siendo por principio heterogéneas. La primera está bajo reglas y es reconocible precisamente por éstas; la existencia es sin reglas y absolutamente histórica. Las reglas de la realidad objetiva son leyes causales: lo que acontece tiene causa y efecto en la sucesión temporal; la realidad existencial, por el contrario, es en cuanto se manifiesta por sí misma desde su propio origen en el tiempo, es decir, es libre. También se revela la diferencia si atendemos a la noción de substancia. Esta es lo permanente en el tiempo, persistiendo sin aumento ni disminución; la existencia es en la manifestación temporal, pero desapareciendo y empezando a ser; a la duración objetiva corresponde, de modo contrastante, la confirmación en el tiempo⁹⁷.

Kant fundamenta el hecho de que no pueda haber ningún salto en el tiempo, ni vacío en el espacio, ni contingencia ciega o necesidad no comprensible como tal en virtud de las reglas. Nada de ello hay

⁹⁶ Jaspers: "Ueber meine Philosophie", en RA., p. 344 s.

⁹⁷ Cfr. Jaspers, Ph. II., p. 17. Allí se siguen comparando las diversas categorías y sus concordancias y diferencias con los conceptos existenciales. Es obvio que en algunos pasajes Jaspers repite casi literalmente a Kant, especialmente en la antinomia de causalidad y libertad. Objetivamente nada nuevo puede originarse como substancia, pues ello suprimiría la unidad de la experiencia y ésta misma sería imposible. Por el contrario, en el plano existencial no hay ninguna objetividad en el sentido de consistencia (Bestand) definitiva, sino que se dan saltos y nuevos surgimientos de la existencia en su manifestación empírica. Ibid., p.18.

en el mundo en cuanto éste es objeto de conocimiento. Pero al intentar una explicación de la existencia --en el sentido "existencial" del término--, todas esas cuestiones anteriormente rechazadas retornan otra vez. No se trata empero de dos mundos, uno junto al otro; sólo hay un mundo.

Sin llegar a ser conocida, la existencia es aclarada en una dimensión totalmente distinta a la de los objetos; el ~~paralelismo~~ paralelismo es de todos modos inevitable, ya que debemos usar también aquí (en el caso de la existencia) conceptos y categorías objetivos; pero precisamente el filosofar, que, como vimos, construye destruyendo, debe indicar que éstos se usan ahora como ^{"signa"} ~~signa~~, como índices, y no como determinaciones objetivas, reales. Su función es evocar, y no fijar; despertarnos indirectamente, y no constreñirnos directamente. El del filósofo es un "discurso sistemáticamente alusivo". A través de su universalidad abstracta (la existencia, la libertad, etc.) apunta a la individualidad concreta y única (mi existencia, mi libertad, etc.)⁹⁸.

Como suele decir Jaspers, la aclaración de la existencia sólo es verdadera si el pensar "bate dos alas": por un lado, debe usar términos generales; por otro, quiere expresar precisamente lo inefable, la absoluta singularidad de la existencia, "en cada caso, mía" --la "Jemeinigkeit" de que habla Heidegger--. La primer ala sola es falsa; la segunda, librada a sí misma, es inexpresiva; si falla una de las dos, el pensar que levantaba vuelo cae a tierra. Para ^{que} resulte, tienen que encontrarse lo general y la misinidad (Selbst)⁹⁹.

⁹⁸ Cfr. Jean Paumen, op. cit., p. 203.

⁹⁹ Cfr. Jaspers, Ph. II., p. 445. Williams A. Earle, en su ensayo "Die Anthropologie in der Philosophie von Karl Jaspers", quiso mostrar cómo se revive en Jaspers la contienda entre racionalismo e irracionalismo, o actualmente, entre fenomenología y existencialismo. "De los tres incognoscibles que presenta Jaspers--que nosotros hemos referido a las Ideas de Kant--: el mundo, el hombre y Dios, Earle intenta mostrar que el hombre no está excluido de la cognoscibilidad. Jaspers, empero, en su Respuesta, le hace ver que los esquemas conceptuales que él mismo usa en la aclaración de la existencia no pretenden validez absoluta; son meros "instrumentos de comunicación o trasmisión", y "no objetos de conocimiento"; no se debe pretender ver en ellos a la cosa misma. Cfr. J(Schilpp), pp. 515-531, y 812-813.

Con otras palabras, la aclaración de la existencia no puede volver a hacer lo que hace la ciencia --tarea que se verá en la Orientación en el mundo--, es decir, procurar un conocimiento universalmente válido, por el simple hecho de que la existencia no se da como objeto de conocimiento. Todo enunciado de la aclaración de la existencia que no sea tomado como "Apel", como invocación llamado al propio ser, sino como proposición ontológica-- dice expresamente Jaspers-- constituye una trastrucción de los "signos" existenciales en conceptos cognoscitivos. En este punto, como puede suponerse, reside la mayor diferencia con el pensar de Heidegger, a quien quizá alude Jaspers al continuar: Ya el planteamiento de una ontología de la existencia nos haría caer en ese equívoco del que surge "la sofística específica que acompaña a toda filosofía de la existencia. Aparentemente en la mayor cercanía de lo propio (Eigentliche) se sufre la caída más profunda"¹⁰⁰.

Por otra parte, el hecho de que la aclaración de la existencia y, en general, la filosofía, deba conservar ese carácter de llamado, recuerda mucho a Gabriel Marcel. En efecto, una filosofía de lo concreto, cuidadosa de despertar al hombre a sus raíces, constituye al mismo tiempo una filosofía de la fidelidad hacia el ser (de sí mismo y hacia el ser de la Trascendencia); por lo demás, y pese a grandes diferencias entre Jaspers y Marcel, ambos apuntan a un ser que no puede ser conocido, sino sólo atestiguado -- la divergencia mayor entre ambas direcciones radicaría precisamente en su diversa actitud ante el modo de interpretar ese ser, es decir, en términos más concretos, ante la ontología--.

Però el análisis de este tema nos sacaría de nuestro propósito¹⁰¹.

¹⁰⁰ Cfr. Ph. II, p. 433.

¹⁰¹ Para profundizar en este tema, véase Dufrenne y Ricœur, op. cit., p. 227, nota 59.

Al mencionar la relación entre el pensamiento de Marcel y el análisis existencial de Jaspers, estos autores lo vinculan con la transformación del ~~azar~~ azar exterior en destino interior, amor fati. Por otra parte, esta vinculación recuerda a los autores el "peregrinaje a la montaña del dolor original" cantado en la Décima Elegía del Duino de Rainer Maria Rilke. Es muy interesante comparar esta indicación de Dufrenne-Ricœur, con la interpretación del mismo pasaje de Rilke en el libro de Héctor Delfor Mandricani: Rilke y la búsqueda del fundamento (Buenos Aires, Guadalupe, 1971), especialmente pp. 79-150.

Con respecto al parentesco espiritual Jaspers-Marcel, en relación al ser como testimonio y al misterio ontológico, cfr. Kurt Hoffmann: "Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers", en J (Schilpp), p. 97.

La crítica de Jaspers a Heidegger --al parecer, siempre al Heidegger de la analítica existencial y la ontología fundamental de Sein und Zeit y alguna de sus otras obras que giran en torno a este tema, como podría ser Kant und das Problem der Metaphysik-- arraiga, como ya dijimos, en el rechazo de toda ontología, cuya fundamentación se desarrolla entre líneas en la "orientación en el mundo" y desemboca en la teoría de las "cifras". Algunos de los puntos más duros de la crítica se encuentran en una reedición de la Psicopatología general -- obra de 1913, ampliada en muchos capítulos, hacia la década del cuarenta, pero cuya cuarta edición no pudo aparecer, por razones políticas, hasta después de la segunda guerra-- . Una de las nuevas partes de este libro se refiere expresamente a Heidegger; se expone someramente la intención de éste de ofrecer--según Jaspers-- un "firme producto del saber" como ontología fundamental, concluyendo: "Sin perjuicio del valor de sus concretas exposiciones, yo considero que ese intento, por principio, constituye un extravío filosófico. En efecto, este [falso camino] conduce a quien lo acompaña, en vez de al filosofar, al saber de un proyecto total del ser humano". En tal sentido, "no llega a ser un medio auxiliar de la existencia históricamente real del individuo (para elevar y confirmar su segura praxis vital), sino que es a su vez un medio de encubrimiento, tanto más nefasto, cuanto, con frases de máxima cercanía a la existencia, falla precisamente la existencia real y puede llegar a ser falta de seriedad (unernst)"¹⁰².

La tendencia ética de la filosofía de Jaspers, así como su marcado anti-ontologismo, por así llamarlo, vuelven a manifestarse en otra crítica que asume la vía indirecta de atacar a Heidegger a través de la obra de su seguidor(en este respecto), el teólogo Rudolf

¹⁰² Allg.Ps., p. 649. En este caso se pone nuevamente de manifiesto la convicción jaspersiana de que es imposible brindar en "festes Wissensgebilde" referido a la existencia, esto es, un "proyecto total" del ser del hombre, enfocado, según cree Jaspers, casi al modo de una ciencia. La posterior evolución de Heidegger, según nuestro criterio, no justifica esta crítica de Jaspers, si bien la misma es consecuente con su crítica general a toda filosofía que se presente como ciencia --bajo lo cual él engloba, como ya se expuso, a la fenomenología y a la filosofía de Rickert-- . También se advierte en este pasaje, la tendencia ética de su pensar, señalada en otra oportunidad.--

Bultmann, con quien sostuvo una discusión en torno a la cuestión de la "desmitologización", de la ^{que} rescatamos solo algunos pasajes instructivos para nuestro tema.

Nuevamente, ~~se~~ destaca la complicación de Sein und Zeit, debida precisamente a que se fijan como conceptos objetivos las nociones referidas a la existencia y obtenidas en base al análisis fenomenológico. Al exponer objetivamente las Existentialien tal como si fueran categorías--en el sentido de Kant--, Heidegger brindaría o, mejor dicho, pretendería ofrecer un saber firmemente establecido acerca de la existencia, saber que, por serlo, podría ser enseñado y aprendido como una doctrina "edificada como una construcción de acero"¹⁰³.

Con todo, Jaspers estima que el impulso dominante en la obra de Heidegger no está basado en una indiferente voluntad de saber --como la del científico--, puesto que la construcción cobrã peso y vida en la medida en que, "sin sospecharlo, roza el ser...". Teniendo en cuenta la expresa intención de la obra de Heidegger, esta última observación de Jaspers es realmente curiosa!

Jaspers reprocha a la filosofía de Sein und Zeit su básica ambigüedad: de hecho piensa una filosofía de la existencia al estilo de un Kierkegaard, un Lutero, un San Agustín..., pero al mismo tiempo la piensa encorsetado en el método fenomenológico--es decir, científicamente--, con lo cual está falseada desde la propia base; por una parte, en efecto, está la invocación a la misinidad, al ser auténtico, etc. por otra, la objetivación de estos temas en una doctrina, en algo fenomenológicamente neutral que no compromete a quien piensa.

Al parecer Jaspers procede irónicamente al decir, más adelante, que no sabe si la distinción entre análisis "existenciario" --según ha sido traducido-- y pensar "existencial", ha sido sostenida por el propio Jaspers. (De paso, con éstas y otras alusiones indirectamente desafia al autor de Sein und Zeit a salir al encuentro de interpretaciones como la de Bultmann, para que uno sepa a qué atenerse con respecto a su propia interpretación; da la impresión de que ^{Brief} ~~Brief~~ ^{über} ~~über~~ den Humanismus no hubiera sido publicada ^{aún} ~~ya~~ en la época en que Jaspers escribe estas críticas). En todo caso, las consecuencias de dicha ^{dis-}

103 F.E., p. 12.

tinción son para Jaspers nefastas: se pretende conocer mediante el análisis fenomenológico y con objetividad científica aquello que sólo tiene sentido en la directa vivencia del existente; se pretende enumerar las "categorías de la existencia" como si fueran otras tantas del conocimiento objetivo, ignorando el hecho de que son tan sólo "signa" que "funcionan" como invocación a la mismidad; en síntesis: se trata como materia de conocimiento universal y necesario lo que cobra coherencia únicamente en virtud de su papel "socrático" de intranquilizante llamado. La ilusión del saber objetivo, por tanto, desplaza el fundamento que, desde Kierkegaard, llamamos existencia. En la filosofía de Heidegger, pues, o al menos en su intérprete, se da la fatal confusión entre la objetividad válida para la conciencia en general y el pensar que sólo tiene lugar como trascender que repercute en la acción interior y llega a ser (o fue) realidad en la praxis vital del que así piensa. Con la confusión apuntada, por lo demás, la filosofía heideggeriana conduciría a cierto dogmatismo, a la intolerancia de quienes pretenden detentar la absoluta verdad en general, olvidando que lo que debe buscarse, en este nivel, es la verdad de la existencia, en cada caso, mía.

Jaspers teme que la acentuación de este aspecto "científico" --que, agrega, probablemente esté en el libro comentado, pero no es el único ni el decisivo --se cierre a la necesaria acentuación de la auto-responsabilidad, la cual no atañe tanto a la corrección del conocimiento como a la verdad de aquello que yo quiero y hago desde mi origen.

Ahora bien, la cuestión --más profunda que algunas objeciones de Jaspers --estriba en su concepción de la filosofía, que, es menester volver a destacarlo, es de fuerte raigambre kantiana. En efecto, por oposición a la filosofía que erróneamente ^{cree} aprehender la cosa misma en su objetivación, Jaspers propone una filosofía trascendental en este peculiar sentido: en primer lugar, admitir que la objetivación es inevitable, pues tener conciencia significa vivir en la escisión sujeto-objeto. Pero en cuanto la filosofía tiene que hablar de algo que es el fundamento (la condición de posibilidad) de toda objetividad, no puede referirse a ello como si, a su vez, fuera otro objeto.

Trascendental, por tanto, en esta singular interpretación, alude al hecho de que todo acto del filosofar "trasciende, por así decirlo, no hacia adelante --más allá de los objetos, hacia algo que yace tras ellos--, sino hacia atrás --más allá de toda conciencia objetiva, hacia el fundamento de la posibilidad del ser-objeto de múltiples modos. De aquí lo inadecuado de todas las proposiciones que, sin embargo, tienen su sentido dentro de tales investigaciones"¹⁰⁴.

De acuerdo con esta concepción, que no pretende sino interpretar fielmente la filosofía trascendental de Kant, puede comprenderse la aversión de Jaspers respecto de la ontología. Es curioso que este pensador, de todos modos, no haya comprendido que Heidegger, al menos según su intención, apuntaba precisamente a un nuevo sentido de la ontología, a un nuevo modo de pensar el ser, y que no debía involucrarse, sin más, en la crítica a las ontologías clásicas. Más aún, el propio Jaspers insinúa una suerte de "destrucción" de las fijaciones, de las objetivaciones llevadas a cabo en los enunciados de las grandes filosofías, muy similar a la de Heidegger, aunque nunca expresada con la claridad de éste.

La idea central, se encuentra en la "orientación en el mundo": Hay diversos modos de saber, de acuerdo con los distintos objetos a que se dirige el hombre. El conocimiento de la realidad empírica (del Dasein, en la acepción de Jaspers) está limitado al modo de saber propio de las ciencias por las que, hoy en día, inevitablemente

¹⁰⁴Cfr. F.E., pp. 17 ss. Las críticas de Jaspers contenidas en esta contraversia sobre Die Frage der Entmythologisierung, no siempre se mantienen en un nivel elevado. Por ello, no es de extrañar que la Respuesta del teólogo Bultmann admita que Jaspers lo ha puesto en una situación tal que prácticamente queda imposibilitado de "defenderse"; pues, luego de decir Jaspers que a Bultmann no lo ha rozado ni un soplo del pensamiento de Platón o de Kant; que comprende la filosofía al modo de los profesores del S. XIX; pasa a argumentos que atacan directamente su propia persona. Así, pues, termina Bultmann, no es mucho lo que puedo decir, ya que "uno no puede responder a un artículo necrológico...", ibíd., p. 58 s.

hay que orientarse en el mundo; este saber objetivo en general está limitado a las posibles determinaciones lógicas (teoría de las categorías). En cambio, el "saber" que se obtiene en la aclaración de la existencia consiste esencialmente en la vocación de la libertad, no en la posesión de un resultado transmisible. El saber acerca de la Trascendencia en sentido propio--esto es, de Dios-- por último, tan sólo se logra en la entrega contemplativa a las cifras, inconsistentes y ambiguas. El saber de mí mismo, en cuanto posible existencia referida a la Trascendencia, jamás desemboca en una ontología; es aprehensión de sí/~~misma~~^{mismo}, pero no captación del ser.

Al cobrar conciencia de lo que soy como realidad empírica y, a la vez, como posible existencia, me percato de que el ser está para mí desgarrado (Zerissenheit), cesando así el anhelo de una ontología entendida como saber, anhelo que en cierto modo se transforma o se invierte en el impulso de ganar mi propio ser, no como conocimiento, sino por la libertad de la decisión. Tan sólo desde este ser ganado en la decisión es posible buscar el ser de la Trascendencia, presente en la cifra, siempre histórica, nunca universalmente válida¹⁰⁵.

Ahora bien, como ya insinuamos, Jaspers no identifica la ontología cuya posibilidad niega, con la ontología de los grandes filósofos. Más bien, puede decirse que ellos filosofaron verdaderamente, pero que, al transmitir sus pensamientos --como es inevitable-- debieron recurrir a la "ontologización", a la fijación objetiva que induce en el error. Tan sólo esta mediación conceptual otorga a sus escritos el aparente carácter de escritos científicos, de "ontologías". Por ello, "para apropiarse de estos filósofos se nos exige, en primer lugar, la destrucción de sus edificios. En esos edificios separamos la aclaración de la realidad empírica, la determinación categorial, la orientación material en el mundo, la aclaración apelativa a la existencia, la lectura del escrito cifrado. Únicamente esta separación nos permite retornar, con verdadera claridad, a la unidad de ese es-

¹⁰⁵ Cfr. Ph.III., p. 160 s.

crito cifrado. En cuanto tal unidad, recompuesta a partir de sus elementos, él está frente a nosotros para ser, tan sólo entonces, históricamente apropiado o rechazado por el propio ser-sí-mismo. Únicamente ahora escuchamos nítidamente que nos habla la efectiva realidad de otra mismidad histórica, según el modo en que precisamente ella conoció su Trascendencia¹⁰⁶.

En esta extensa cita resuena, nuevamente, la peculiar interpretación de la filosofía de Kant efectuada por Jaspers. La dificultad que surge siempre, en toda lectura filosófica, afirma éste, estriba en el hecho de que no pensamos con profundidad la índole de una auténtica interrogación filosófica. En efecto, tenemos la tendencia a comprender las respuestas cual si se tratara de respuestas científicas; gracias a estas últimas sí sé exactamente algo sobre algo, o bien adquiero prescripciones que guían mi conducta práctico-técnica. Algo completamente distinto, en cambio, ocurre con las preguntas y respuestas en el ámbito del filosofar. El preguntar filosófico sobrepasa todo objeto, toda existencia empírica determinada y toda determinada representación del mundo. Todos los supuestos previos son dejados en suspensiones por la pregunta fundamental que va más allá de toda particularidad. Ahora bien, esto no elimina las particularidades ni lo objetivo, como si el verdadero ser estuviera en otra parte, pues únicamente en éstos me es accesible el ser, cuando yo quiero pensar. Antes bien, en ese trascender que por esencia constituye el núcleo del filosofar, debe ser buscado lo que llamamos fuente u origen, desde el cual, sin que llegue él mismo a ser objeto, se dan las condiciones de posibilidad de lo objetivo¹⁰⁷.

El punto de partida aparentemente común --la noción de existencia-- ha llevado a conclusiones totalmente opuestas. Esta oposición atañe principalmente a la distinta concepción de la ontología en Jaspers, Heidegger y Marcel. Vista desde la propia perspectiva de Heide-

¹⁰⁶ Ph.III., p. 161.

¹⁰⁷ Cfr. D.G.Ph., p. 303 s.

gger, la filosofía de Jaspers estaría todavía dentro de la "metafísica". Quizá sea éste el tributo que el pensador pague a su marcada tendencia a una filosofía aún muy próxima a la de la vida, según señaló la crítica de Rickert a su primer obra filosóficamente importante. En cierto modo, tal es la crítica que lleva a cabo Max Müller contra la filosofía de Jaspers, la cual no pretende ser un sistema de metafísica especulativa, ni intenta condensar las experiencias últimas en enunciados universalmente válidos --como parece hacerlo Heidegger--. La filosofía de Jaspers, por tanto, "no es más que aquello que hace posible la marcha de cada uno hacia lo más alto, hacia su catástrofe. La verdadera misión del filosofar se agota en ser un ~~camino~~ encaminamiento pedagógico hacia el cumplimiento 'existencial' en que se trasciende en el fracaso la seguridad del pensamiento comunicable y capaz de lograr la evidencia. En este 'más allá' de toda comunicación y comunidad se alcanza el verdadero y último fundamento de toda comunicación y comunidad"¹⁰⁸.

108

Max Müller: Crisis de la metafísica, versión castellana y notas de A. Klein (Buenos Aires, Sur, 1961), p. 84.

Todavía hemos de ver cómo esta negación de la ontología concluirá en la afirmación de un pensar de lo que todo lo abarca y rodea, de das Umgreifende, que será denominado Peri-ontologie en su obra Sobre la Verdad (VW., pp. 158 ss.). Pero antes de ello es preciso considerar otros momentos esenciales del filosofar de Jaspers.- .

Con respecto a la crítica de Jaspers a Heidegger, véase también Richard Wisser: "El preguntar como camino del pensar", III. parte, punto 1: "Crítica de Jaspers a las consecuencias de la filosofía existencial de Heidegger", en Richard Wisser, op. cit., pp. 366-373.-

Habiendo terminado ya de escribir este capítulo llega a mis manos una nueva obra, que confirma lo dicho acerca de la cercanía entre Jaspers y Heidegger, en la medida en que --en los primeros tiempos-- ambos se consideraban mutuamente, en cierto modo, como "elementos rebeldes", como "algo originariamente filosófico en medio de tanta charla académica sobre filosofía"; a ambos, en efecto, les interesaba Die Sache des Denkens, y no una teoría erudita "acerca de" un objeto. Cfr. Walter Biemel: Martin Heidegger in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg, Rowohl, juni 1973), especialmente pp. 11 ss.

CUARTA PARTE. KARL JASPERS: EL CENTRO DE SU FILOSOFAR.

"Die Umwendung aus allem Wissen von etwas in die Tiefe der Bedingungen der Möglichkeit dieses Wissens geschah aus der Ontologie zur transzendentalen Methode Kants. Diese Umwendung ist zu bewahren in der Umwendung zu allem Umgreifenden, welche nicht nur die Geltungsgründe im Bewusstsein überhaupt, sondern auch in jedem anderen Ursprung erhellt"(+)

5. Karl Jaspers y la filosofía de Kant

Al exponer a Jaspers únicamente desde el punto de vista de la filosofía de la existencia, a menudo se silencia el hecho de que su pensamiento proviene de una tradición conscientemente asumida, ligada no sólo a Kierkegaard y Nietzsche, sino también, y muy especialmente, a la filosofía de Kant. Ya hemos visto de qué modo Jaspers llegó a decidirse por la filosofía y, más aún, por una determinada concepción de la misma, opuesta a las concepciones vigentes en su ~~época~~ época, a saber, la fenomenología y el neokantismo. Luego, hemos expuesto el aspecto existencial de su obra. Sin embargo, todas esas referencias hasta ahora no nos han introducido en su concreto filosofar, sino que, más bien, han ido preparando la exacta perspectiva que asegure una lectura atinada y fecunda. Continuando con este asedio, tenemos que aproximarnos ahora al centro de su filosofar, configurado por ciertas ideas de la obra crítica de Kant.

Conviene volver a recordar la estructura de su Philosophie con el objeto de ubicar en ella la presente exposición. Las tres partes de esta obra capital de Jaspers indican una interna conexión en la que, en definitiva, el movimiento del trascender culminará en la inefable contemplación de la Trascendencia. El propio Jaspers resume en máximas el fruto de cada una de esas partes; las máximas concuerdan casi literalmente con las famosas preguntas de Kant que resumían

(+) Jaspers: Von der Wahrheit, p. 209. "El giro que desde todo saber de algo [se vuelve] a la profundidad de las condiciones de posibilidad de ese saber, tuvo lugar, (saliendo) de la ontología y [dirigiéndose] hacia el método trascendental de Kant. Hay que preservar ese giro volviéndose al todo abarcante [pues tal giro] no sólo ilumina los fundamentos de validez en la conciencia en general, sino también en todo otro origen".

"todo el interés de mi razón (tanto de la especulativa como de la práctica)": "1. ¿Qué puedo saber? 2. ¿Qué debo hacer? 3. ¿Qué me es permitido esperar?"¹. La división de la Filosofía de Jaspers responde a cada uno de estos tres ámbitos: La orientación en el mundo conduce hasta los límites de lo que puedo saber; la aclaración de la existencia me sitúa en otra dimensión, ya no cognoscible, donde sólo tiene sentido la apelación a la responsabilidad y libertad del que debe actuar; la metafísica, por último, examina las posibilidades de comunicación en que puedo esperar "hacerme presente" la Trascendencia. Las preguntas kantianas resuenan en los "impulsos existenciales" que en cada caso impelen a trascender. "Este impulso es, para la orientación en el mundo: ¡El mundo debe ser conocido, para ver lo que es el ser! Para la aclaración de la existencia: Yo llego a mí mismo únicamente con el otro y por virtud del mundo en que actúo: ¡Depende de mí! Para la metafísica: ¡Yo puedo buscar a Dios!"² Las tres partes, por tanto, no tienen sentido aisladamente; cada una prepara y reclama las otras; un único movimiento las atraviesa a todas. "Sin existencia, la orientación en el mundo no tendría sentido y la Trascendencia se convertiría en superstición. Sin orientación en el mundo, la existencia llegaría a ser puntualidad vacía y la Trascendencia permanecería sin la materia de un lenguaje. Sin Trascendencia, la existencia perdería su propio ser-sí-mismo y la orientación en el mundo su posible profundidad. El hombre es posible existencia que, en cuanto conciencia en general, se orienta en el mundo y, a través del mundo, está referido a la Trascendencia"³

¹ Kritik der Reinen Vernunft, A 804 s.; B 832 s.

² Ph.I., p. 52

³ Ibidem. Es importante señalar que esta irrupción de la Trascendencia con mayúsculas, es decir, de la Divinidad en la filosofía de Jaspers no acontece en virtud de una prueba —pues ello quedaría en el plano del saber, es decir, para él, del objeto empírico—, ni tampoco debido a algún tipo de derivación o desarrollo, cualquiera sea, que haga surgir la certeza de la Trascendencia a partir de la existencia o del conocimiento del mundo. Antes bien, como observan Dufrenne y Ricoeur, (op. cit., p. 238, nota 7) "desde las primeras páginas de la Philosophie es nombrada la Trascendencia y está ya presente como aquello mismo que busca la filosofía". Con un solo movimiento, Jaspers "se propone un edificio de tres plantas. No se encontrará en la obra de Jaspers con qué justificar el último salto", o sea, de la libertad a la Trascendencia; La filosofía no puede sino despertar en nosotros la necesidad dormida de reconocerse ante aquella Trascendencia.

Ya hemos ^{visto} ~~en~~ ~~en~~ nuestra exposición, cómo algunos datos biográficos y pasajes de sus obras muestran con claridad la consciente adhesión de Jaspers al pensamiento de Kant. La convicción de continuar esa gran filosofía y de la necesidad de hacerlo, se expresa en una de sus últimas obras: "Los límites del filosofar kantiano no radican en el sentido de su pensamiento, sino en el hecho de haber sido realizado éste por una personalidad necesariamente limitada. Hay que complementar a Kant, pero de tal modo que, tan sólo en virtud de ello, la ~~verdad~~ ^{verdad} y la fuerza de su filosofía llegue a su plena validez"⁴.

La tensión entre Razón y Existencia a que ya aludimos, ha de percibirse notablemente en su admisión de la filosofía kantiana. En efecto, como bien lo señala Stegmüller, uno de los supuestos de la filosofía de Jaspers es, precisamente, "una amplia aceptación de la posición gnoseológica de Kant, y ciertamente no sólo del punto de partida kantiano, sino también de los últimos resultados de la teoría del conocimiento de Kant, es^{pec}ialmente del idealismo trascendental y de la teoría de la incognoscibilidad del ente en sí". Más aún, continúa, habría a menudo ocasión para preguntarse si tácitamente Jaspers no acepta algunas tesis del neokantismo. Ahora bien, el problema surge debido a que la filosofía teórica de Kant, lo mismo que la del neokantismo, se presentan con la pretensión de ser científicas, esto es, "se trata de puntos de vista racionalmente discutibles, que tienen que ser verdaderos o falsos en el sentido de la verdad científica." La filosofía de Jaspers, por el contrario, si bien no es irracionalista de modo radical —por cuanto no rechaza la verdad científica como tal—, es de todos modos irracionalista "en el sentido en que va más allá de la verdad científicamente alcanzable, en que trata de relativizar todo lo científicamente cognoscible desde una 'más elevada' atalaya, y traslada la verdad más profunda que se pueda alcanzar a la vivencia existencial del individuo"⁴. La pregunta crítica de Stegmüller, por tanto,

⁴ ~~En~~ ~~esta~~ ~~exposición~~ ~~se~~ ~~ve~~ ~~que~~ ~~el~~ ~~autor~~ ~~se~~ ~~refiere~~ ~~al~~ ~~neokantismo~~ ~~de~~ ~~modo~~ ~~que~~ ~~se~~ ~~trata~~ ~~de~~ ~~relativizar~~ ~~todo~~ ~~lo~~ ~~científicamente~~ ~~cognoscible~~ ~~desde~~ ~~una~~ ~~'más~~ ~~elevada~~ ~~'~~ ~~atalaya~~ ~~,~~ ~~y~~ ~~traslada~~ ~~la~~ ~~verdad~~ ~~más~~ ~~profunda~~ ~~que~~ ~~se~~ ~~pueda~~ ~~alcanzar~~ ~~a~~ ~~la~~ ~~vivencia~~ ~~existencial~~ ~~del~~ ~~individuo~~

Karl Jaspers, Drei Gründer des Philosophierens, ed, cit., p. 390.

cuestiona el hecho de que esta filosofía no sea independiente, como habría quizá que esperar, de toda filosofía ^{sada} ~~base~~ en una teoría de la ciencia, ya sea ésta la kantiana o cualquier otra. "Pero en modo alguno se puede prever cuánto de lo que dice Jaspers perdería validez o, por lo menos, tendría que ser esencialmente modificado, si se discutiera la veracidad de los resultados teóricos de la crítica kantiana de la razón"⁵.

⁵ Stegmüller: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie (Stuttgart, Kröner, 3a. edición muy ampliada, 1965), pp. 233 ss. Para Stegmüller se da aquí una situación verdaderamente paradójica: Jaspers para su proceder metódico, supone no sólo los planteamientos iniciales sino también los resultados finales de una "filosofía científica" que, de acuerdo con su propia concepción de la filosofía, es absolutamente imposible; *ibid.*, p. 235.

Para el estudio de la relación de la filosofía de Jaspers con la obra de Kant nos ha sido muy valioso el trabajo de Gerhard Knauss: "Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie" (en J(Schilpp) pp. 130-163). Para Knauss "quizá sea permitido decir que la filosofía de Jaspers... es el desarrollo natural del pensamiento de Kant bajo las actuales condiciones". Aluden también a esta relación los siguientes trabajos: Walter Kaufmann: "Jaspers' Beziehung zu Nietzsche" en J(Schilpp), pp.400-429; Jaspers sería "uno de los más originales neokantianos", con marcada preferencia por la Crítica de la Razón Práctica--Es muy dudosa, a mi juicio, la interpretación de Kaufmann del Nietzsche de Jaspers, obra que convertiría la filosofía de Nietzsche en ancilla de la teología de los postulados de Kant--. Johannes Thyssen: "Der Begriff des Scheiterns bei K.Jaspers" en J(Schilpp), pp. 285-321, destaca el "obrar incondicionado" de Jaspers en su relación con la teoría de la libertad y del noumeno de Kant. Cfr. También Golo Mann: "Freiheit und Sozialwissenschaft" en J(Schilpp), pp. 544-555, ubica a Jaspers "en la tradición de Kant", pero solo alude a su sentido crítico y demarcador de límites; Ernst Moritz Manasse: "Jaspers und Max Weber" en J(Schilpp), pp.354-376, insiste en que aún debe estudiarse la importancia de Kant en la filosofía de Jaspers; éste, en su interpretación de Kant, "sobrepasa en profundidad a la de la mayoría de los llamados kantianos" "Para Jaspers, Kant significa el fin de toda ~~filosofía metafísica~~ metafísica objetiva". Rudolph J. Gerber: "K. Jaspers and Kantian Reason" (The New Scholasticism, Vol. XLIII, 3, 1969, Notre Dame, Ind. La herencia kantiana impide a Jaspers formular una metafísica positiva. A/ Lichtigfeld tiene varios trabajos sobre el tema; sólo hemos podido examinar "Jaspers' Kantian Trends" (Kant-Studien, 62. Jahrgang, H. 2, 1971) y "Jaspers' Philosophical Basis (Kant or Hegel)" (Kant-Studien, 53. Jahrgang, H. 1, 1961/62). Lamentablemente no he podido consultar el trabajo de Urs Richli: "Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers" (Kant-Studien, Ergänzungsheft 92), que estudia la analogía del procedimiento "trascendental" en ambos pensadores y que, a juicio de algunos críticos, es muy importante.

A. La orientación en el mundo.

Por el momento debe quedar sin respuesta la atinada observación de Stegmüller. Para ver el modo en que Jaspers desarrolla el pensamiento de Kant "bajo las condiciones actuales", es preciso ante todo examinar algunos aspectos de la "Orientación en el mundo". El hecho ya señalado de que Jaspers introduzca la Trascendencia (Dios) ya desde el comienzo de la Filosofía, no debe inducir en el error de suponer que, por ello, despreciará la realidad mundanal para establecerse directamente con el pensamiento en el cielo metafísico. Por el contrario, su obra reitera conceptualmente el camino que el propio autor siguió en su vida: no negación de las ciencias que conocen la realidad, sino experiencia de sus límites, para cobrar impulso y superarlos.

El hombre que despierta a la vida consciente, en su situación, trata de orientarse en el mundo. La situación del hombre actual ofrece como punto de partida de tal empresa el conocimiento que brindan las ciencias. Sin ellas no será posible una posterior orientación filosófica en el mundo.

Pero en primer lugar es menester recordar que todo conocimiento objetivo supone el llamado "principio de conciencia", es decir, el factum de que al conocer estamos en la escisión sujeto-objeto⁶. En la vida cognoscitiva no podemos salir fuera de esta correlación; sea lo que fuere que pensemos de ella, siempre tenemos que pensar algo de modo objetivo, y con ello, la misma relación que intentamos pensar está presupuesta en el momento de llevarla a cabo. La aprehensión directa de tal escisión o referencia exigiría ir más allá de toda objetividad. Pero esto es precisamente lo que, para Jaspers, ha hecho Kant: señalar las condiciones de posibilidad de lo objetivo significa trascender hacia algo no objetivo --ni objetivable--.

"Con anterioridad a Kant se había concebido como Trascendencia aquello que yace más allá de las cosas del mundo, y se había intentado pensarlo en la metafísica. La substancia, la mónada, Dios, eran fundamentalmente definibles. Kant cambió la dirección del tras-

⁶ Jaspers habla casi siempre de "escisión sujeto-objeto", y no de "relación", ya que esto último supondría la existencia de dos cosas separadas, mientras que el primer término --usado en la escuela de Baden-- señala el desgarrón de una unidad originaria, apunta a la dimensión de lo no-escindido. Cfr. Hans Saner, op. cit., p. 85.

trascender. Su objeto no fue una Ding an sich de las cosas mundanales, ni un alma inmortal -- él reconoció la imposibilidad de conocerlas como objetos--; no era ni un objeto ni un sujeto que, en el [acto de] trascender, se convirtiera para él en objeto, sino que él no tenía en absoluto ningún objeto. Kant llevó a cabo lo que denominó método trascendental, y lo diferenció de un trascender a un ser-cosa situado en el más allá, manteniendo sin embargo el trascender como tal, en virtud del cual toda existencia empírica se convirtió en fenómeno (Erscheinung)⁷.

Ahora bien, como ya tantas veces lo destaca Jaspers, la enunciación de ese mismo trascender, necesariamente, recae en formulaciones objetivantes. Por ello Kant se esforzó enormemente --especialmente en el capítulo de la Kritik der reinen Vernunft que él consideraba el más profundo, el de la "deducción trascendental"-- para que el lector fuera capaz por sí mismo de realizar el auténtico trascender; pues hay que precaverse de un trascender falso por el cual se llega a un objeto trasmundano que entonces se "tiene". Entendiendo mal a Kant, según Jaspers, podría pensarse efectivamente que uno "posee" el apriori, la unidad trascendental de la apercepción, etc. como si fueran conceptos fijos y definibles de algo. Por el contrario, el verdadero trascender se logra en el límite de objeto y no-objeto, en el paso mismo de lo objetivo a lo inobjetivable. De tal modo se comprende que aquellos conceptos son funciones y no intelecciones o conocimientos. Al objetivar esos enunciados se pierde toda posibilidad de comprender la "revolución copernicana" de Kant. Ejemplos elocuentes en tal sentido son los típicos malentendidos que se expresan en el enfoque psicológico-antropológico y en la interpretación metodológica-gnoseológica. Ambos anulan el movimiento mismo del tras-

⁷ Ph.I., p. 40 s. Aquí se presentan continúa Jaspers, los conocidos conceptos kantianos acerca de las condiciones de posibilidad de toda objetividad, las cuales, a su vez, no son objetos; del a priori de las categorías que fluyen de la unidad de la apercepción, unidad que, por su parte, no es en sí misma categoría de unidad sino fundamento de la misma, etc.

cender; el primero, porque hace surgir el mundo de la estructura de la organización cerebral y anímica del hombre; el otro, en cuanto hace de las condiciones metódicas del conocimiento de las cosas las condiciones de la existencia(real) de los objetos experimentados. Ambos razonan en círculos: el cerebro crea el mundo, del cual es a su vez parte y producto; los métodos crean los objetos, en cuyo conocimiento, únicamente, se desarrollan, de suerte que están condicionados por éstos.

Según la interpretación de Jaspers, por tanto, el giro impuesto por Kant al trascender daría el siguiente resultado:

"Todos los objetos son solamente fenómenos; ningún ser conocido es el ser en sí y en su totalidad. El carácter fenoménico de la existencia empírica (die Erscheinungshaftigkeit des Daseins) es una intelección básica del pensar filosófico. Si bien dicha intelección no es comprensible de modo objetivo, sino únicamente por el acto de trascender, un entendimiento que en general sea capaz de trascender no puede sustraerse a ella. Pero entonces, [esa intelección] no agrega un nuevo saber particular al saber hasta el momento obtenido, sino que provoca una sacudida (Ruck) de la conciencia del ser en su totalidad. De aquí la luz repentina, pero luego imperdible, que surge por ejemplo al estudiar a Kant tras un esfuerzo que puede ser breve o prolongado. Siello no se produce, todo estudio de Kant queda detenido en el saber de fragmentos de su teoría que, en el fondo, no han sido entendidos, puesto que no han sido realizados"⁸

En este sentido, pues, bien puede ahora comprenderse por qué la aclaración de la existencia debía estar precedida por la orientación en el mundo: en efecto, antes de trascender en el modo de la libertad y, más tarde, en la metafísica, hay que trascender sobre la totalidad del mundo --o, mejor aún: sobre el mundo considerado como totalidad-- guiados por la filosofía de Kant. Así nos cercioramos de que el mundo, en cuanto ser-objeto mundanal, no agota la riqueza del ser. En caso contrario, las ciencias expresarían las ver-

⁸ Ph.G., p. 32.

dades últimas, el mundo existiría como ser en sí. "Tan sólo la orientación ~~metodológica~~ filosófica en el mundo, al romper la ocultación de éste, y al hacerme retroceder hacia mí mismo, posibilita que yo llegue a estar abierto para la Trascendencia"⁹.

Ahora bien, si el trascender, tal como fue expuesto, se expresa en la proposición "el mundo es fenómeno", ello no debe inducirnos al error de pensar esta fórmula como equivalente a la categoría de fenómeno; el mundo no lo es en el sentido en que se pueda decir de un objeto, los colores, por ejemplo, que hay un proceso físico que yace en la base de lo ~~que~~ se me aparece, esto es, que la cosa se manifiesta de otro modo que lo que está en su base. Con otras palabras: el mundo es Erscheinung, pero aquello de que él sería manifestación no es por principio ningún objeto ni ningún posible objeto; ni siquiera es en sí, en sentido categorial, un ser determinado. La fenomenicidad del mundo expresa la "suspensión" en que el trascender, en la conciencia límite, coloca al mundo y a mí como ser en el mundo, pero sin sacarme de él para llevarme a un más allá. "La expresión acerca de que el mundo es fenómeno no tiene sentido en el mundo. Este sentido sólo ^{proviene} ~~del mundo~~ del límite"¹⁰.

Las ciencias que investigan la existencia empírica, esto es, los entes que se dan en el mundo, no poseerían unidad metódica --puesto que no es dada la unidad del mundo-- si ésta no proviniera de otro origen. Ninguna ciencia tiene por objeto al mundo como totalidad y unidad, pues ello contradice el principio del conocimiento; pero toda ciencia tiende hacia la unidad del mundo entendida como tarea del constante progreso de su investigación --no como totalidad cerrada empíricamente aprehensible. Este "resultado", empero, no es otra cosa que lo que designa la palabra Idea en el lenguaje de Kant. Y tal es, en efecto, el resultado de la Orientación filosófica en el mundo:

⁹ Ph.I., p. 30g.

¹⁰ Ph.I., p. 43.

pre exigió ese "giro", ese "renacimiento en el pensar", esa "inversión" que Kant fue el primero en llevar a cabo metódicamente; la operación básica de tal revolucionaria actitud, condición sine quanon del filosofar, según Jaspers, tan sólo puede ser expresada en una formulación paradójica: "Pensar en (los) objetos, pero de modo no objetivante; saltar al pensar sobre la propia sombra; pensar con métodos que, con el entendimiento, van más allá del entendimiento"... pero sin perder el entendimiento; y esto último no es un mero juego de palabras: el acto de trascender el entendimiento debe superar, pero conservando en sí--en el sentido de aufheben-- el resultado de los actos del mismo; por ello, según Jaspers, las ciencias son hoy en día presupuestas del filosofar¹⁴.

Al reflexionar sobre su actitud con respecto a Kant, Jaspers recuerda que en el neokantismo se habían popularizado dos consignas: "es muss zu Kant zurückgegangen werden!" --Hay que volver a Kant: Liebmann--; "Kant verstehen heisst über Kant hinausgehen" --comprender a Kant significa ir más allá de Kant: Windelband--.

Para Jaspers, se habla de "volver" a Kant como si en su filosofía hubieran de encontrarse verdades indiscutibles y definitivas que habría que poner nuevamente en circulación separándolas de proposiciones falsas. O se dice que hay que "ir más allá" de Kant, como si se fuera a llegar más lejos aún, como si se hubiera de ganar una comprensión más profunda. Ambas máximas, ambiguas en su enunciación según el criterio de Jaspers, deberían conciliarse en un mejor sentido: zurück no querría entonces decir "hacia atrás", sino hacia el origen; "Darüberhinaus" no tendría la acepción de "más allá" en el saber, de un saber mejor, sino llegar a ese movimiento superador que es el corazón mismo del pensamiento kantiano¹⁵.

Ahora bien, la comprensión de este movimiento que tiene la capacidad de "engendrar el pensamiento"-- que es erzeugend --, supone desde el primer momento la comprensión de Kant que va más allá de

¹⁴ Cfr. "Antwort", en J(Schilpp), p. 790.

¹⁵ D.G.Ph., p. 396.

su interpretación como mera "teoría del conocimiento" —concepción ésta que constituye "un tardío empobrecimiento y trivialización del filosofar de Kant"¹⁶.

Es requisito de tal comprensión más profunda, en primer lugar, ver el sentido de las antinomias como "signos" de una realidad no objetivable que "se hace presente" de modo indirecto en los enunciados objetivos; exige, en segundo lugar, concebir la razón no como un racionalista, sino con la amplitud total en que la concibió el propio Kant. Con respecto a lo primero, dice Jaspers: "Por cuanto lo inobjetivo que debe ser aclarado en el origen de todo ser objetivo (en la escisión sujeto-objeto) sólo puede ser pensado empero objetivamente, lo así pensado —para no consolidarse de modo falso como si fuera un objeto— tiene que fracasar formalmente en tautologías, círculos y contradicciones"¹⁷. Este punto se complementa en el segundo, que muestra el interés de Jaspers por "rescatar" —contra un estrecho racionalismo— los límites irracionales en el pensar de Kant, lo que permite la difícil conciliación de las paradojas de Kierkegaard con las antinomias kantianas. En este respecto hay que tener en cuenta su insistencia, ya desde 1919 —y aún antes, en su informe sobre la Kants Ideenlehre — en señalar el límite irracional que pertenece esencialmente a la actitud racional, tal como lo pone en evidencia la misma teoría de las ideas. Así considerada, "la filosofía kantiana es el racionalismo que se sostiene y supera a sí mismo"¹⁸. Por de pronto, escribe en su ensayo sobre "El mal radical en Kant", es preciso darse cuenta —como ya vimos— que la razón no comprende únicamente al entendimiento que piensa objetivamente en virtud de las categorías,

¹⁶ VW., p. 22.

¹⁷

D.G.Ph., p. 226 s. Antes había dicho que Kant quiere pensar más allá de esa escisión sujeto-objeto, y llegar al fundamento de que ella surge. Pero sólo puede pensar, nuevamente, en objetividades, las cuales pertenecen ya a dicha escisión. En esto reside lo ineludible y la grandeza de ese pensamiento que no quiere renunciar a sí mismo evadiéndose en un éxtasis místico, o en cosas impensables o incommunicables. Permaneciendo en la claridad de la conciencia, ese pensar alcanza conexiones intelectuales que, pese a que ~~no~~ es posible pensarlas, ocultan algo impensable a lo cual, sin embargo, permiten manifestarse indirectamente y, por ello, en la conciencia, se roza el fundamento de esa misma conciencia. *Ibidem*, p. 217.

¹⁸ VW., p. 22.

sino también la facultad que, por medio de la idea, da unidad sistemática a lo particular dentro de la totalidad, es el fundamento del obrar moral y base de la intuición de lo bello. El filosofar de Kant, por tanto, consiste en una única y grandiosa aclaración de la razón en todos sus dominios: teórico, práctico, estético (en el sentido actual de la palabra). Al llevar a cabo esta aclaración, sin embargo, en cada ámbito choca con lo otro a que está remitida la razón, con los límites; o de lo contrario quedaría ^{ésta} inconcebible en su mismo origen. Por ello, el filosofar de Kant siempre está acompañado del "enigma" que él en cada caso ha sido el primero en expresar con claridad. (El mal radical es justamente uno de los más fundamentales enigmas de su filosofía). La paradoja de este filosofar, por tanto, reside en el hecho de que, aclarando la razón en todas sus formas, con apasionada racionalidad, lleva a la misma razón a cerciorarse de sus límites. Al saberse abarcada (umgriffen), la razón no está limitada por ello en su ejecución, pues el mismo abarcante es accesible tan sólo gracias a la razón que lo ilumina. Así, pues, destacar lo irracional que envuelve y abarca a la razón no significa perder la razón, porque en tal caso se perdería con ella lo que está más allá del límite y la abarca¹⁹.

La aclaración de la razón, pensada por ejemplo a partir de la crítica teórica, nos constriñe a ponernos en claro sobre el hecho de que vivimos, por así decirlo, "en la prisión de la objetividad" --que no podemos salir de la escisión sujeto-objeto--; pero el mismo Kant muestra a la vez cómo esa conciencia del límite llega a ser una liberación de la prisión reconocida como tal.²⁰

¹⁹ Cfr. "Das radikal Böse bei Kant", en RA., pp. 105-109.

²⁰ Cfr. D.G.Ph., p. 198 s. Es evidente aquí la influencia de ciertas ideas de Simmel, por ejemplo, las enunciadas en sus "cuatro capítulos de metafísica" reunidos bajo el título de Lebensanschauung

En los límites de lo objetivamente cognoscible -- en todos los ámbitos de la razón--, la existencia se ve compelida a trascender la prisión del saber para dar testimonio del incognoscible origen del conocimiento, del obrar y de la contemplación. En Jaspers, esta última conversión llevará el nombre de fe filosófica; ella toma al pie de la letra la confesión de Kant, en el Prólogo a la segunda edición de la Crítica de la Razón Pura:

"Tuve por tanto que suprimir el saber, para obtener lugar para la fe"²¹.

De todas maneras, es posible volver a la cuestión planteada por Stegmüller, pues, en efecto, la actitud de Jaspers quizá no concuerda exactamente con la de Kant en esta tarea de llegar a los límites de la razón. Si tomamos en cuenta el aspecto teórico del problema --tal como lo enfocamos en la Orientación en el mundo-- , puede precisarse que mientras Kant intentó exponer su concepción de la inaplicabilidad de las categorías al mundo de las cosas en sí basándose en argumentaciones racionales, "científicas", Jaspers, por el contrario, sobrepasa lo racional ya en su propio método; pues, a diferencia de Kant, en Jaspers ni siquiera puede ser sabido en qué reside la incognoscibilidad del mundo real, ya que precisamente este saber acerca del fundamento de la incognoscibilidad sería a su vez un saber ontológico objetivo y obligatorio. Así argumenta Stegmüller, mostrando cómo Jaspers, en lugar de dar una fundamentación lógica a los límites de las ciencias, señala numerosos ejemplos concretos de límites fácticos. "La meta de este procedimiento--concluye Stegmüller-- no es empero como en Kant la solución de cuestiones gnoseológicas fundamentales, sino el descubrimiento del desgarramiento, la disarmonía y la cuestionabilidad inherentes al mundo en el cual el pensador solitario se encuentra puesto en inabarcables situaciones sin hallar sosiego en conocimientos de validez universal"²².

La crítica es válida hasta cierto punto, pues olvida que el propio Jaspers --como lo dice Stegmüller-- admite la totalidad de los resultados de la "teoría del conocimiento" de Kant. La interpretación de Jaspers a partir de allí sí es otra cosa discutible, pero que no puede ser aclarada en este lugar.

²¹ Kritik der reinen Vernunft, B XXX.

²² Stegmüller, op. cit., pp. 196 ss.

C. La interpretación de las "Ideas" de Kant.

El informe sobre la teoría kantiana de las Ideas constituye una especie de documentación del temprano interés de Jaspers por la filosofía de Kant; además, el hecho de que tanto en ese informe, como en su Psicología de las concepciones del mundo --en la que dicho escrito vió la luz cuatro o cinco años después-- acentúa expresamente la importancia de la teoría de las ideas dentro de la totalidad de la filosofía kantiana, pone de manifiesto la novedad de su enfoque frente a la entonces habitual interpretación de Kant, limitada más bien a los problemas de la deducción trascendental y de las categorías²³. En la obra mencionada se refiere a las ideas como la fuente del movimiento de la razón, a la que aquellas penetran y en cierto modo superan. Es interesante reproducir un pasaje del párrafo final de ese libro, pues allí se puede ver hasta qué punto intervienen en esta primera interpretación de Jaspers algunos matices que parecen hegelianos y, además, ya asoma --aún en la elección del vocablo -- como un anticipo del concepto de das Ungreifende, que no usará ~~hasta~~ hasta ~~unos~~ unos quince años más tarde:

"La auténtica vida de la idea es movimiento dentro de la escisión sujeto-objeto, es movimiento en lo finito. La vida de la idea no es dada y cumplida de modo inmediato, simplemente como una vivencia, sino mediada por el obrar en el mundo, la experiencia, la reflexión, la meditación sobre sí mismo, etc. Por muy irracional que sea la idea, ella no se presenta como lo irracional que hace a un lado lo racional, sino que cobra vida en virtud del movimiento infinito en lo racional, penetrándolo y sobreabarcándolo (übergreifend)"²⁴.

²³ Cfr. Gerhard Knauss: "Der Begriff des Ungreifenden in Jaspers' Philosophie", en J(Schilpp), p. 132.

²⁴ Ps.W., p. 460. Traducimos "übergreifend" por ~~transcendiendo~~ "sobreabarcando", aunque la expresión no es del todo correcta, y mucho menos elegante, para señalar su referencia al verbo "umgreifen" que empleará más tarde. Más bien habría que traducir, en este caso, como lo que "sobrepasa", "trasciende", etc.

Jaspers ve en la teoría de las ideas la intención central de la filosofía de Kant, vale decir, la tendencia a la unidad de todas "las facultades del ánimo" (Gemüte). Desde esta intención central, Jaspers irá esbozando, a lo largo de diversas obras, la concepción de su filosofía que culmina con das Umgreifende. Así, dice Knauss, "el pensamiento fundamental de Kant acerca de la escisión sujeto-objeto, y su 'conclusión', a partir del reino de la naturaleza y de la libertad, de su 'unidad en el fundamento' más allá de toda posibilidad de conocimiento (al principio de la Crítica de la facultad de juzgar), le mismo que sus palabras sobre la 'raíz común de la sensibilidad y el entendimiento', invocan de modo casi natural la concepción de das Umgreifende".²⁵ — El desarrollo de Kant en las actuales circunstancias, a que se refiere Knauss, como vimos alude sobre todo a la ruptura de la pretensión de cientificidad de la filosofía, debida sobre todo a Kierkegaard y Nietzsche—.

El papel de las ideas dentro de la totalidad de la filosofía kantiana es, según Jaspers, el siguiente: El conocimiento es un proceso estructurado que se inicia con la confusión (Gewühl) de las sensaciones de la sensibilidad; se eleva a las formas puras de la intuición (espacio y tiempo) y de allí a las categorías, las que proporcionan la forma objetivamente determinada de lo cognoscible; por último, asciende a las ideas de la unidad sistemática del conocer. Este proceso concreto del conocimiento es inacabable, no puede concluir en un sistema total, sino que permanece "en suspenso". Las ideas cumplen la función de testimoniar la irrupción de lo suprasensible dentro de la universal objetividad del entendimiento; dicha irrupción, por tanto, "llega a ser la presencia de lo suprasensible en la totalidad del conocer"²⁶.

²⁵ Knauss, op. cit., p. 133.

²⁶ Jaspers: D.G.Ph., p. 253.

Muchas veces señala Jaspers la diferente concepción de la idea que se presenta, respectivamente, en las filosofías de Kant y de Hegel. Para ésta última filosofía, "idea es la Idea del Espiritu, la cual se cierra y completa en sí misma"; para Kant, en cambio, es la Idea de la Razón, la cual, infinita e ilimitadamente abierta, siempre sigue siendo una tarea para el hombre"²⁷. Pese a estas frecuentes distinciones, Jaspers --como ya indicamos -- suele teñir de hegelianismo la concepción kantiana de la Idea, sobre todo en lo que respecta a cierta acentuación del aspecto "objetivo" de ésta. En efecto, al aludir a la validez objetiva de la idea, parece entender, a veces, "como si" la idea determinara a los objetos. Por otra parte, en cambio, reprocha a Hegel la pretensión del saber absoluto, pues con ello suprime de hecho la noción kantiana de la idea como tarea infinita. Así, pues, y aun cuando no entremos más detenidamente en el tema, conviene tener en cuenta el hecho de que a menudo Jaspers interpreta la idea kantiana con sentido hegeliano y procede también a kantianizar a Hegel. En tal sentido -- aunque quizá no tan explícita y definitivamente como lo afirman -- tienen razón Dufrenne y Ricoeur al estimar que la idea en Jaspers se encuentra siempre en un plano intermedio entre el sentido kantiano -- que la admite solo como principio regulador del conocimiento -- y el hegeliano -- como forma más acabada de la realidad objetiva --²⁸.

Para Kant, según Jaspers, la idea tiene en definitiva tres significaciones, en el fondo coincidentes: 1) una metodológica, o sea, como principio válido para buscar la conexión sistemática del conocimiento; como esquema para orientar el progreso del mismo; como función heurística. 2) Las ideas poseen además una particular significación psicológica, constituyendo de tal suerte "fuerzas" en la subjetividad del que conoce; son, por así decirlo, gérmenes que impulsan a su propio desarrollo -- esta interpretación fue fuertemente atacada por Rickert, como fue expuesto en el punto referente a la crítica de éste a la Psicología de las concepciones del mundo. 3) Por último, la idea posee significación objetiva; en ellas está presente

²⁷ Cfr. VW., p. 121.

²⁸ Cfr. Dufrenne y Ricoeur, op. cit., pp. 41-46

algo que nos sale al encuentro a partir del origen de las cosas²⁹. Esta triple función de la idea, según cuenta Jaspers en la Respuesta a los trabajos sobre su filosofía reunidos en el volumen editado por Schilpp, se le hizo patente ya en sus lecturas juveniles de Kant; allí creyó haber comprendido el procedimiento empleado por el filósofo: "El piensa la idea, en primer lugar, en su significación objetiva; segundo, como fuerza motriz subjetiva; tercero, como origen metodológico de la investigación sistemática. Dentro de esa triple significación, dicha idea cambia de sentido de acuerdo con el contexto de las elucidaciones, pero lo hace de tal modo que surge una totalidad dentro de la cual la idea sufre ese necesario cambio de significación"³⁰.

D. Hacia la expresión indirecta de lo inefable.

Ahora bien, Kant expuso claramente la imposibilidad de objetivar las ideas y, consecuentemente, de aplicar a ellas los conceptos del entendimiento. (Las antinomias son el mejor ejemplo de lo que sucede si no se atiende a este límite de la razón). Jaspers amplía, por así decirlo, el concepto de idea al introducir su interpretación metafísica de las mismas como lo que abarca y engloba, como Ungrreifendes. Pero esto tampoco puede llegar a ser objeto de conocimiento. La cuestión, por tanto, consiste en ver cómo es posible hablar de ello sin objetivarlo -- cuestión que adelantamos al hablar de Jaspers en relación con Bergson y Wittgenstein, al comenzar la "Segunda parte" del presente trabajo--.

La respuesta de Jaspers es la siguiente: Es posible hablar de lo abarcante, pero sólo indirectamente. En efecto, por cuanto nues-

²⁹ Cfr. D.G.Ph., p. 250.

³⁰ J(Schilpp), p. 787 s. Dice Johannes Pfeiffer: "Las ideas son un abarcador (Ungrreifendes) al cual uno no se puede dirigir de modo directo, pero en el cual tiene que vivir de modo activo, o cognoscitivo, o configurativo (en el arte)", en "Zur Deutung der Kunst bei Karl Jaspers", en J(Schilpp), p. 676.

Tro pensar está siempre ligada¹ a objetos, sólo puede referirse a lo que de ningún modo puede ser objeto siguiendo la pauta de lo objetivo; to^mando este último como "hilo conductor". Ello significa: con expresiones que aparentemente remiten a una realidad objetivamente conocida o cognoscible, el filósofo, en verdad, apunta a hacer presente, de modo alusivo, una realidad que por definición trasciende todo conocimiento objetivo. Este es, en cierto sentido, la clave de bóveda de toda la metafísica de Jaspers y, es menester insistir en ello, su exposición se basa expresamente en una determinada interpretación de la filosofía de Kant. En efecto, dice Jaspers refiriéndose a este modo de hablar indirectamente de lo que abarca y rodea: "Esto, por otra parte, se me aclaró por primera vez en el método de Kant tal como él de hecho lo emplea (aunque sin enunciarlo como tal). En su famosa deducción trascendental de la posibilidad de toda objetividad y de todo conocer, Kant procede de tal suerte que, guiándose por objetivaciones psicológicas, lógicas, metodológicas, metafísicas, piensa aquello que no es ninguna de estas objetivaciones pero sí condición de posibilidad de todas ellas; aquello que en sí mismo no es sujeto ni objeto. En ello estriba el hecho de que los textos de Kant, allí donde rozan estas cuestiones --que, según sus palabras, constituyen la parte esencial de su filosofía-- sean tan extremadamente difíciles de comprender.(...) Las interpretaciones tienden a tomar uno de los hilos conductores por la cosa misma y, luego, a excluir los otros como modos de pensar equivocados, no superados por Kant. Así hubo una interpretación psicológica (Fries), una lógica (Lask), una metodológica (Cassirer), una metafísica (Paulsen). A mí me pareció que el pensamiento trascendental de Kant sólo sería comprendido si se rechazaban esas interpretaciones que llevaban a carriles objetivos unívocos, y si uno se precipitaba con Kant dentro del lenguaje simbólico de múltiples hilos conductores, cada uno de los cuales contradice al otro cuando se los pretende tomar como enunciados directos". Precisamente esta comprensión de Kant, concluye Jaspers, cuya exactitud histórica y objetiva puede discutirse, es la que le permitió "el método del pensar de lo abarcante"³¹.

³¹ J(Schilpp), p. 789.

Al introducir la noción de das Umgreifende, por tanto, Jaspers también tiene que ofrecer una adecuada interpretación del lenguaje objetivo en que se transmiten los conocimientos filosóficos. Esto lleva a su teoría de las cifras. Antes de pasar a la exposición de ambos puntos, es oportuno concluir con algunas consideraciones acerca de Kant y su interpretación por parte de Jaspers. Para algunos intérpretes, éste es más ambicioso que Kant, pues Kant llamaba "problemático y limitativo" al concepto de noumeno para el cual no disponemos de una adecuada intuición intelectual—sólo el "conocimiento práctico" puede ofrecernos algunas pautas, pero estas determinaciones corren por cuenta de la "fe". Jaspers intenta, en cambio, trazar cierta vía intermedia entre el saber y la fe; las cifras, opinan Dufrenne y Ricoeur, son precisamente como un medio de suplir esta intuición intelectual que jamás es dada. Gracias a esta teoría, Jaspers trataría de pensar positivamente el noumeno, salvando el abismo abierto por Kant³².

Con otras palabras: Kant había declarado imposible un conocimiento de lo absoluto, y había encontrado el acceso a la Trascendencia únicamente por la vía de la conciencia moral. En Jaspers, la creencia racional se convierte en una amplia teoría de la contemplación donde comparecen las cosas, los hombres, las categorías, los valores; esta poderosa evocación de todos los signos sobrepasa "la precaria doctrina de la cosa en sí, del carácter inteligible, de la causalidad noumenal y de los postulados de la razón práctica que, en Kant, aseguran el pasaje de la conciencia inmanente a la Trascendencia. Pero al rehusar a las cifras el carácter de saber, Jaspers permanece fiel a la lección de Kant. Él no sacrifica a un nuevo platonismo; no hay mundo de las ideas; nada de Dios es conocido fuera de la apariencia múltiple que es su indógnito; la doctrina de las cifras, pues, depasa pero al mismo tiempo retiene el momento de la crítica kantiana"³³.

³² Cfr. Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 126, nota 51.

³³ Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 357.

6. Lo abarcador del ser y la Trascendencia

A. Das Umgreifende³⁴.

Teniendo en cuenta la Orientación en el mundo, es posible entender fácilmente qué significa este nuevo concepto de la filosofía de Jaspers que hemos circunscripto ya varias veces con expresiones como lo abarcador, lo que engloba y rodea, etc. Nuevamente, en este caso, hay que atender a las raíces kantianas de su pensamiento. En efecto, una primera aproximación a lo abarcador podría recurrir a una comparación con la teoría kantiana del espacio y del tiempo: Así como és-

³⁴ La dificultad para traducir das Umgreifende puede verse en la siguiente enumeración--por otra parte, en nuestro propio trabajo dejamos un tanto indefinido el vocablo, poniéndolo a veces directamente en alemán, para que de tal modo la imagen demasiado visual que implica no incite a objetivar justamente una noción que quiere transmitir indirectamente lo que en esencia es inobjetivable.--Algunas versiones de das Umgreifende son: Luis Rodríguez Aranda, en el Prólogo a su trad. de La filosofía de la existencia (Madrid, Aguilar, 1961) lo define como "lo envolvente, pero que al mismo tiempo penetra, lo abarcador" (término éste que usa en la versión). Lucía Piossek Prebisch: "lo englobante", en La razón y sus enemigos en nuestro tiempo (Buenos Aires, Sudamericana, 1957). F. Vela: "lo envolvente" (Balace y perspectiva (Madrid, Rev. de Occ., 1953); Rovira Armengol: lo traduce como "lo abarcador", en La Fe filosófica (Buenos Aires, Losada, 1953). O. Bayer, "lo circunvalante", en Descartes y la filosofía (Buenos Aires, Leviatán, 1958). José Gaos, en apenas pocas páginas del capítulo así llamado de La Filosofía desde el punto de vista de la existencia (México-Buenos Aires, F.C.E., 1953), cambia bruscamente de "lo circunvalante" (pp.24-29) a "lo circundante" (pp.30ss.). Pablo Simón, en su versión de Autobiografía filosófica (Buenos Aires, Sur, 1964), ofrece diversas soluciones para el sustantivo, el verbo y el adjetivo derivados de Umgreifendes, que van desde "integral", "englobar", "lo global", "lo universal", a dejarlo simplemente sin traducir, como por ej. Umgreifendes Ganze="todo"; Umgreifendes allgemeines Bewusstsein="conciencia universal", etc. Cfr. pp. 49, 59, 82, 84, 86, 87, 103, 104, 106, etc. Emilio Estiá, en su trad. del Nietzsche de Jaspers (Buenos Aires, Sudamericana, 1963), la vierte según el contexto, como "lo que abarca y rodea", "lo englobante", poniendo casi siempre entre paréntesis la palabra alemana. Además, en esta obra Jaspers no se refiere directamente a su propia doctrina sino que usa el término aludiéndola indirectamente. Ferrater Mora, en su Diccionario de Filosofía (Buenos Aires, Sudamericana, 4a. ed. ampliada, 1958), p. 740, se refiere a "lo que nos rodea" y "lo comprensivo". Bernardo Guillén, en su trad. de Jean Wahl: Historia del existencialismo (Buenos Aires, Dédalo, 1960), da la versión "el englobante". Jean Paulsen, op. cit. sigue la versión de Hans Pollnow de Descartes et la philosophie, traduciendo "l'englobant". Dufrenne y Ricoeur, op. cit., hablan a veces de "l'incommensurabilité". Jean Wahl: La Pensée de l'existence (Paris, Flammarion, 1951), traduce

tos no son objetos perceptibles, sino que, por el contrario, todo lo que se puede percibir aparece en ellos, del mismo modo, das Umgreifende no constituye un objeto de percepción o pensamiento, sino antes bien aquello en que todos los objetos se hacen presente³⁵. Trasladando el símil a la conclusión de la orientación en el mundo, puede decirse: "El mundo es el supuesto a priori y a su vez no objetivo, y el marco para el hecho de que puedan sernos dados objetos particulares"³⁶.

Jaspers ya usaba aisladamente esta nueva palabra en su Philosophie sin hacer aún de ella una aplicación sistemática. La misma aparecía anticipada también en la Psychologie der Weltanschauungen. Pero las lecciones que Jaspers comienza a dar luego de la publicación del libro mencionado en primer término, tituladas "Sistemática filosófica", estaban estructuradas sobre el nuevo concepto de das Umgreifende, que aparece por primera vez sistemáticamente usado en la publicación de 1935 Vernunft und Existenz -- retomadas en gran parte en Von der Wahrheit(1947). Der philosophische Glaube(1948) establece relaciones entre este nuevo término y la religión revelada; Vom Ursprung und Ziel der Geschichte(1949) introduce este pensamiento en el campo de la filosofía de la historia. Por lo demás, en realidad no interesa más que biográficamente, en cierto sentido, establecer las fechas en que Jaspers introdujo este término, ya que la relativa constancia de su pensamiento no se ve mayormente afectada por ello, aunque sí cobra mayor expresividad lo que estaba latente en otros conceptos más inadecuados³⁷.

Años más tarde, en sus lecciones en la Universidad de Basilea, hacia 1956, Jaspers intentó edificar la totalidad de la filosofía sobre este concepto, recurriendo también, como ya lo había hecho en la obra

/// o mejor dicho habla de "l'infini comprehensif". En inglés, R. J. Gerber traduce das Umgreifende por Encompassing(op. cit.).

³⁵ Cfr. Stegmüller, op. cit., p. 213.

³⁶ Stegmüller, op. cit., p. 216.

³⁷ Cfr. Knauss, op. cit., p. 134 a.

Sobre la Verdad al término de raíz griega "Periechontologie" --al que nos referiremos más adelante—. La obra que debía surgir de tan ambicioso intento debía llamarse Clavis clavium. En su Nachlass se encuentra la siguiente anotación al respecto: "El título es pretencioso y modesto. Promete la llave de aquel gabinete de las llaves en que se encuentran los instrumentos para abrir todas las habitaciones del majestuoso edificio del ser. (...) Esa llave no abre (directamente) el ser, pero pone en posesión de todas las llaves posibles --cada una de las cuales tan sólo abre el cerrojo de una cámara.(...) El recinto en cuanto totalidad no es abierto con una llave únicamente.(...) Yo buscaba la llave del gabinete de las llaves -- y creí encontrarla..."³⁸.

El concepto de aquello que abarca y engloba, das Umgreifende, parecía la clave de la entrada al "edificio" del ser. Pero hay que precaverse contra definiciones que volverían a transformarlo en un objeto, y no en lo que envuelve --y posibilita-- tanto la presencia de los objetos como la de los sujetos. Partiendo de lo ya visto con anterioridad, podemos decir, nuevamente: Todo objeto es un ser determinado, algo que se me contrapone precisamente en la escisión sujeto-objeto; jamás es todo el ser. Ningún ser objetivo, ningún "ser-sabido"--como gusta decir Jaspers-- es el ser. Das Umgreifende, en tal contexto, es justamente aquello que tan solo se anuncia, lo que no se presenta por sí mismo; aquello, por el contrario, desde lo cual (woraus) se nos aparece todo lo otro.³⁹ A este rodeo con el que logramos determinar este nuevo concepto, debe agregársele la connotación reguladora e impulsora del conocimiento propia de las ideas, según puede verse en el siguiente texto referido al mundo como lo que abarca y engloba: "Una vez que yo he llegado a percatarme de das Umgreifende, se transforma el modo de mi saber acerca del ser del mundo.(...)En lo que respecta al contenido el saber del mundo es por cierto siempre igual. Pero con

³⁸ Citado por Hans Saner, op. cit., p. 93. Es obvia la relación entre esta imagen de las llaves o claves, y la concepción de la filosofía como escrito cifrado.

³⁹ Cfr. "Ueber meine Philosophie", en RA., p. 353 s. Hay cierta relación, como veremos, entre estas formulaciones y las de la teología negativa o mística, en el sentido de que Dios (el Ser) no es nada de lo que es (de los entes objetivamente conocidos), como por ej. en el Pseudo Dioniso.

todo saber está ligada una vivencia de significación, la mayoría de las veces no aclarada. Lo que yo sé de modo determinado y objetivo, está soportado, en la vivencia de ese saber, por algo que yo experimento tan sólo por dicho saber y que me impulsa a adquirir el saber, sin que ello llegue a su vez a ser algo de que pueda tener saber. Esa vivencia de significación es decisiva para el modo en que yo me ocupe del saber, para lo que espero de él, para las consecuencias que extraiga del mismo y para la dirección en que intente ampliarlo. El modo en que ese sentido penetrante e impulsante soporta mi saber es causado por la presencia o la no presencia de das Umgreifende".⁴⁰

Esta teoría está directamente vinculada, además, con el ya expuesto rechazo por parte de Jaspers de las ontologías. En efecto, parte de la distinción kantiana entre cosa en sí y fenómeno. En tal sentido, la pregunta central de la filosofía, a saber, la pregunta por el ser, se plantea del siguiente modo: "¿Cómo podemos y tenemos que pensar el ser cuando queremos hablar del ser?". La diferencia fundamental de esta ontología de lo englobante, de esta Periechontologie, con respecto a las clásicas formas de ontología, consiste en que ella no dice directamente qué es el ser, sino cómo puede ser el ser para nosotros. Mientras que toda ontología parece orientarse hacia un saber, hacia una ciencia fundamental, la intención del pensar que apunta a la aclaración de lo que abarca y engloba es, por el contrario, una nueva "orientación fundamental en las posibilidades de relacionarse con el ser". Del mismo modo que la Filosofía se abre con una ~~tesis~~ "Orientación en el mundo" --esto es, con una mirada abarcadora y ordenadora de los modos de nuestro saber en el mundo y sobre el mundo--, también el pensar de das Umgreifende se despliega en una amplia orientación en el ser, en los diversos modos en que el ser (en sí incognoscible) se nos hace presente⁴¹.

Ahora bien, "eso" que todo lo abarca y engloba, y que, por tanto,

⁴⁰ VW., p. 105.

⁴¹ Cfr. Knauss, op. cit., p. 155.

supone la unidad, el ser uno, debido a la ineludible objetivación, se escinde, por así decirlo, para nosotros en los diversos modos de lo englobante. En vista de la índole de nuestro trabajo, no es de sumo interés presentar detalladamente esta clasificación de Jaspers, que sólo esbozamos en un cuadro sinóptico a fin de que la imagen de su filosofía se redondee más aún:

Lo englobante es, o bien el ser que lo es todo --en el cual y por el cual somos también nosotros--, o bien es el ser que somos nosotros mismos, y en el que se nos presenta todo modo determinado del ser, también todo ser mundanal. Se trata, pues, de dos vías de meditación o, con otros términos, de dos perspectivas contrapuestas desde las que se muestra lo englobante. El camino que podríamos llamar "natural" --directo-- es el que enfile hacia el ser que es aun sin nosotros, el ser en sí, pensado como el mundo y la Trascendencia (Dios). El segundo camino, también históricamente el más tardío, invierte la dirección espontánea de nuestro conocer, revierte la mirada hacia el que conoce. "Lo abarcador del ser que somos nosotros es la condición bajo la cual, únicamente, todo otro ser se convierte en ser para nosotros. Si bien sabemos que lo abarcador de nuestro ser no es en modo alguno el ser en absoluto y en su totalidad, de todas maneras, este ser en sí en toda su pureza sólo nos es accesible una vez que hemos logrado la clara conciencia de nuestro propio ser"⁴². Nuestro ser-abarcador se escinde además en tres modos: somos existencia empírica en el tiempo; conciencia en general (o sea, el medium en que tiene lugar todo saber universalmente válido); somos espíritu. La base en que se articulan todas esas formas o modos de das Umgreifende es nuestra posible existencia; el vínculo que incansablemente tiende a su unidad es la razón.⁴³

⁴² VW., p. 47. En cierto modo, y pese a su negación de la ontología, esta enunciación exige una suerte de "ontología fundamental", basada en un análisis de la existencia, tal como la propone Heidegger en Sein und Zeit.

⁴³ Von der Wahrheit, p. 48, resume lo dicho en el siguiente cuadro:

"Das Umgreifende, das das <u>Sein</u> selbst ist : • Welt • Transzendenz	Das Umgreifende, das <u>wir</u> sind: -Dasein -Bewusstsein überhaupt -Geist	<u>Boden und Band</u> der Weisen des Umgreifenden: -Existenz -Vernunft
--	--	--

Estos modos de lo que todo lo abarca y engloba, al ser aclarados filosóficamente, parecen concluir en otras tantas ontologías, pero son tan sólo ontologías en apariencia, pseudo-ontologías (Scheinontologien) fijadas por la inevitabilidad del lenguaje objetivo. Su sentido ontológico, sin embargo, se evapora en el movimiento mismo del filosofar, para hacer surgir, en lugar de un saber de algo, más bien la presencia de un espacio en cada caso peculiar⁴⁴.

Desprendidos de la unidad que les otorga la razón, los diversos modos se aíslan y absolutizan: la existencia se ensombrece en lo arbitrario, emocional e instintivo; en la desmesura y la rebelión. La Trascendencia se hace demoníaca y no suscita sino espanto y superstición. El mundo se reduce a un inmenso caos. La conciencia en general se esclerosa en el automatismo del entendimiento. El espíritu cae en la utopía y la ficción⁴⁵.

El pensar de (o desde) lo que abarca y engloba, a través de sus diversos modos, apunta en definitiva --para Jaspers-- a lo que engloba y abarca a todos los posibles modos de lo abarcador, esto es, a Dios, das Umgreifende aller Umgreifenden; por otra parte, no se oculta el hecho de que la esencial finitud del hombre condena al fracaso esta búsqueda del ser en sí, de lo absoluto. En efecto:

"Toda [cosa] determinada es problema de [algo] que se presenta en lo abarcador. Somos capaces de trascender, pero jamás llegamos a la Trascendencia. Seguimos siendo hombres. Ni siquiera abarcamos lo abarcador que somos nosotros mismos, pero lo experimentamos como abarcado"⁴⁶.

A partir de esta nueva dimensión de la filosofía lograda por la introducción del término das Umgreifende --que clarifica tendencias ya existentes en su pensamiento anterior --, Jaspers debe explicitar ahora qué significa trascender y Trascendencia; luego, hemos de ver en qué consiste el lenguaje de la Trascendencia entendido como Cifra.

⁴⁴Cfr. EPh., p. 18.

⁴⁵Cfr. Jean Paumen, op. cit., p. 265, nota 3. Con respecto al número de los modos de lo abarcador, así como al hecho de que sean heterogéneos --singulares, como la Trascendencia; plurales, como las existencias empíricas, etc.-- y al uso de la noción de mundo en distintas acepciones, Knauss ha expuesto algunos reparos, contestados por Jaspers, de los que aquí no podemos dar cuenta. Véase: Knauss, op. cit., y la Antwort de Jaspers, en J(Schilpp), pp. 159-163 y 796-800 respectiv.

⁴⁶DGPh., p. 302.

B. Trascender y Trascendencia

La división, por razones metodológicas, de la Philosophie no debe ocultar que el filosofar, por así decirlo, es un único trascender que se despliega en diversos niveles —las tres "partes" de dicha obra— que en cada caso ^{le}plifican el acto con un contenido peculiar.⁴⁷ Todo filosofar debe efectuar ese proceso en que cada etapa no sólo sigue a la anterior sino que, además, la ilumina con un nuevo sentido. Allí donde el pensar no trasciende, no hay filosofía—para Jaspers—, sino conocimiento inmanente y particular de objetos, logrado por las ciencias, o un mero juego intelectual. Allí donde se trasciende, empero, por cuanto la comunicación de tal acto debe enunciarse objetivamente, se corre siempre el peligro de aferrarse a lo dicho, dejando a un lado el resorte vital del propio trascender. En cuanto tal trascender, la filosofía está en el límite, y en la medida en que no espera objeto alguno "detrás del límite", sólo existe como acto y acción interior transformadora de la existencia, no como "resultado". Lo pensado (y enunciado) en el filosofar no sólo no es accesible a la conciencia en general, sino que para ella, aunque siempre presente únicamente en su medium, no es en realidad nada. El filosofar —dice Jaspers, con una fórmula que también emplea Marcel— es libertad y es sólo para la libertad⁴⁸. En última instancia, el paso definitivo del trascender se anula en cierto modo a sí mismo como pensamiento, puesto que, en el límite, "es pensable que haya lo no pensable"⁴⁹.

Expresado en la nueva terminología brindada por la noción de das Umgreifende, puede formularse esto de la siguiente forma: Nosotros somos el ser abarcador, pero abarcados a la vez por el mundo y la Trascendencia. Lo otro, lo que no somos nosotros — como existencia empírica, como espíritu ^{y como} conciencia en general ~~empírica~~ —, en efecto, es lo otro visible, experimentable que llamamos mundo. Ahora bien, noso-

⁴⁷ Cfr. Ph. I., p. 37.

⁴⁸ Cfr. Ph. I., p. 39 s .

⁴⁹ Ph. III., p. 38.

tros, en cuanto existencia posible, llegamos a rozar lo otro no intuitivo, jamás demostrable, a lo que llamamos Trascendencia en sentido estricto. Aquello en lo cual y por lo cual somos empíricamente, es el mundo; aquello en lo cual y por lo cual somos nosotros mismos y somos libres, es la Trascendencia⁵⁰.

Así, pues, aunque diferentes, la trascendencia de todos los modos de lo abarcador y la verdadera Trascendencia, en definitiva, comportan una verdadera transformación de nuestra conciencia del ser. Podría decirse que "trascender es perder el mundo como realidad empírica para reafirmarlo como objeto absoluto del pensamiento. Esto es mejor que retornar a la caverna de Platón"⁵¹.

Para precisar el sentido de estos enunciados, me permito transcribir esta extensa cita de Jaspers:

"Hay que diferenciar la trascendencia de todos los modos de lo abarcador y la verdadera Trascendencia. Nosotros trascendemos todo abarcador, es decir, sobrepasamos la objetividad determinada llegando a cerciorarnos de lo que la abarca; por ello, sería posible llamar trascendencia a cada uno de los modos de lo abarcador, a saber, [una trascendencia] frente a las respectivas objetividades aprehensibles en ese abarcador. Sin embargo, llamamos Trascendencia en sentido propio únicamente al abarcador por antonomasia (das Umgreifende schlecht-hin), el abarcador de todos los abarcadores.(...) Frente a la trascendencia general que corresponde a cada uno de los abarcadores, es ella la Trascendencia de todas las trascendencias. A esto corresponde el hecho de que los objetos del ser-mundo posean una doble transparencia. Ellos son fenómenos de el ser abarcador del mundo, y están en relación con la Trascendencia. En cuanto fenómenos, y por la vía de su cognoscibilidad, permiten que se manifieste el ser abarcador del mundo. En cuanto cifras, hablan el lenguaje de la Trascendencia, equívoco, tan enfático como incognoscible. A través de la cognoscibilidad

⁵⁰ Cfr. VW., p. 107.

⁵¹ Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 245. Estos autores anotan algo importante: Jaspers no habla de un trascender como acceso a un más allá, sino como movimiento superador; no dice "Jenseits der Welt", sino "über die Welt hinaus", ibíd., nota 32.

[de dichos objetos] resplandece lo abarcador del ser-mundo. A través de su ser-cifra se hace perceptible lo abarcador de la Trascendencia⁵².

Ahora bien, ¿qué es la Trascendencia de que habla Jaspers? Sobre n Holm, que atiende preferentemente a la base práctica —en el sentido kantiano— de la filosofía de Jaspers,⁵³ cree que podrían formularse a éste las mismas preguntas que se hicieron respecto de los postulados de Dios y la inmortalidad en la ética de Kant. Aquí se ~~discutía~~ ^{discutía} si se trataba de una metafísica ontológica (Max Wundt) o de puras ficciones (Hans ~~Vaihinger~~ Vaihinger). Podría preguntarse a Jaspers si la Trascendencia (o Dios) es una expresión para el ser o la realidad últimos de que proviene todo ser empírico; si el ex-sistere significa distanciarse de la profundidad del ser abarcador e indeterminado; si ese ser es real o sólo objeto de una intención, etc. Además, ¿caracteriza a este ser la realidad o el valor? ¿Tenemos que entenderlo axiológica u ontológicamente? ¿Existe Dios o es sólo una "Idea"? El escrito cifrado y los símbolos, ¿representan la única realidad, mientras que Dios mismo es una ficción? En muchos aspectos, continúa Holm, la teoría de la Trascendencia en Jaspers recuerda el concepto de Paul Tillich — influenciado por Schelling y Jakob Böhme — referido a un Ugrund o Abgrund (fundamento originario o ausencia de fundamento) del mundo. Pero Jaspers parece rechazar todo concepto que amenace con "materializar" la Trascendencia, de tal modo que estas preguntas caen en el vacío, y sólo habrán de aclararse indirectamente en base a la exposición de la teoría de las cifras y, luego, a la de la relación entre filosofía y religión.

⁵² VW., p. 108 s. Para Fritz Kaufmann, esta noción de Trascendencia une la significación de Kant ("lo que yace más allá de la posibilidad del conocimiento humano") con los tonos de la teología negativa: "totaliter aliter", "mysterium tremendum" del fundamento uno del ser, como se da, según Kaufmann, en pensadores tan dispares como San Agustín, Thomas Mann y Rilke. y escritores. De este último, además del Ángel de las Elegías del Duino, cita el siguiente verso de su poema "Buddha": Nichts ist so stumm / wie eines Gottes Mund" (Nada es tan mudo/como la boca de un Dios). Cfr. J(Schilpp), p. 199 s. y nota 19.

Al no admitir este matiz que bien podría llamarse "místico" en la concepción jaspersiana de la Trascendencia, es posible que el crítico diga que, en Jaspers, tenemos una teoría de la Trascendencia que, a la postre, admite que no hay Trascendencia. Cfr. Fritz-Joachim von Rintelen: "Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart" (Meisenheim/Glan, Hain, 1951), p.369. Lo mismo opina M.F. Sciacca al hablar de "el salto en el vacío de Jaspers", La filosofía, hoy (trad. de Claudie Matons Rossi y Juan J. Ruiz Cuevas. Barcelona,

Para Jaspers —dentro de esta indefinición en que nos deja — "Trascendencia" es uno de los nombres con que intentamos circunscribir la experiencia de lo absoluto. Los nombres varían según la dimensión en que se efectúa tal experiencia; la llamamos el ser si intentamos pensarla (dentro de la teoría de lo abarcante), de un modo abstracto. Para el que vive efectivamente la relación con lo absoluto, ella es Trascendencia. Pero si esa "realidad" apela y exige a quien la vive y experimenta, entonces la denomina Divinidad; y si la relación es análoga a la de un yo con un Tú absoluto, llamamos a esa Trascendencia entendida como persona: Dios. Como ser, realidad, Divinidad, Dios, esa Trascendencia es "rozada", dice Jaspers, y nombrada con nombres que parecen convertirla en objeto; pero la experiencia es tanto más decisiva cuanto menos desaparece la Trascendencia en el nombre y tanto más desaparecemos nosotros mismos en ella. Jaspers habla aquí el lenguaje del místico. Sin embargo, trata de ordenar los modos en que nos acercamos a ese Abgrund: en el trascender formal, el hombre se cerciora de la Trascendencia por medio de movimientos cognoscitivos metódicamente efectuados, pero destinados al fracaso — como sucede en la experiencia del límite en la orientación en el mundo; otro modo consiste en las referencias existenciales—descritas en segundo tomo de la Philosophie: la oposición o la entrega, la porfía o el abandono, la obediencia a la ley del día o la sumersión en la pasión de la noche, etc. hacen presente a la existencia, en su concreta historicidad, su relación con lo absoluto. Por último, la lectura del escrito cifrado, por la cual todo lo que es cobra la transparencia que revela en su fondo la voz de la Trascendencia, en la medida en que nosotros mismos llegamos a vivir en la dimensión existencial⁵⁴.

////1956, 2a. ed. aumentada), pp. 205 ss. Estas interpretaciones, como es obvio, son legítimas, pero permanecen fuera del movimiento de la filosofía de Jaspers. Véase al respecto el párrafo titulado "Apertura y Revelación" en Richard Wisser; Responsabilidad y cambio histórico, ed. cit., pp. 44 ss.

53 Sören Holm: "Jaspers' Religionsphilosophie. Ist Jaspers Religionsphilosoph?", en J(Schilpp), p. 659 s. Fritz Kaufmann(op. cit., p. 231, nota 127) advierte que la Trascendencia en Jaspers se asemeja a una metamorfosis de la descripción kantiana del "ideal trascendental" como "un fundamento y no como conjunto de todas las cosas", en la Kritik der reinen Vernunft, B 599 ss., B 607.

54 Cfr. VW., pp. 111 ss.

Al comienzo de la Metaphysik --es decir, el tomo tercero de su Philosophie-- Jaspers proponía otra interesante aproximación al concepto por esencia inefable de "Trascendencia", para cuya comprensión hay que tener en cuenta la filosofía de Kant y lo dicho acerca de las condiciones de posibilidad de lo real.

Toda realidad, dice allí, se presenta en la correlación de algo objetivo y un sujeto dirigido activamente a ello. De este modo, la actividad de la conducta investigativa aprehende la realidad empírica como objeto del saber. Esta realidad se impone a la conciencia en general. La Trascendencia, en cambio, es otra realidad que se nos impone a nosotros tan sólo en cuanto existencias posibles^y que se manifiesta en la existencia empírica. Se trata, pues, de una realidad que, al fijársela empíricamente, deja de ser lo que experimentamos. Un caso semejante, que no puede ser percibido sino negativamente por la conciencia en general, es la existencia. "Esta realidad de la existencia constituye un límite de la realidad empírica, pero es sin embargo la realidad 'más corporal' (leibhaftigste) y más presente, a la que me ocurriría si considerara que la empírica es la única realidad". Del mismo modo, continúa Jaspers, "sólo a la posible existencia se le hace sensible el ser real de la Trascendencia, y esto en los límites de la realidad empírica por ella conocida en la 'conciencia en general' y de la realidad existencial que se revela en la comunicación". Para precisar el modo de realidad que conviene a la Trascendencia, considero oportuno citar in extenso a Jaspers: "Todo concepto determinado de realidad delimita con algo no real. Como posible existencia [por el contrario] pregunto por la realidad absoluta, pero no investigando, no determinando la realidad, sino recogíendome desde toda particularidad [hacia mí mismo]. Esta realidad absoluta es para mí trascendente; pero yo soy capaz, en la inmanencia de la existencia empírica y de la existencia posible, de experimentar límites en los cuales ella se me hace presente."

"La Trascendencia, en cuanto la realidad por la que pregunta la existencia, ya no puede ser interrogada con vistas a su validez general. Pues ella me alcanza como realidad sin posibilidad, como la absoluta realidad más allá de la cual nada hay; ante ella me quedo mudo. Lo que conozco como realidad empírica, lo concibo como posibilidad debido a las condiciones de su realización. (...) Lo que aprehendo como el ser de la mismidad, me es consciente como una posibilidad que

decide su realidad por mi libertad.(...) La realidad de la Trascendencia, por el contrario, ya no es susceptible de una re-traducción en [términos de] posibilidad; por ello, no es empírica; carece de la posibilidad aprehensible por nosotros desde la cual ella fuera real. Pero ello no debido a una defectuosidad, sino porque justamente esa separación de realidad y posibilidad constituye el defecto de la realidad empírica, la cual siempre tiene otra [cosa] fuera de sí. Por lo mismo, además, tampoco es existencia: carece de la posibilidad de decisión, no por defecto, sino, a la inversa, porque la capacidad de decisión expresa la defectuosidad de la existencia en su existir concreto y empírico."

"Por tanto, allí donde encuentre la realidad sin su transformación en posibilidad, allí alcanzo la Trascendencia"⁵⁵.

Ahora bien, el hecho de que la realidad de la Trascendencia no se ofrezca directamente como cosa empírica ni como existencia, no debe inducirnos a creer que Jaspers la transfiera a un "Más allá". Por el contrario, se trata de comprender cómo tal realidad trascendente únicamente puede manifestarse ⁵⁶ en el mundo. Pero, por cierto, debido a que no será entonces un objeto para la conciencia en general, cobrará el carácter --para esta conciencia-- de algo inconsistente, de una nada. En efecto, "si lo objetivo se convierte en manifestación de la Trascendencia, tendrá que mostrar características que lo diferencian. La objetividad, como manifestación de la Trascendencia, tiene que ser evanescente (verschwindend) para la conciencia, por cuanto no es el ser entendido como consistencia o subsistencia (Bestand), sino el ser de la Trascendencia en cuanto lenguaje para el ser de la libertad. Así como en general la existencia llega a sí misma al desaparecer aquello que sólo está ahí

⁵⁵ Ph. III., p. 8 s.

⁵⁶ Si se tiene en cuenta la enorme diferencia de planteamiento entre esta posición de Jaspers que alude directamente a la Trascendencia como en cierto modo a Dios, y la pregunta de Heidegger que apunta a la formulación de la pregunta por el ser, distinguiéndolo de la tradicional metafísica onto-teológica, quizá sería indicado relacionar este pasaje que señala la inevitabilidad del rodeo por el mundo para llegar a la Trascendencia, con planteamientos similares en que Heidegger apunta al ser pero también por su manifestación necesaria en los entes. En el "Nachwort" a Was ist Metaphysik?, dice Heidegger que a la verdad del ser pertenece "el hecho de que el ser jamás 'se hace presente' (west) sin el ente, que jamás un ente es sin el ser", ed. cit., p. 46. Max Müller (op. cit., p. 51 s.) aclara, por lo demás, el curioso hecho de que esta formulación que acabamos de transcribir aparezca así en la 5a. edición de "Qué es meta-

(empíricamente) pero que no existe, así también, al dirigirse a la Trascendencia, sólo lo hace en objetos que como tales no tienen consistencia alguna para la conciencia". En tal sentido, pues, lo que la metafísica considera como objeto --ya sea como objeto de pensamiento o de intuición--, no es ese objeto mismo, sino un símbolo. Con ello, por tanto, la búsqueda metafísica de la Trascendencia culmina en la lectura de las cifras⁵⁷.

/// física?"; en la 4a. edición, en cambio, aún se leía "ciertamente el ser 'se hace presente' sin el ente". La doble formulación obedece a que "el ente, visto en la perspectiva del ser, es ora lo diferente, el otro polo que el ser requiere, ora aquello que está contenido en el ser, origen indiferenciado de los dos polos en que se despliega. Considerando, en cambio, la diferencia desde el punto de vista del ente es evidente que no puede desaparecer jamás, ya que el ser --ya sea 'polo' u 'origen' -- siempre está 'sobre' y 'antes' del ente. ..."(Max Müller, *ibid.* p. 51, refuta también la interpretación de este cambio heideggeriano de Karl Löwith, en su obra Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt/M., Fischer, 1953).

⁵⁷ Ph. III., p. 15. Como ya dijimos, Jaspers "introduce" abruptamente la Trascendencia en su filosofía, al definir la existencia. En virtud de ello, y basándose en parte en una concepción heideggeriana, Hans Kunz opina que quizá pudiera llevarse a cabo la "aclaración de la existencia" prescindiendo del concepto de Trascendencia --en este sentido, con mayúsculas--; Kunz se basa particularmente en el análisis de la problemática de la muerte. Como siempre, Jaspers responde aludiendo al hecho de que su crítico toma sus pensamientos --que "sólo recuerdan o preparan una experiencia como realización de la libertad"-- como si fueran "doctrinas" o "saberes" científicos, con lo cual yerra su argumentación. Cfr. Hans Kunz: "Versuch einer Auseinandersetzung mit der Transzendenz bei Karl Jaspers" y la "Antwort" de Jaspers, ambas en J(Schilpp), pp. 493-514 y 813-820 respectiv.

7. La teoría de las cifras ⁵⁸.

Johannes Thyssen, al estudiar el concepto de fracaso en Jaspers, ha visto muy claramente el papel de la teoría de las cifras en relación con el enfoque existencial de nuestro filósofo. En efecto, el "contacto", como suele decir Jaspers, de la existencia con la absoluta realidad (sin posibilidad) de la Trascendencia, despierta en mi propio ser la conciencia de la finitud, es decir, la conciencia de no ser (como a veces parecía) el origen, el Ursprung absoluto de mis decisiones. También aquí se llega a la experiencia del límite: del "otro lado" de lo que limita la libertad, se encuentra la facticidad; la existencia se sabe donada por la Trascendencia — Heidegger, en una descripción más pura, diría que se ve y se sabe "arrojada"—. Para Jaspers, la existencia librada a sí misma caería en la desesperación; en el vacío sin fondo: su Grund se trastrueca de pronto en Abergrund. Al intentar bastarse a sí misma en su manifestación temporal, por tanto, la existencia "fracasa". Pero en ese contacto con la Trascendencia es capaz de oír la voz de esa misma Trascendencia; la facticidad del encontrarse arrojada no la aísla, sino que la envuelve en un lenguaje, sólo perceptible por la existencia de cada caso. Pero este lenguaje habla enigmáticamente; su desciframiento es tarea de cada uno ⁵⁹.

⁵⁸ La noción de Cifra aparece en la Philosophie escrita "Chiffre"; en las obras posteriores, especialmente en Von der Wahrheit, Jaspers escribe "Chiffer". La palabra tiene varios significados, lo mismo que su equivalente español. Pero evidentemente Jaspers alude con este vocablo a dos sentidos principales: 1) el de escritura secreta para cuyo "desciframiento" se ha menester de una clave; 2) el de esquema, fórmula y, más concretamente, símbolo. Según los datos que ofrece el Deutsches Wörterbuch de Grimm, en el primer sentido se encuentra ya en Lutero. En el segundo aparece en Leibniz, Herder y Schiller, entre otros. En este diccionario, por lo demás, la palabra está escrita como "Ziffer" (cfr. pp. 1239-1248). Fritz Kaufmann opina que Jaspers ha tomado esta "su expresión favorita" de J. G. Hamann: el hombre ve en los libros de la naturaleza y de la historia las "cifras" del ser. Cfr. F. Kaufmann: "Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation", en J(Schilpp), p. 201. Kurt Hoffmann, en "Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers" en J(Schilpp), p. 94), dice que Kant ya hablaba de las cifras por las que nos habla la naturaleza; Goethe llamó a esto "el alfabeto del espíritu del mundo", habiéndose expresado de modo semejante Novalis y otros románticos.

⁵⁹ Cfr. Johannes Thyssen: "Der Begriff des Scheiterns bei Karl Jaspers", en J(Schilpp), p. 294 s.

Según lo que hemos expuesto hasta ahora, la filosofía de Jaspers concluiría en la aserción de que el ser que se manifiesta en el mundo no es lo absoluto, sino que está lacerado por contradicciones insuperables y sin posibilidad de Aufhebung; y ello en todos los órdenes de la vida: los valores positivos no se realizan sino al precio de valores negativos no queridos; la libertad está siempre oscurecida por la necesidad; la comunicación se ve de continuo desplazada por la soledad; la existencia posible renuncia a muchas posibilidades o las destruye como tales al manifestarse en la existencia empírica, etc. El fracaso sería en definitiva la última situación límite tanto en el ámbito de la acción como en el del conocimiento. Pero Jaspers no se detiene en la mera descripción de este drama de la libertad; la misma situación límite del fracaso se convierte en cifra decisiva para interpretar todas las demás cifras. Y esto sucede en la medida en que tal experiencia me lleva a renunciar a la ilusión de un sistema final del conocimiento y de la acción; en este último movimiento del pensar existencial "yo asumo y trasciendo el mundo como cuerpo de mi libertad y como cifra de la Trascendencia"⁶⁰. Con este enfoque, toda objetividad y toda experiencia puede convertirse en cifra en virtud de un movimiento dialéctico que es a la vez fracaso y presencia, claridad solar y penumbra nocturnal. Este tema, opinan Dufrenne y Ricoeur, recuerda la via negativa y la via analogiae de doctrinas medievales; es susceptible de ilimitados desarrollos sobre el plano de las categorías, pero también sobre el de la naturaleza, de la historia, de la libertad. En cierto modo, Jaspers inauguraría aquí una suerte de nueva ontología que se extendería entre los dos polos -- o mejor dicho, dos abismos -- de una Trascendencia que ya no revelaría ninguna inmanencia y un panteísmo en el que sería absorbida la trascendencia de lo "totalmente otro"⁶¹,

⁶⁰ Dufrenne-Ricoeur, op. cit., pp. 194, 286. Cfr. También Thyssen, op. cit., p. 299.

⁶¹ Cfr. Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 375. Se habla aquí de "ontología", por cierto, pero en un sentido muy especial que no contradice nuestras anteriores exposiciones acerca de la negación de la misma por parte de Jaspers. Es "ontología" en cuanto se habla del ser; pero en la medida en que todo enunciado acerca del mismo es tomado como mero símbolo o cifra de su presencia, es obvio que no estamos ante una disciplina ontológica en el sentido corriente, pues la cifra es siempre descifrable por la concreta existencia personal; jamás enunciable su código de modo universal y necesario.

Para comprender el mecanismo, por así decirlo, de la teoría de las cifras, es menester recordar que, en virtud de la noción de lo englobante o abarcador, das Umgreifende, todo filosofar puede ser interpretado como un pensar de (o desde= aus) la Totalidad. Es común ya a los primeros pensadores griegos esta previa posición de la totalidad: Todo es agua, todo es fuego, etc. La posterior interpretación del significado de ese "todo" es en cierto modo relativa al momento histórico-cultural. Lo importante, en este respecto, es el hecho de que para que se pueda pensar el ser como agua, fuego, etc., previamente hubo de ser pensada la totalidad, de alguna manera, bajo el concepto de ser. "El comienzo del filosofar no yace propiamente en los primeros fragmentos que nos han sido transmitidos, sino en el pensar anterior a ellos. Frente a ello, la cualificación más detallada del ser casi significa ya, nuevamente, una decadencia del pensar."⁶² Quizá este proceso se encuentre ejemplarmente realizado en Anaximandro, cuyo concepto de apeiron se acerca ciertamente a la noción de das Umgreifende en Jaspers y, más concretamente, a la ya mencionada "Periechontologie": "Nuestro camino es la aclaración de lo abarcador, que buscamos en cuanto aquello que cobija en sí todo origen pero que sin embargo jamás puede llegar a ser objeto de modo adecuado"; y a este camino, concluye Jaspers, por oposición a la ontología, lo denominamos Periechontologie.⁶³

Sobre la base de esta operación filosófica que no ofrece "resultados", sino la cercioración de lo abarcador, podemos comprender mejor, según Jaspers, las grandes doctrinas sobre el ser y las milenarias metafísicas del fuego, de la materia, del espíritu, etc. En efecto, todas

⁶² G. Knauss, op. cit., p. 131.

⁶³ Jaspers, VW., p.159 s. Knauss alude a la formulación atribuida a Anaximandro καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν. En Diels se encuentra también otro pasaje donde aparece periechont: ταύτην οὐδίστιον εἶναι καὶ ἀήρω, ἣν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους.

Cfr. Hermann Diels: Die Fragmente der Vorsokratiker (8a. ed. compilada por Walter Kranz), (Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956), Tomo I, p. 84.

Es curioso que Jaspers cite una o dos veces a Anaximandro en toda su obra, pero en ninguna ocasión con referencia a este concepto de donde según la plausible interpretación de Knauss provendría su nueva denominación para la "ontología" de lo englobante.

estas teorías no se agotan en la enunciación de un saber objetivo, sino que esencialmente "consisten en una escritura cifrada del ser, proyectada por los filósofos desde (aug.) la presencia de lo abarcador para aclararse el ser y a sí mismos -- y acto seguido/ tomadas de modo falso como un determinado ser-objeto entendido como el verdadero ser"⁶⁴.

Con la teoría de las cifras reaparece en Jaspers, en otro nivel, su interpretación del pensamiento de Kant. En el plano de la orientación en el mundo, o sea, ante la conciencia en general, toda existencia empírica se convierte en objeto de investigación. En cuanto tal es manifestación o fenómeno de algo que teóricamente subyace a dicha manifestación. Ahora bien, ni la existencia en sentido estricto, ni la Trascendencia pueden ser objeto de investigación. En cambio, en el pensar que trasciende a la conciencia en general, el mismo fenómeno cobra una nueva dimensión: ahora es concebido como símbolo o bien como cierto objeto que se desvanece ante la mirada metafísica. En el primer caso--el de la conciencia en general, el de la ciencia-- el objeto es fijado en sí mismo; en el segundo, no es tomado como tal objeto, sino como aquello en que ¹"toma la palabra" lo que jamás puede presentarse directamente como objeto y, por ello, a través del objeto, está presente simbólicamente.

Al hablar de símbolo, pues, no se alude a un signo que remite a otra cosa que también puede aparecer sin ese símbolo: en el símbolo se hace presente "otro" que sin ese medio no podría aludirnos en modo alguno.

Con otro enfoque, puede decirse que el objeto de la conciencia en general, allí donde lo aviscra la mirada metafísica, se revela como intrínsecamente contradictorio ante un pensar que apunta a la Trascendencia; de allí las antinomias señaladas por Kant, en virtud de las cuales, según Jaspers, se alcanza en lo objetivo aquello que jamás puede llegar a ser directamente objetivo⁶⁵.

⁶⁴ Jaspers, E.i.d.Ph., p. 34

⁶⁵ Cfr. VW., p. 256 s. Véase también Paulsen, op. cit., p. 218.

Por último, además de las dos "funciones" señaladas -- objeto de conocimiento y objeto metafísico o simbólico--, de lo anteriormente dicho se desprende que el objeto puede llegar a ser también signum de la existencia: en el objeto pensado está presente una posibilidad de ser uno mismo, que presupone ya el conocimiento y el otro lenguaje del objeto. En esta dimensión, todo conocimiento y todo símbolo se transforma en un llamado a la más propia posibilidad de ser yo mismo.

Al insistir en el carácter simbólico del objeto metafísico, no es aventurado suponer que Jaspers tuviera en mente la distinción kantiana entre concepto del entendimiento e idea de la razón; más aún, quizá haya recordado la versión aforística de este pensamiento de Kant formulado por Goethe al diferenciar metáfora y símbolo:

"El verdadero simbolismo es aquel donde lo particular representa lo universal, pero no como sueño y sombra, sino como revelación viva e instantánea de lo ininvestigable", o, en otra formulación:

Mientras que la alegoría transforma el fenómeno en un concepto y a éste en una imagen siempre limitada y en sí completa, "el símbolo transforma el fenómeno en Idea; la Idea, en imagen, pero de tal manera que la Idea en la imagen permanece siempre infinitamente activa e inalcanzable, y aun cuando se la expresara en todas las lenguas seguiría siendo sin embargo inexpressable"⁶⁶.

Jaspers había expuesto parte de lo anterior en su Philosophie, al hablar de la "inconsistencia de la objetividad metafísica"⁶⁷. Mostraba allí que lo objetivo, al convertirse en manifestación de la Trascendencia, muestra propiedades particulares que lo diferencian del objeto de conocimiento: ante la conciencia en general queda como "suspendido", por cuanto no es el ser como algo subsistente, sino como llamado a la libertad de la existencia. Y esa "inconsistencia" adopta tres modos:

⁶⁶ "Maximen und Reflexionen", en Goethes Werke, herausgegeben von Heinrich Kurz (Leipzig, Bibliographisches Institut, s/a.), Tomo XII, pp. 695 y 741 respectivamente.

⁶⁷ Cfr. Ph.III., pp. 14 ss.

"Lo objetivo metafísico es, como objeto -- ya sea como pensamiento o como intuición-- no ese [objeto] mismo, sino símbolo".

"Al pensar claramente el objeto metafísico, éste se derrumba ante el entendimiento desde el punto de vista lógico; el pensamiento se revela como círculo o tautología o intrínseca contradicción."

"En virtud de la intención metafísica, y desde la libertad de la existencia, se aprehende en lo real empírico y finito lo absolutamente real. Lo real empírico, puesto ante lo absoluto, es como si no fuera verdaderamente real; lo real absoluto, ante lo real empírico, y en el sentido de este último, es irreal. Ser y no-ser invierten en continuos trueques su relación".

El símbolo de que habla Jaspers, por tanto, adquiere un nombre más apropiado con el concepto de cifra, ya que éste alude de modo más explícito a la necesidad existencial e intransferible del desciframiento. Ambos suponen, de todas maneras, un cierto lenguaje de la Trascendencia. Este es inmediato en la vivencia personal, en el instante único del individuo histórico. Pero Jaspers admite una especie de estructuración de este lenguaje inmediato en un segundo lenguaje, en el que aquel contenido aparentemente incommunicable se convierte en mitos, en revelaciones de un más allá, etc. Por último, el pensamiento puede dirigirse a este segundo lenguaje intuitivo y penetrarlo hasta llegar al origen, aprehendiendo en forma de especulación metafísica aquello que en realidad es incognoscible e inefable, pero que, en la transmisión filosófica, llega a ser un tercer lenguaje. El filósofo, por tanto, bien puede decirse que "lee el escrito cifrado originario a medida que va escribiendo uno nuevo: Piensa la Trascendencia por analogía con la existencia empírica que le es intuitiva/está para él lógicamente presente en el mundo". Este pensar especulativo trata de estar contemplativamente en la Trascendencia. Por ello--dice Jaspers-- Hegel lo llamaba "servicio divino" y F. A. Lange (dado que no es un conocimiento) "poesía del concepto". En realidad, no es lo primero, sino sólo un analogon filosófico del culto; ni está expresado adecuadamente en la segunda fórmula, pues si bien ésta acierta con su carácter intuitivo, corre el peligro de confundir la especulación metafísica con un juego intrascendente ⁶⁸.

⁶⁸ Cfr. Ph. III., p. 134 s.

Así, pues, la situación general puede resumirse del siguiente modo: Aquello que no puede ser dicho en el lenguaje originario del ser, se presenta en los ^{mitos} mitos y religiones, en el arte, y en los sistemas ontológicos como si fuera enunciado con validez universal y de modo objetivo. El puente de enlace entre los diversos lenguajes está constituido por la unidad de la immanencia y la trascendencia, así como por la relación entre razón y existencia, pues la primera ilumina y hace comprensible el lenguaje que ésta recibe históricamente.

"El lenguaje de los mitos y religiones sirve de mediador entre la cifra originaria y la razón. En el tercer lenguaje, el especulativo, el lenguaje de los sistemas ontológicos clásicos, la lectura de las cifras se convierte en pensar metafísico. Este lenguaje habla por boca de los filósofos antiguos a los actuales, y por éstos a los futuros. Jaspers ve la misión de la filosofía en el encuentro de la cifra originaria y en la reconducción al lenguaje inmediato del ser"⁶⁹. Lo que distingue a Jaspers de otros filósofos, continúa diciendo Kurt Hoffman, su originalidad, consiste en que, mientras casi todos los demás pensadores de la tradición filosófica occidental --aunque conscientes de los límites del conocimiento humano-- consideraban a sus ideas o a sus sistemas como universalmente válidos, rechazando por ende los opuestos a los suyos, Jaspers, por el contrario, admite el núcleo verdadero, la cifra latente en toda gran filosofía, pero rechazando su pretensión de validez universal. De tal modo, la filosofía de Jaspers es una "filosofía de la filosofía". "Y el hecho de que Jaspers, consecuentemente, considere su propio pensar como una metáfora filosófica entre otras, es tan necesario como problemático"⁷⁰.

La doctrina de las cifras es la más clara expresión de un pensar que, en todo momento, trata de preservar el origen autónomo e independiente del quehacer filosófico, especialmente frente a los dos ámbitos que históricamente han pretendido o pretenden reducirlo a sus propios conceptos: la ciencia y la religión. El "objeto" de la filosofía, por una parte, no es susceptible de un conocimiento válido para la concien-

⁶⁹ Kurt Hoffman: "Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers" en J(Schilpp), p. 96.

⁷⁰ Ibidem.

cia en general. En tal sentido, si bien en la actualidad la filosofía no puede prescindir del saber científico, apunta a otra verdad, ya no científica. Por otra parte, no siendo un saber científico, la filosofía se aproxima de algún modo al ámbito de la fe. Pero la doctrina de las cifras impide que se confunda la fe filosófica con una revelación hecha por Dios, de una vez y para siempre, de modo válido para todos los hombres.

Para cerrar nuestro cerco sobre la situación de la filosofía de Jaspers, por tanto, tenemos que precisar aún más su posición con respecto a la ciencia —rozada muchas veces en sus discusiones con la filosofía "científica" — y, por último, ver cómo la fe filosófica se enfrenta a la fe revelada, es decir, a la religión que la filosofía niega como dogma, pero a la cual la doctrina de las cifras reconoce como mito⁷⁰.

⁷⁰ Cfr. Ricoeur: "Philosophie und Religion bei Karl Jaspers", en J(Schilpp), p. 617 s. En Jaspers, dice este autor, la cifra reemplaza al milagro; la contemplación metafísica, a la plegaria; la comunicación, a la Iglesia. En otra obra también ya citada (Gabriel Marcel et Karl Jaspers..., p. 281 s.) se encuentra casi la misma formulación de Ricoeur: "Falsa como dogma, verdadera como mito, tal es la religión. Falsa como ciencia, verdadera como cifra especulativa, tal será la ontología". Durvenne-Ricoeur, op. cit., p. 247, alude a la doctrina de las cifras como punto extremo de una secularización de los dogmas cristianos. Cristo sufriente sería en realidad la cifra evanescente de Dios. Con una intención más conciliatoria, Bernard Welte compara la filosofía de Jaspers con el pensamiento de Tomás de Aquino: La foi philosophique chez Jaspers et Saint Thomas d'Aquin (Paris, Desclée de Brouwer, 1958), traducida del alemán por Marc Zemb.

QUINTA PARTE8. La fe filosófica frente a la fe revelada.

Ich lebe mein Leben in wachsenden Ringen,
die sich Über die Dinge ziehn.
Ich werde den letzten vielleicht nicht vollbringen,
aber versuchen will ich ihn.

Ich kreise um Gott, um den uralten Turm,
und ich kreise jahrtausendelang;
und ich weiss noch nicht: bin ich ein Falke, ein Sturm
oder ein grosser Gesang(1).

Al informar acerca de su propio pensamiento, dice Jaspers que "si el filosofar es un girar en torno a la Trascendencia, entonces tiene que estar relacionado con la religión"². Pero precisamente en la medida en que ambos --el filosofar y la religión-- buscan establecer esa relación con lo absoluto, necesariamente tendrán a veces que chocar entre sí y, otras, quizá, aunar fuerzas para defender la realidad de lo que buscan.

Por ejemplo, la existencia, al obrar incondicionalmente, tal vez por la experiencia de una situación límite, se sabe referida a su Trascendencia, según el filósofo. En tal sentido, ese acto podría llamarse religioso. Sin embargo, atendiendo a la evolución histórica de esta palabra, Jaspers prefiere reservar para la filosofía la fe, la creencia, der Glaube.³

¹ Rainer Maria Rilke: "Das Studien-Buch", en: Gesammelte Gedichte (Frankfurt/M., Insel, 1962), p.9. "Vivo mi vida en círculos crecientes/ que se extienden sobre las cosas./ Quizá no llegue a completar el último,/ pero quiero intentarlo.// Yo giro en torno a Dios, a la antiquísima torre,/ y giro desde hace milenios;/ y aún no sé: soy yo un halcón, una tormenta / o un gran cántico."

² "Ueber meine Philosophie", en RA., p. 358; ver también Ph.I., p. 295

³ A partir de un sentido original anterior a la creencia en los dioses personales, la palabra "religión" era idéntica a tabú --aclara Jaspers, citando a Deubner); más tarde fue vinculada a religere (observar atentamente) y a religare (ligar). En la Edad Media, según los Deutsche Schriften de Lagarde, se atribuía religión a las personas que habían hecho un voto monástico. Hacia 1750 esa palabra fue introducida en la lengua alemana; se contrapuso la "religión" a la "fe" vigente en las Iglesias luterana, reformada y católica. "Precisamente en virtud de la confusión existencial surgida de este uso del lenguaje"--concluye Jaspers--, habría que invertir los términos que había enunciado al comienzo y decir: "~~Para el~~ al que filosofa, y precisamente en cuanto filósofo, le es posible la fe, pero no la religión" Cfr. Ph. I., p. 295, nota 1.

Por otra parte, la introducción de la fe en el ámbito filosófico no constituye para Jaspers ni una novedad ni un escándalo, sino más bien la consolidación de una vieja tradición, representada por Platón, Bruno, Spinoza, Kant, Lessing, Goethe, en su afán de "expresar nuevamente el origen propio y eterno de todo filosofar: la fe filosófica que se comunica en el pensar de la razón. Esta fe no es teología confesional, ni la creencia propia de una iglesia, pero tampoco incredulidad. Ella se reconoce en los grandes antepasados, inclusive en aquellos de China y de la India"⁴. Su propia obra, admite Jaspers al comentar el trabajo de Holm ya mencionado, no tiene una "filosofía de la religión", considerada como una disciplina particular dentro de su pensamiento; antes bien, ella misma es filosofía de la religión. Por ello mismo, muchas veces su filosofía irritará a los teólogos, pues la de Jaspers es la situación de un pensador religioso en lucha con la fe de los creyentes⁵.

La lucha no va solamente contra la absolutización de una fe, sino —y quizá ante todo— contra quienes pretenden que no hay más que una opción: religión (dentro de una iglesia) o nihilismo. Para Jaspers esta falsa alternativa proviene de unilaterales interpretaciones de Kierkegaard y Nietzsche, principalmente. La filosofía, en contra de ese "maniqueísmo" moderno, se ofrece como la tercera posibilidad, siempre amenazada por las otras. Es como si Jaspers nos invitara a no tomar aisladamente a Kierkegaard o a Nietzsche como banderas de la religión o de la nada, sino más bien a esforzarnos por comprender ambas actitudes, en cierto modo complementándolas dialécticamente, y mostrando cómo el camino de la fe filosófica avanza peligrosamente entre los dos abismos de la absoluta incredulidad y de la revelación autoritaria⁶.

Algunos intérpretes han creído que este "giro" tardío de Jaspers — dado que el libro sobre La fe filosófica no se publicó hasta 1948—

⁴ "Antwort", en J(Schilpp), p. 775; anota Jaspers, sin embargo, que su actitud ante la religión y la teología no^{es} la de un Aufklärer que trata de negarlas, sino la de quien está al servicio de la verdad que tiene su origen en la filosofía, contra la religión, el arte, la ciencia, la política, cuando éstos se absolutizan y pretenden absorberla en sus respectivas órbitas de acción. Cfr. *ibid.*, p. 63.

⁵ Cfr. Ricoeur, en J(Schilpp), p. 605.

⁶ Cfr. Dufrenne-Ricoeur, *op. cit.*, p. 250. Estos autores muestran cómo Jaspers toma una idea de Kierkegaard^t para volverla contra él mismo; pues para éste no hay conciliación entre filosofía y religión. Pero para Kierkegaard la filosofía es Hegel, es la immanencia integral;///

era en parte consecuencia de la edad, que lo había hecho más creyente, más místico, más religioso. Golo Mann llega a decir que su filosofía es "mera precursora", ~~es~~ "puerta de entrada" a la religión, entendiendo que la "fe filosófica, en substancia, aunque no según la forma y el dogma, es la fe cristiana"⁷. En su "respuesta", nuestro filósofo no niega el hecho de que, histórica y culturalmente, la fe filosófica pueda ser tributaria de la fe cristiana -- a la que él prefiere llamar "fe bíblica"--; pero, en todo caso, se trataría de lo específicamente religioso considerado "dentro de los límites de la mera razón". Otros intérpretes, en cambio, han visto muy bien que la fe fue siempre el elemento en que se movió su pensar, y que el hecho de que finalmente ésta pase a un primer plano no significa sino la autoafirmación de su propio origen, nutrido en la frecuentación de una tradición filosófica, literaria y religiosa de la que la Biblia, según Jaspers, es parte insuprimible, pero a la cual se la lee "tal como se leen otros textos"⁸.

La base bíblica que Jaspers expresamente admite en su pensamiento, es el terreno en que se libran muchos debates sobre su filosofía. Para algunos, su obra es "el camino a la religión no dogmática con los medios de la filosofía (comparable en muchos aspectos al joven Schleiermacher)"⁹. Para otros, parece detenerse en un "ateísmo incompleto" que, frente a las religiones positivas, inaugura en nuestro tiempo "una especie de filosofía gnóstica" --la cual, al abarcar en sus análisis los mitos griegos, hindúes y cristianos, corre el peligro de parecer "un Don Juan que hace la corte a todos los dioses"¹⁰.

Ahora bien, este problema de las relaciones entre la filosofía y la religión (y la teología), no debe desvincularse de la totalidad del filosofar de Jaspers, de lo que, al comienzo, llamáramos la Stimmung de su peculiar estilo de pensar. Para ello, no es desacertado traer a colación las observaciones ya expresadas que se resumen en la de Marcel:

////// Kierkegaard no hubiera creído posible oponer una fe filosófica a la fe como tal, es decir, para él, a la fe en Cristo. Ibid., p. 57. La filosofía, dice Jaspers en su "Antwort", niega las alternativas clásicas: fe-intelecto, religión-ciencia, cristianismo-nihilismo, pues ella piensa a partir de una tercera posibilidad que no se presenta en tales dicotomías. Cfr. J(Schilpp), pp. 775, 837.

⁷ Golo Mann: "Freiheit und Sozialwissenschaft", en J(Schilpp), p. 554.

⁸ "Antwort", en J(Schilpp), pp. 756, 830

⁹ J. Thyssen, op. cit., en J(Schilpp), p. 322.

¹⁰ Ricoeur, en J(Schilpp), pp. 615, 633.

ciertas ideas del filósofo alemán parecen operar una indebida "laicización" de nociones originariamente religiosas; por otra parte, su rechazo radical de la ontología repercute también, y muy particularmente, en la negación de toda institucionalización de lo religioso en normas ⁿcañnicas, dogmas, ortodoxia, etc.¹¹ Este punto es sumamente importante y está efectivamente enlazado con la concepción de la filosofía como tarea personal, sólo indirectamente comunicable e incapaz, por principio, de objetivarse en escuelas¹².

Pero esta misma "deficiencia" de la filosofía la sensibiliza con respecto al contrapolo constituido por la religión positiva, al cual ella no puede comprender ni fundamentar, pero sí reconocer como posibilidad existencial para otros hombres. La lucha comienza justamente allí donde a partir de una instancia eclesiástica se hacen afirmaciones que comprometen la autonomía y la libertad de la existencia o el contenido objetivo de la ciencia. Así como el filósofo es consciente del hecho de no poder reemplazar el mundo religioso en el hombre creyente, también está alerta contra todo intento de éste que vaya contra sus derechos de pensar y disponer su vida de acuerdo con las normas provenientes de su razón, esto es, del origen autónomo del filosofar¹³.

Hay quien objeta que, hablando de Dios, el filósofo "usurpa" los derechos de la religión, abusando así de la libertad del pensamiento. Pues sólo podría hablarse de Dios basándose en una revelación hecha por Dios mismo. A Johannes Pfeiffer, autor de esta objeción, Jaspers le señala nuevamente el camino recorrido por la tradición: "Hablar de Dios al filosofar no constituye tan sólo una mera 'especulación metafísica, sino que, dentro de la tradición filosófica que parte de Jenófanes y Platón, [es] el lenguaje de una experiencia básica de la fe filosófica, o una actitud fundamental de la existencia, pero de tal modo que Dios no habla en un lugar privilegiado en el tiempo y el espacio, sino más bien por doquier, según la posibilidad, pero siempre indirectamente y equívocamente. Pues Dios es el Dios oculto, y toda certeza acerca de él está ligada al peligro"¹⁴.

¹¹ Cfr. Marcel: "Situation fondamentale et situations...", ed. cit., pp. 325-33.

¹² Cfr. Jaspers, "Ueber meine Philosophie", en RA., p.338

¹³ Cfr. Jaspers, Ph., I., p.XXXV. También "Antwort", en J(Schilpp), p.762

¹⁴ J(Schilpp), p. 781. Ver Pfeiffer, *ibid.*, p. 685 s.

La pregunta fundamental del filósofo, por tanto, gira en torno de la cuestión de si Dios habla por medio de una revelación histórica, o si sólo lo hace en el lenguaje de las cifras¹⁵. Su posición a este respecto es bien clara, y en cierto modo, al reproducirla, volvemos a exponer puntos de su pensamiento ya vistos en otros contextos: Según la iglesia, Dios sólo se manifiesta en virtud de una revelación que ya ha acontecido; esta revelación se institucionaliza en determinadas objetividades mundanales a las que el creyente debe obediencia. Para el filósofo, en cambio, la Trascendencia habla de modo inmediato a todo hombre individual, pero cifradamente; se dirige a la libertad, a la que nunca fuerza, sino que despierta e incita; nunca lo hace "oficialmente" y su mensaje está siempre a punto de ser mal interpretado¹⁶.

En nombre de la libertad, el filósofo advierte sobre el riesgo que supone el hecho de que "a partir de una supuesta comunicación directa con Dios se derive la pretensión de presentar como válido para todo el mundo lo oído de Dios, y de exigir obediencia a lo dicho por Dios"¹⁷. No son precisamente suaves las páginas en que Jaspers recuerda las ambiciones políticas que históricamente han empañado la misión de las iglesias, resumidas escuetamente en los siguientes términos: "Un grupo humano, la iglesia, convierte la apelación a Dios en un medio para su poderío y autoafirmación en el mundo. La pretensión humana al poder se disfraza de mandato divino". Cuando tienen lugar, tales deformaciones, acarrearán funestas consecuencias: "La política eclesiástica afecta entonces mortalmente la comunicación, la paz, la fidelidad". En estas condiciones, concluye, "no es posible hablar con combatientes de la fe"¹⁸.

Con la actividad filosófica, en cambio, la existencia renuncia a la institucionalización de la divinidad, a la seguridad de la religión establecida, y se encuentra a sí misma arriesgando su ser frente a su Trascendencia. "El gran acontecimiento por el cual el hom-

¹⁵ Esta cuestión se propone en La fe filosófica en vista de la fe revelada: "¿Cómo habla en las formas del ser mundanal, en el lenguaje de este mundo, aquello que es antes y sobre el mundo? ¿Habla sin revelación o sólo habla a través de una revelación?, cfr. Jaspers P.G.a.Off., p. 34.

¹⁶ Cfr. "Ueber Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus", en RA., p. 280, 289.

¹⁷ Ph. II., p. 273.

¹⁸ Cfr. Ph.G.a.Off., p. 87 s.

bre se transforma en sí mismo, se realiza cuando, en favor del lenguaje múltiple de las cifras, rechaza como ilusoria la supuesta corporeidad de la Trascendencia"¹⁹. En tal sentido, pues, la fe filosófica quizá sólo puede formularse -- a despecho de otras exposiciones de Jaspers que detallan más detenidamente sus "contenidos"--, diciendo que "cuando todo se hunde, Dios permanece. Es suficiente el hecho de que sea la Trascendencia"²⁰.

Dentro del contexto filosófico de Jaspers, las diversas concepciones del ser divino dadas en el transcurso de la historia son otras tantas cifras de la Trascendencia. Éstas expresarían el aspecto de la divinidad vuelto hacia los hombres, pero no la divinidad oculta, suprapersonal e inconcebible; a esta última se referiría el expreso mandato bíblico de no hacerse imágenes o símiles de Dios. Según Jaspers, ambos aspectos fueron concisamente señalados por Meister Eckhart, llamando deitas y Deus, respectivamente, a lo inescrutable y a lo relativamente "representable" de lo absoluto²¹.

La línea mística preferida por Jaspers en sus reflexiones sobre la religión, se manifiesta también en su predilección por Nicolás de Cusa, uno de los pocos, a su juicio, que ha logrado llevar a cabo una especulación metafísica ejemplar referida a Cristo, "de excepcional belleza, claridad y piedad". El enfoque del Cusano, por lo demás, destaca la imposibilidad de llegar con el entendimiento --en el sentido que luego le dará Kant-- a la comprensión de lo absoluto. La docta ignorantia, por tanto, "libera para la infinitud", "abre a la Divinidad misma", en la medida en que supera toda particular absolutiza-

¹⁹ Ph.G.a.Off., p. ¹⁵⁴ ~~154~~. También en la "Antwort" al volumen de Schilpp ed. cit., p. 828, afirma Jaspers que "el hombre que llega a ser libre solamente tiene un sostén único: la Trascendencia, y ésta no habla unívocamente a través de ninguna instancia en el mundo, por ninguna de modo exclusivo, por ninguna revelación para todos y para siempre, sino que tan sólo lo hace por medio de la libertad misma y de lo que a ésta se le muestra".

²⁰ "Vom europäischen Geist", en RA., p. 264. También en "Ueber meine Philosophie", en RA., p. 345 s., vuelve a expresar casi literalmente lo mismo: "Únicamente la Trascendencia es el ser real. El hecho de que sea la divinidad, es suficiente. Todo lo demás se sigue de ello.(...) Pero para nosotros, la divinidad es tan sólo como se nos manifiesta en el mundo, tal como nos habla por medio del lenguaje del hombre y del mundo...". No se puede traducir con mucha exactitud la "fórmula" jaspersiana; una vez dice "Es ist genug, dass Transzendenz ist"; otra "Dass die Gottheit ist, ist genug".

²¹ Cfr. Ph.G.a.Off., p. 219.

ción del saber y toda idolatría²².

La tradición de las cifras de la divinidad, en su evolución histórica, muestra cierta analogía con el proceso existencial por el que el hombre, a partir de su mero ser empírico, accede al riesgo del pensar especulativo, a la lectura simbólica de todo lo que es. En efecto, la historia misma es el campo en que se combate por sucesivas liberaciones de algunas cifras --mejor dicho, de la fijación objetiva de lo que sólo debe ser cifra--; es el camino desde los símbolos hacia lo que fundamenta toda cifra y toda existencia. "El camino de la liberación es un tránsito de los poderes oscuros a los dioses personales; de los dioses que están más allá del bien y del mal, a los dioses morales; de los dioses, al Dios único -- y hacia la última libertad--, hacia allí donde el Dios unipersonal es reconocido como cifra"; el camino va de "la liberación de todas las cadenas de las propias representaciones y pensamientos, hacia la verdad misma ante la cual el pensar permanece silencioso"²³.

Ahora bien, "la lucha de las cifras", necesaria e inevitable, no culmina con la imposición de una cifra sobre las demás; aun los "vencidos" siguen siendo reconocidos como posibilidad rechazada²⁴. Esto significa, por una parte, que el creyente puede anunciar su fe, pero no imponerla autoritariamente; por otra, que el "creyente de la filosofía", a su vez, reconoce a la revelación como posible verdad provenien-

²² Cfr. Jaspers: NC., p. 43. Véase Mario A. Presas, reseña de Jaspers: Nikolaus Cusanus, en Revista de Filosofía, Universidad Nac. de La Plata, N° 15, 1964, pp. 110-113. Per cierto, filósofos, teólogos y aun historiadores se escandalizaron, en ocasiones, frente a la interpretación jaspersiana del Cusano, sobre todo con motivo de las reuniones celebradas para conmemorar los quinientos años transcurridos desde la muerte del eminente filósofo y teólogo alemán, en Kues, junto al Mosela, ciudad natal, y en Brixen, ciudad en la que estuvo la sede de su obispado. Sin embargo, no siempre quienes deploran el hecho de que Jaspers exponga su propia filosofía con el pretexto de exponer al Cusano, hacen el esfuerzo de comprender en qué consiste precisamente para Jaspers una auténtica "apropiación" y "presentificación" de una doctrina del pasado. Véase al respecto el detallado trabajo de Richard Wisser: "Nikolaus Cusanus im 'lebendigen Spiegel' der Philosophie von Karl Jaspers", en Zeitschrift f. philos. Forschung, Bd. XIX/1965. H.1-3. pp. 528-540. Véase también de Richard Wisser: "El retorno espiritual de Nicolás de Cusa", Folia Humanística, Tomo II, N° 23, Barcelona, 1964.

²³ Ph.G.a.Off., p. 427 s.

²⁴ Cfr. F.E., p. 22 s.

te de otro origen, extraño para él. Sin embargo, esta "lucha abierta y amorosa" es una tarea difícilmente realizable. Las dos formas originariamente diversas de la fe — diversas por su origen, por su lenguaje, por el modo de referirse a la Trascendencia— no pueden prácticamente convivir "en una misma alma". Pero ellas no se excluyen al encontrarse en el mundo encarnadas en hombres distintos. "Toda historicidad puede amar a la otra en su seriedad existencial, y saberse ligada a ella en algo que las trasciende y abarca"²⁵.

Uno de los casos más típicos de "conflicto" entre la existencia filosófica y la religiosa, se da en la plegaria. Cuando "Este acto religioso pierde algo de su intimidad, y se "institucionaliza" junto con los demás actos del culto y los dogmas de la revelación, el creyente debe admitir la autoridad, la teología. La plegaria pareciera entonces convertirse en un hábito cotidiano que tiende a objetivar el destinatario de ese infinito riesgo del recogimiento. (Jaspers, por cierto, se refiere a la deformación de la plegaria objetivada, por así decirlo, y su rechazo se funda, como siempre, en su desconfianza ante todo lo fijado ontológicamente). Por el contrario, la oración sería ~~en~~ en todo caso una osadía, una suerte de "impertinencia que violenta", que "derriba" (einbrechende Zudringlichkeit) la soledad y el ocultamiento de Dios. Y en cuanto tal "irrupción" sólo puede el hombre recurrir a ella en momentos de "suprema soledad y necesidad"; en caso contrario, la cotidiana seguridad de la cercanía divina robaría profundidad a la comunicación del hombre con Dios —opina Jaspers—, pues "el ocultamiento de Dios parece exigir que el hombre deba atormentarse en dudas y penurias"²⁶. La auténtica plegaria y la activa contemplación filosófica, por tanto, apenas si son discernibles en sus momentos más excelso, si bien su diferencia es precisa"²⁷.

²⁵ Ph.G.a.Off., p. 536.

²⁶ Cfr. Ph.III., p. 126 s. Es obvio que la observación de Marcel respecto de la gran diferencia entre el espíritu de su filosofía y el de la de Jaspers — en contraposición a la "clasificación" de los existencialismos esbozada por Sartre — encuentra en este punto su expresión más concreta. La desconfianza de Jaspers respecto de la plegaria y de todo culto se opone a la disponibilidad de Marcel y a su concepción de la posibilidad de comunicar con un "Dá absoluto" — sin que ello nos haga olvidar que el propio Marcel no es ciertamente (luego de su conversión al catolicismo) un cristiano muy amante de la ortodoxia rígida. En todo caso, el camino de la existencia se refleja ya en el título de una colección de sus trabajos:

Con otros términos: Jaspers parece haber aprehendido de modo adecuado el misterio que significa la relación del hombre con Dios en el acto de orar; pero, a pesar de cuanto ha dicho acerca de la necesidad de reconocer el dominio de lo específicamente religioso como una "posibilidad rechazada" por el filósofo, a veces tiende a negar que de hecho el hombre pueda vivir auténticamente dentro de una fe eclesial.

Es curioso que su descripción de la plegaria coincida —quizá sin que Jaspers lo sepa, por cierto— con lo expresado por un autor tan admirado por Gabriel Marcel como lo es Max Picard. En efecto, éste, al referirse al mundo del silencio llega a manifestar pensamientos que bien podrían coincidir, en muchos aspectos, con la concepción de Jaspers sobre la inefabilidad de lo absoluto y la doctrina de las cifras. "En la oración —escribe Picard—, la palabra, por sí misma, retorna al silencio; está de antemano en la esfera del silencio: es aceptada por Dios, retirada del hombre; es reabsorbida totalmente en el silencio, desapareciendo en él."

"La oración puede ser incesante: siempre desaparece la palabra de la oración en el silencio; la oración consiste en derramar la palabra en el silencio".

"En la oración, la palabra se eleva desde el silencio, como toda ^a palabra real se suscita desde el silencio, pero sólo sale de él para dirigirse a Dios, hacia 'la voz del silencio suspendido'".

"En la oración, la región del silencio inferior, humano, entra en relación con el silencio superior, divino: el silencio ~~inferior~~ inferior reposa en el superior. En la oración, la palabra, y con ella el hombre, es el medio entre dos regiones de silencio. En la oración el hombre es mantenido entre estas dos regiones"²⁸.

//// Du Refus à l'Invocation... Ese camino que lleva a una invocación "balbuciente" corre entre el fariseísmo de la "buena conciencia" y la "mala fe" legitimamente estigmatizada por Sartre; es "la marcha a la vez tímida y pese a todo segura, de una conciencia que trata de abrirse conjuntamente a las solicitudes de lo trascendente y a una fraternidad humana sentida cada vez de un modo más íntimo". Cfr. Gabriel Marcel: "Testament philosophique", ed. cit. p. 262.

²⁷ Cfr. Ph. II., p. 315

²⁸ Max Picard: Die Welt des Schweigens (Frankfurt a. M.-Hamburg, Fischer 1959), p. 165.

La opinión de Jaspers respecto de la plegaria sintetiza bastante bien su crítica a la inmediatez de la mística y a la autoridad religiosa, en cuyo detalle no podemos entrar en la presente exposición²⁹. Esta actitud se resume, además, en un texto de la Metafísica, tercer volumen de su Filosofía: "Para que el hombre no manosee la divinidad y pueda ser por sí mismo lo que debe ser, tiene que mantener de modo puro a la Trascendencia, con todo su ocultamiento, lejanía y extrañeza. El sosiego en el ser, en cuanto verdadero sosiego, es para el hombre la meta de la lectura de las cifras, tanto de las que él mismo escribe como de las que recibe; pero no el descanso en un ser de ilusiones colocado junto al mundo"³⁰.

Frente a la religión, en definitiva, el filósofo, en primer lugar, lucha contra la decadencia de una religión histórica en mera objetivación y materialización de la Trascendencia --lo cual, casi regularmente, conduce al fanatismo y a la inquisición--; esta lucha tiende a conquistar espacio vital para la libertad del individuo. Está ejemplarmente representada, según Jaspers, en los combates de Jenófanes contra el temor supersticioso de los dioses (Deisidemonia); en las polémicas de Kant contra el falso culto y el clericalismo exacerbado de la religión establecida; en Feuerbach precaviendo contra la ilusión; en Kierkegaard en lucha con la iglesia. En segundo lugar, más allá de las deformaciones históricas, el filósofo debe llegar al núcleo de verdad de la auténtica existencia religiosa, cuya vigencia como posibilidad ha de admitir aunque no la asuma. Así con conciencia de que él no posee toda la verdad, y se inmuniza contra el fanatismo que también puede brotar en las filosofías escolásticas de toda índole. Por último, tras la lucha y el respeto, el filósofo tiene que llevar su voluntad de veracidad al máximo, para aclarar la oposición entre ambos ámbitos, salvando la peculiaridad y autonomía de sus respectivos orígenes.

Pero el conflicto es práctico, y no meramente teórico: la lucha ha de resolverse dentro de cada existencia histórica. Y esta lucha oscila entre "la obediencia" y la "renuncia a la independencia", y "la li-

²⁹ Al respecto puede verse Ricoeur, op. cit., en J(Schilpp), p. 609.

³⁰ Ph. III., p. 168.

bertad que renuncia al culto y la revelación". Ningún hombre, cree Jaspers, puede honestamente sustraerse a tal decisión; pero "filosofía y religión jamás son dos posibilidades coordinadas entre las cuales se optaría; sino que la decisión únicamente llega a ser consciente cuando yo ya estoy en una de las partes.(...) Así, pues, la elección tiene lugar por el hecho de que yo filósofo o no lo hago, y entonces acepto resueltamente lo que en este respecto soy"³¹.

Filosofía y religión, pues, son dos modos en que el hombre encuentra existencialmente el camino hacia lo otro, aprehendido en ambos casos como realidad absoluta, sin posibilidad. Tanto la filosofía como la religión, aun "objetivadas", "institucionalizadas" en iglesias o escuelas, ofrecen siempre la posibilidad del desciframiento merced al cual, como individuo libre, puedo acceder al núcleo de verdad que cada una encierra tras su ropaje mundanal.

Pero ambas posibilidades no agotan el repertorio de las cifras de la Trascendencia. Arrojado en la existencia empírica, el hombre puede también decidir su mismidad por la vía de la contemplación estética o por la de la transformación activa del mundo. "Cuatro direcciones confluyen, pues, en la liberación del ahí. La actividad sin reposo no se satisface con la finitud de lo dado y, al trascenderlo, aspira

³¹ Ph. I., p. 300 s. La preocupación de Jaspers por los problemas religiosos lo hizo añorar siempre la presencia de un teólogo con quien discutir abiertamente estas cuestiones. Según informa Hans Saner, tres fueron sobre todo importantes para Jaspers: Martin Dibelius, ~~de~~ Rudolf Bultmann y Karl Barth. Con Bultmann, la relación concluyó en la disputa sobre la cuestión de la desmitologización. Cuando Jaspers se trasladó a Basilea, tuvo ocasión de encontrarse con Barth, docente en la misma Universidad. Pero no llegaron a tener la añorada discusión elevada. Cuando, alguna vez, el teólogo, que daba sus clases en un aula situada debajo de la de Jaspers y a la misma hora que éste, oyera el pataleo de los estudiantes en el salón del filósofo, dijo jocosamente a sus alumnos: "Ahí arriba tiene lugar el Jasperle-Theater" -- inventando una palabra muy irónica con la conjunción del nombre de Jaspers y la expresión que designa el teatro de marionetas, esto es, el "Kasperle-Theater". Jaspers, por su parte, cuando un estudiante le confesara que, de no estar Barth, él seguiría las clases del filósofo, le respondió: "Qué bueno que esté Barth, pues a mí no se me puede seguir"... insinuando, no sin cierta soberbia, su crítica a toda exposición "escolástica". Cfr. Hans Saner, op. cit., pp. 147 ss.

a la supresión de todo límite; el conocimiento contemplativo se eleva por encima de la existencia determinada para llegar a lo infinito; la religión señala la relación de dependencia entre lo finito del ser — su ahí — y la divinidad y, finalmente, la intemporalidad irreal del arte lleva la existencia al plano de la posibilidad pura, que es la aspiración — imposibilitada por la facticidad del ahí — de la existencia propiamente dicha, es decir, de la del hombre, de la mía. Y el tipo de liberación que se elija siempre dependerá del hombre que libremente se sea."³²

³² Emilio A. Estiú: "Libertad y liberación", en Revista de Filosofía, Universidad Nacional de La Plata, N° 3, La Plata, 1951, p. 36.

SEXTA PARTE

9. Filosofía y ciencia

"La función metafísica propia de la filosofía lleva a una sabiduría y no a un conocimiento, porque es una coordinación razonada de todos los valores, incluso de los valores cognoscitivos, pero sobrepasándolos sin quedar sólo en el plano del conocimiento"(1).

La concepción filosófica de Jaspers, de acuerdo con lo que hasta ahora se ha expuesto, se caracteriza por la vehemencia con que defiende la autonomía del origen propio del filosofar frente a pretensiones totalitarias emergentes con frecuencia en los ámbitos científico y religioso. Pero tampoco la filosofía posee el monopolio de la verdad; no es (ni puede serlo por principio, según Jaspers) strenge Wissenschaft en el sentido que alguna vez quiso darle Husserl, puesto que no llega a resultados verificables y universalmente válidos. Antes bien, el acto filosófico culmina en la cercioración del propio ser, en comunicación con las otras existencias y vinculada a una particular referencia a lo absoluto. En tal sentido, es una sabiduría, soportada por una actitud básica que no constituye un conocimiento, sino una dimensión de la creencia.

Al desarrollar su pensamiento, pues, Jaspers arribó a esta paradójica situación: ganado por la filosofía a partir de una formación y de una praxis científicas, concluye afirmando la acientificidad (o metacientificidad) del filosofar. Sin ser creyente, fundamenta la filosofía en una particular fé filosófica. Corresponde, por tanto, luego de haber expuesto este último punto, insistir acerca de sus ideas con respecto a la relación entre ciencia y filosofía.

Jaspers se encuentra en este punto, biográfica e intelectualmente, muy cerca de Nietzsche —una de sus predilectas "afinidades electivas"! El primero obtuvo gracias a sus estudios de medicina y al trabajo en la clínica psiquiátrica de Heidelberg junto a Nissl, una formación científica semejante a la de Nietzsche en el seminario de filología de Leipzig y por las enseñanzas de Ritschl: la saludable práctica de

¹ Jean Piaget: Sabiduría e ilusiones de la filosofía, traducción de F. J. Carrillo y M. C. Vial (Barcelona, Ed. Península, 1970), p.133.

una metodología científica unida al respeto sincero por la ciencia; el arte de la observación y el gusto por la experiencia; la reserva metódica en la investigación y la objetividad crítica en el análisis; la sagacidad en la inducción y la prudencia en la deducción².

Ahora bien, lo interesante en el caso de Jaspers es que su curriculum vitae --de la medicina a la psiquiatría, y de ésta a la filosofía-- se asemeja al emerger de su propio pensamiento desde la sobria estrechez de las ciencias a la abierta amplitud³ del filosofar de lo englobante; su propia filosofía vuelve a recorrer, en cierto modo, el mismo camino: de la orientación científica en el mundo a la aclaración de la existencia, para desembocar en la metafísica de la cifra. Pero las "etapas" no son abandonadas durante la marcha, sino aufgehoben: superadas y a la vez mantenidas en un plano más elevado. Por ello, al llegar a la última, Jaspers no se cansa de advertir, señalando hacia atrás, la ineludibilidad de la investigación científica para hacer verdadera filosofía.³ Significaría renunciar a la filosofía tanto el sometimiento sin reservas al "modelo" científico de proceder, como el rechazo total del conocimiento universal y necesario de la ciencia; el filósofo, tanto si claudica ante las ciencias, como si las ignora, deja en el acto de hacer "buena filosofía"⁴. En este sentido, bien pudo escribir Jaspers en 1955, al resumir el contenido de su Philosophie, que jamás fue intención de esa obra menospreciar lo científico, sino, por el contrario, "preservarlo en su granítica realidad, y sólo hacer valer el origen propio e independiente del filosofar, que no reside en la ciencia, pero exige ciencia y da sentido a ésta"⁵. Esta preservación de la diversidad y, al mismo tiempo, de la interrelación de ambos dominios está dirigida en gran parte contra la "superstición científica", tan nefasta para la filosofía, debida en gran parte al estilo de pensar inaugurado por Descartes --contra cuya tendencia primordial en tal sentido escribió un libro--, radicalizado más tarde en las Cartesianische Meditationen de Husserl.⁶

² Cfr. Jean Paumen, op. cit., p. 114.

³ Cfr. Knauss, op. cit., p. 158.

⁴ Cfr. Jaspers, "Philosophie und Wissenschaft", en RA., p. 206.

⁵ Ph.I., p. XXI.

⁶ Cfr. Jaspers: Descartes und die Philosophie (Berlin, W. de Gruyter, 1937). Véase James Collins, op. cit., en J (Schilpp), p. 108 s. Jaspers reprocha a Descartes y Husserl el hecho de que absoluticen una única metodología científica y pretendan construir sobre ella la filosofía, como sucede especialmente con la mathesis universalis del primero. También Marcel habla "del complejo de inferioridad del filósofo fren-

Jaspers quiere expresar con esto que la filosofía, en su origen eterno, es independiente de la ciencia. Más aún, en sus comienzos históricos se presentó como la ciencia por antonomasia. Pero desde que diversos ámbitos del saber se han independizado, a partir sobre todo de la Edad Moderna, adquiriendo los definidos caracteres que entonces determinan lo que es "ciencia", es menester tener cuidado al usar indiscriminadamente esa palabra. En efecto, llamar ciencia a la filosofía no haría sino fomentar el equívoco positivista. Ante esa situación Jaspers muestra con claridad que no es contradictorio afirmar el origen eterno de la filosofía, independiente de la ciencia, y comprobar, por otra parte, que en la concreta situación de nuestros días necesita de la ciencia para desarrollarse. Teniendo en cuenta el trasfondo kantiano de la filosofía de Jaspers, puede decirse, por tanto, que "la ciencia, generadora de evidencia y fuente de claridad, no nos destina al ~~ejercicio~~ ejercicio del conocimiento riguroso más que para iniciarnos en la delimitación de lo rigurosamente cognoscible"⁷.

Así, pues, si bien las ciencias no fundamentan la filosofía ni son su mero resultado -- antes bien, la filosofía históricamente precedió a las ciencias--, desde que existen éstas, las ciencias "son el campo ineludible de orientación para toda filosofía que quiera pensar verdaderamente. Quien hoy en día filosofa tiene que conocer la profunda satisfacción producida por la evidencia científica y, al mismo tiempo, la conciencia metodológica sin la cual no subsiste su certeza; con ello [tiene que conocer] además los límites de las ciencias.(...) La cientificidad no es la fundamentación de la verdad de la filosofía, pero sí, hoy en día, la condición de la veracidad en el filosofar"⁸.

/// te al científico", pero se trata "del filósofo que traiciona", agrega, usando la misma palabra patética con que Jaspers denominara antes la concepción de Husserl de la filosofía como ciencia estricta. Marcel supone que esta "superstición" se funda también en cierta degradación de la idea de democracia, ligada "al 'yo pienso' que se degrada en pensamiento en general, y el pensamiento en general que se degrada en el 'uno cualquiera' democrático". No se trata empero de ir contra la democracia política, sino, por el contrario, de rescatar la responsabilidad personal que peligró desvanecerse en el "uno", en el "se" -- en el on, en el Man--. Cfr. Marcel: "Ébauche d'une philosophie concrète", en Du Refus à l'Invocation, ed.cit., p. 86 s.

⁷ Jean Paumen, op. cit., p. 161.

⁸ Ph.I., p. XXVI. Cfr. también "Antwort", en J(Schilpp), p.790 s.: Las ciencias siguen siendo supuestos del filosofar, pero no fundamentación de la verdad filosófica ni instancia suprema de que ésta dependa, sino como lo ineludible que le da mayor amplitud y claridad.

Estas ideas, por lo demás, ya se insinuaban en las primeras publicaciones de Jaspers. En efecto, en la Psicología de las concepciones del mundo rechaza la pretensión absolutista de Hegel: mientras éste pretende concluir en el "saber absoluto", Jaspers prefiere comenzar por y permanecer en "el absoluto no-saber de lo esencial"⁹. Pero precisamente al cobrar conciencia del ámbito de la docta ignorancia se da cuenta de la necesidad de recorrer hasta los límites el dominio de lo cognoscible. El filósofo muy bien puede afirmar, como lo hace en reiteradas oportunidades, que ningún ser conocido (objetivamente) es el ser verdadero y único; pero su afirmación está respaldada por el examen crítico del conocimiento objetivo propio de la conciencia en general, en un sentido semejante al de la crítica de Kant.

Con otras palabras, el drama de las ciencias --como dicen Dufrenne y Ricoeur -- consiste en el hecho de que buscan el ser precisamente allí donde no encuentran sino un aspecto incompleto del mismo, es decir, en la objetividad. Pero su obstinación no es vana, y los resultados de sus esfuerzos deben ser tenidos en cuenta por la filosofía. Pues el ser no puede alcanzarse más que partiendo de esta dimensión. Trascender el mundo, en efecto, supone que de antemano se lo haya explorado; sin esta condición previa, el movimiento del trascender pierde todo punto de apoyo y toda sinceridad. Por lo demás, la pérdida del mundo comportaría, dentro del "sistema" de Jaspers, la consecuente pérdida de la Trascendencia: "s in mundo no hay Trascendencia". Por último, el lenguaje objetivo de las ciencias --si bien no es adecuado para expresar lo existencial y lo referente a la Trascendencia-- también es ineludible para la enunciación indirecta de la filosofía¹⁰.

Una de las fórmulas preferidas por Jaspers para expresar la diferencia y, a la vez, la interdependencia de ciencia y filosofía, es la siguiente: El conocimiento científico posee validez universal, pero es relativo a una determinada esfera del ser objetivo; el filosofar, en cambio ~~en~~ en cuyo caso Jaspers alude a un percatarse o interiorizarse (Inne-werden) del ser --, es absoluto en su origen, pero relativo en

⁹ Cfr. Ps.W., p. 12. También en la Allg.Ps. se lee que la ciencia es la única vía de acceso al auténtico no-saber (p. 644 s.). En este respecto, además de Kant, es obvio que Nicolás de Cusa ha influido sobre la concepción de la filosofía de Jaspers.

¹⁰ Cfr. Dufrenne-Ricoeur, op. cit., p. 107 s.

la enunciación necesariamente objetiva de sus contenidos. El conocimiento científico, por otra parte, no es absoluto, no conduce al sentido total del ser ni plenifica nuestra vida con un valor incondicional. La "interiorización" filosófica, a su vez, no configura un saber universal y obligatorio, por el simple hecho de que no pertenece al campo del conocimiento objetivo. Las verdades científicas pueden ser demostradas y empleadas como principios de deducción; las verdades filosóficas sólo pueden ser aclaradas o invocadas en la conciencia¹¹.

Ahora bien, hay otra dimensión en la cual filosofía y ciencia, por así decirlo, confluyen necesariamente en una misma dirección. En efecto, cuanto más perfecto llega a ser el conocimiento científico, tanto más claramente comprendemos que las sistemáticas particulares de las diversas ciencias o ámbitos de ciencias no son capaces de conducir a un sistema total y acabado del conocimiento; y precisamente este "fracaso" permite a la filosofía ocupar un lugar clave en la donación de sentido a los resultados científicos. Efectivamente, esa imposibilidad opera como signo de advertencia frente a todo intento de identificar, sin más, el ser objetivo de que se ocupan las ciencias, con el ser como tal. Nuevamente se presenta desde esta perspectiva la experiencia del límite: "A consecuencia de su saber acerca de la limitación esencial del

¹¹ No queremos insistir aquí sobre la similitud de estas ideas con pensamientos semejantes de Marcel. Quizá habría que atender ante todo al hecho de que ambas filosofías expresan justamente un modo personal de ver el mundo. Cfr. al respecto, Eugenio Pucciarelli: "La filosofía como expresión de un tipo humano", Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires, AÑO XII, N° 17, enero-junio 1972, pp. 7-40. Jaspers ejemplifica la oposición entre "ciencia" y "filosofía" en las figuras de Galileo y Giordano Bruno, cuya situación exterior parece semejante, pero cuya íntima realidad es totalmente distinta; pues mientras "Galileo sabía", "Giordano Bruno creía". La Inquisición pudo lograr la retractación del "científico", pero no la de quien murió mártir por su fe. Hay diferencia, pues, entre la verdad que sufre por la retractación, y la verdad que no requiere la adhesión incondicional de quien la afirma, pues éste es "uno cualquiera", la conciencia "en general", y esta última verdad subsiste aún sin mí. Cfr. Jaspers, Ph.G., p. 11. (Para Marcel es quizá la esencia del ser, el hecho de que sólo pueda ser testimoniado, no sabido.)

pensamiento científico, el filósofo es llevado a cultivar una suerte de no-saber o bien de no-conocimiento, esto es, aquel 'percatarse' o 'interiorizarse' del ser y de lo abarcador. Al mismo tiempo, él reconoce el destino a que ha de someterse. Él no puede expresar su cercioramiento filosófico independientemente de las condiciones objetivas del pensar. Filosofar consiste en objetivar la realidad no objetivable. Tal es la situación paradójica del filósofo. Tiene que aplicar el pensar y conocer objetivantes para expresar lo que va más allá de toda objetividad y de todo conocimiento: La existencia, la Trascendencia y la libertad.¹² En resumen, la filosofía decide en cierto modo sobre el valor del conocimiento (no sobre su valor científico, sino sobre su valor en cuanto se integra en el sentido total de la existencia). "Las ciencias tan sólo garantizan la rectitud (Richtigkeit) pero no la importancia (Wichtigkeit) de sus conocimientos"¹³.

Esta última cuestión, ligada a la de la sistemática de las ciencias, nuevamente trae el tema de las Ideas en sentido kantiano. Es obra de las ideas, en efecto, el hecho de que la ciencia se sienta impulsada a ir siempre más allá en su conquista del saber. Aun como producto del entendimiento, por tanto, la ciencia revela una exigencia que podemos llamar metafísica, en cuanto no está en definitiva guiada por un concepto del entendimiento con que trabaja sobre sus objetos, sino por una idea reguladora --siempre en el sentido de Kant--. "La investigación [científica] se dirige a las cosas en el mundo; permanece en el mundo que abarca cada uno de sus objetos como un ser siempre más amplio. Pero la investigación no alcanza el mundo. En cuanto investigación de las cosas en el mundo, sin embargo, ella únicamente cobra sentido cuando, en cada caso, está dirigida por la idea que le da conexión y meta. Pues desde el mundo le sale al encuentro, por así decirlo, lo

¹² James Collins, op. cit., p. 123 s. Jaspers escribe que hay que tomar a las ciencias como instrumentos de la filosofía; pero ésta no ha de considerarse como otra ciencia más. Vinculada a las ciencias, la filosofía constituye, no obstante ello, un ámbito totalmente distinto: es interiorización del ser mismo por la acción interior. Cfr. "Ueber meine Philosophie", en RA., p. 350.

¹³ Ph. I., p. XLII.

que corresponde a su búsqueda de unidad sistemática en las cosas investigadas. (...) Si la conciencia que investiga pierde la idea, todo lo conocido tendrá que desmoronarse en una serie sin fin y dispersarse en conocimientos correctos, pero desprovistos del sentido [que les da] una conexión"¹⁴.

En tal sentido, pues, la ciencia que reflexiona sobre sí misma participa ya del espíritu y la intención de la metafísica: "Es el primer acto de la filosofía" --sin perder su autonomía de ciencia. Y esta aproximación se justifica en virtud de dos pensamientos fundamentales: En primer lugar, no hay sino un único mundo, el que investiga y describe la ciencia, y el que sirve de escenario a la manifestación de la Trascendencia y a la realización de la existencia. En segundo lugar, por medio de la ciencia y por medio de la filosofía, el hombre no hace más que tratar de cumplir su primigenia aspiración de llegar al ser, esto es, de llegar a ser él mismo en cuanto hombre¹⁵.

Resumiendo en cierto modo los puntos recién expuestos, puede leerse en la Philosophie: Hay dos proposiciones aparentemente contradictorias y sin embargo válidas. Por una parte, puede afirmarse: "La ciencia que posee sentido pleno existe gracias a la metafísica", pues ésta separa lo esencial de lo inesencial; brinda con sus ideas el impulso y la meta de las ciencias; las fundamenta, sin ser ella misma una ciencia. Por otra parte: "La ciencia auténtica existe sin metafísica", puesto que sus conocimientos demostrados son válidos universal y obligatoriamente, con independencia de toda posición metafísica¹⁶. Con esta formulación paradójica, Jaspers acentúa al mismo tiempo la interrelación y la mutua independencia de ciencia y filosofía, prohibiendo que una de las dos dimensiones en que la razón se realiza termine por reducir a la otra a sus particulares medidas. La actitud del filósofo ante la ciencia recuerda las tres afirmaciones ya expuestas con motivo de la relación entre filosofía y religión: En primer lugar, la filosofía no es una ciencia, más bien se clarifica a sí misma al diferenciarse de las ciencias. En segundo lugar, ambas participan de la originaria voluntad de saber. Por último, la filosofía está en favor de la verdadera ciencia y en lucha contra la falsedad disfrazada de ciencia. La filosofía es menos que

¹⁴ VW., p. 97.

¹⁵ Cfr. Dufrenoy-Ricoeur, p. 93

¹⁶ Cfr. Jaspers, Ph.I., p. 135. Eugenio Puociarelli ha expuesto con claridad estas y las siguientes ideas de Jaspers; en su trabajo, además, se pueden apreciar desarrollos de la idea de Husserl de la filosofía como ciencia, llevados a cabo por Wilhelm Szilasi debido a influencias de Heidegger; cfr. E. Puociarelli: "La situación actual de la filosofía", en Revista de la Universidad, N° 9, 1959, La Plata, pp. 19-32, especialmente 24 s. y 28.

ciencia, pues se diferencia de ésta al renunciar al saber objetivo con respecto a lo que le es esencial; pero es más que ~~la~~ ciencia, en la medida ^{en que} se cerciora de lo abarcante que se presenta más allá del límite de lo cognoscible. Filosofar, concluye Jaspers, es aquel pensar que, en posesión del saber universal científico, se cerciora de lo que por esencia escapa a ese saber. Pero sin el conocimiento objetivo de la ciencia, en cuanto base que la filosofía no viola, ésta no llega a la verdad que le es propia ¹⁷.

(para

Quizá no sea inoportuno ^{para} concluir esta breve visión de la idea de filosofía en su relación con la ciencia, observar cómo el punto de vista de Jaspers parece coincidir en cierto modo con el de otro gran filósofo proveniente también, como aquél, de la ciencia: Bertrand Russell. Por cierto, no sería muy probable que éste aceptara ^{la} filosofía de Jaspers como ejemplificación de su propio pensamiento, pero, en todo caso, la intención de esa filosofía parece ajustarse a la tesis de Russell. En efecto, la metafísica constituye para éste el intento de concebir el mundo en su totalidad por medio del pensamiento. Ahora bien, desde un comienzo, las fuerzas que orientaron a los hombres hacia la metafísica se movieron en dos direcciones, a veces conciliadas, pero más a menudo en conflicto entre sí: el misticismo y la ciencia. Algunos hombres lograron cumplir su destino siguiendo tan sólo uno de esos impulsos. En Hume, por ejemplo, el impulso científico prevalece casi sin restricciones; Blake, por el contrario, está dotado de una profunda vena mística aliada con una fuerte hostilidad hacia lo científico. En cambio, "los más eminentes filósofos ^{sintieron} la necesidad tanto de la ciencia como del misticismo: el intento de armonizarlos constituyó la tarea de su vida y lo que siempre ^{que)} hará ^{la} filosofía, a pesar de su incertidumbre, sea necesariamente para algunos espíritus algo más grande que la ciencia o la religión" ¹⁸. Platón — exaltado por Jaspers como un filósofo de la talla de Kant, el filósofo por antonomasia, justamente por oposición al predominio del puro impulso científico (Aristóteles) o a la unión de éste con ^{un} exacerbado impulso místico (Hegel) — es elegido también por Russell como ^{el} filósofo "cuya

¹⁷ Cfr. Ph. I., p. 318 s.

¹⁸ Bertrand Russell: Misticismo y lógica, y otros ensayos, trad. de J. Rovira Armengol (Buenos Aires, Paidós, 1967), p. 11

grandeza estriba en haber logrado fundir muy íntimamente " los dos impulsos mencionados, si bien el impulso místico "es notoriamente más fuerte y el que obtiene la victoria definitiva toda vez que el conflicto se agudiza"¹⁹. Suele suceder también en Jaspers, según nuestro criterio, que en determinadas ocasiones el impulso místico se sobre-, pone a su voluntad de equilibrio.

También Jean Piaget, cuya formación y práctica científicas no llevaría a creer que se trata de un "místico" en el sentido señalado por Russell, coincide en muchos aspectos con la delimitación de ciencia y filosofía sostenida por Jaspers. Más aún, al concluir la breve obra que citamos como epígrafe de este capítulo, alude expresamente al filósofo alemán, como veremos a continuación.

Piaget rechaza por principio las intromisiones de los filósofos en el campo específico de las ciencias, esto es, en dominios del saber accesibles a la conciencia en general. En este sentido, pues, la delimitación entre ciencia y filosofía se basa precisamente en la diversidad de sus respectivos modos de acercarse a lo real. Todo lo que es o puede llegar a ser objeto de conocimiento o de experiencia, en la acepción de Kant, es cuestión que compete a las ciencias. Por no atenerse a esta demarcación de fronteras, ciertas concepciones filosóficas "paracientíficas" --quizá las de Husserl y Bergson sean las más ilustrativas, en dos vertientes aparentemente disímiles-- , "al querer encerrar las ciencias en determinadas fronteras para facilitar la creencia en la posibilidad de un modo de conocimiento específico y superior", "se exponen al peligro de ver aquellas fronteras desplazarse sin cesar e invadir su propio terreno con métodos mucho más sólidos"²⁰.

¹⁹ Bertrand Russell, op. cit., p. 13. Al caracterizar las creencias del "místico", Russell incluye elementos que parecerían justificar la inclusión de Jaspers en este ámbito. Sin embargo, y pese a la observación que acabamos de hacer, la "mística" de Jaspers está atemperada por su afirmación de la validez e ineludibilidad del conocimiento científico, al menos según su intención. Pese a cierta oscuridad relativa a la experiencia de la Trascendencia, no es probable que convenga a Jaspers el concepto de "iluminación mística", cuyo resultado primero y más directo, según Russell, consiste en la creencia en la posibilidad de un modo de conocimiento que cabe calificar de "revelación" o "intuición", y que se opone a la razón y al análisis, considerados éstos como guías ciegos que conducen al cenagal de la ilusión. Russell, op. cit., p. 18.

²⁰ Jean Piaget, op. cit., p. 97.

La frontera entre ciencia y filosofía, por tanto, no está marcada en virtud de la reservación de determinado campo de objetos, cuyo tratamiento sería cuestión exclusiva de una u otra. Más bien, como diría Gabriel Marcel, se trata de dos actitudes totalmente distintas ante la realidad. Siempre el "objeto" de la filosofía puede, por así decirlo, caer en manos de la ciencia; inversamente, siempre el filósofo puede verse tentado a "filosofar" sobre cuestiones cuya solución debe quedar librada a la ciencia. "No hay, pues, frontera fija entre ciencia y filosofía, siendo la frontera variable en función de la postura de los problemas y del estado de las comprobaciones"; en efecto: "todo problema puede volverse científico, si es suficientemente delimitado y susceptible de solución comprobada por cada uno"²¹.

La breve obra de Piaget que comentamos, debido principalmente a su fogoso carácter de "alegato" y de "defensa del método científico en las investigaciones sobre las cosas del espíritu"²², no expresa por cierto en toda su amplitud la importancia y profundidad del propio pensamiento del autor; pero para nuestro propósito es muy instructiva en cuanto nueva luz arrojada sobre la concepción de Jaspers. En efecto, Piaget, en las escasas páginas de su "Conclusión" ejemplifica su tesis citando expresamente a Jaspers -- si bien, lamentablemente, sólo en base a la "Introducción a la filosofía" de éste, la cual, si bien es una obrita muy clara y concisa, está de hecho limitada) ^{debido} a su carácter original de conferencias radiales, es decir, escritas para un gran público y, por tanto, no siempre profundizando los problemas expuestos--.

Piaget no recurre a Jaspers sino "para dar el ejemplo de una 'sabiduría'" -- sin comprometerse, por tanto, con toda la concepción filosófica de Jaspers--, la cual, vista en relación con el progreso científico, en cierto modo "consiste en reajustar sin cesar cierto número de posturas esenciales, y prácticamente permanentes, a la etapa del saber en el momento considerado, pero siempre después de una decantación y una maduración suficientes"²³.

²¹ Piaget, op. cit., p. 126.

²² Piaget, op. cit., p. 210.

²³ Piaget, op. cit., p. 234. Habría que ver qué relación tienen esas "posturas esenciales, y prácticamente permanentes" con los "contenidos" de la filosofía de Jaspers; aunque no entremos en esta comparación, considero que la similitud de intención es muy semejante.

Piaget cita las palabras iniciales de la Einführung in die Philosophie de Jaspers: "Para un hombre que cree en la ciencia, lo peor de todo consiste en el hecho de que la filosofía carezca por completo de resultados universalmente válidos, de algo que se pueda saber y, por tanto, poseer. Mientras que las ciencias han logrado en sus respectivos dominios conocimientos imperiosamente ciertos y universalmente aceptados, la filosofía, a pesar de los esfuerzos sostenidos durante milenios, no ha alcanzado nada semejante. No hay que negarlo: en la filosofía no existe unanimidad acerca de lo definitivamente conocido. Lo que es reconocido por todos en virtud de fundamentos imperiosos, ya por ello se ha convertido en conocimiento científico; no es más filosofía, sino algo referido a un dominio particular de lo cognoscible"²⁴. Por dicha razón, concluye Piaget, esta "filosofía sin ciencia" —que él prefiere denominar con el venerable nombre de "sabiduría" —debe ocuparse precisamente de los límites del conocimiento científico, pero sin descuidar dos condiciones: "No olvidar los [límites] de la filosofía y tener presente que la ciencia está esencialmente 'abierta', y que las fronteras que podemos conocer de ella no son sino actuales"²⁵.

Así, pues, la actitud científica, severa e inflexible, debe discernir de modo crítico los límites de lo verificable; al hacerlo, "salvaguarda la pertinencia y garantiza la legitimidad de toda otra instauración humana de la verdad", dice Jean Paumen, agregando en una nota muy atinada para comprender la actitud de Jaspers, que el savant que descubre en la heterogeneidad de la ciencia y de la filosofía la sanción de la respectiva especificidad de cada una de ellas, es mejor filósofo que el filósofo "profesional" que considera su filosofía como una ciencia. En otros términos, y para hablar claramente, "Weber es mejor filósofo que Husserl"²⁶.

24

Jaspers, E.i.d.Ph., p. 9 (la traducción es nuestra).

25

Piaget, op. cit., p. 233.

26

Jean Paumen, op. cit., p. 242 y nota 2.

CONCLUSION

Para situar la filosofía de Jaspers hemos tenido en cuenta dos movimientos de su filosofar: por una parte, el motivado en experiencias del límite — especialmente la de su enfermedad y la de la época nazi— y en la confrontación con sus contemporáneos — atendimos a la disputa con Husserl y Rickert, y al diálogo con Marcel y Heidegger¹. Por otra parte, en un capítulo especial, pero también implícitamente en todos los demás, hemos hecho aflorar la corriente subterránea de que se nutre su pensamiento: la filosofía de Kant —la cual, además, subyace en las mencionadas discusiones².

¹ Intentamos extender ese diálogo a algunos pensadores marxistas, pero sin éxito; en efecto, el único que cuestiona con sinceridad y hondura la obra de Jaspers, a nuestro juicio, es Sartre, en "Marxismo y existencialismo" (Punto I de Questions de méthode, en Critique de la raison dialectique. Éris, Gallimard, 1960). Sartre ve en Jaspers una ideología tendiente a motivar en el hombre, por la experiencia del fracaso, la necesidad de lo trascendente. Su crítica es insuficiente, en la medida en que no atiende a la conexión interna y a la relación con la tradición filosófica del pensamiento de Jaspers; pero, de todos modos, por esta vía podría entablarse una discusión racional y civilizada. En cambio—como se encarga de mostrar el mismo Sartre— pensadores como Lukács representan un "marxismo perezoso" que niega la frase enemiga y no son capaces de leer las obras "existencialistas", no por falta de capacidad intelectual, sino porque "no pueden despojarse de ellos mismos", "por miedo, por rabia, por pereza". Es fácil plasmar pintorescos epítetos denigrantes, como "el carnaval permanente de la interdicción fetichizada", pero ello no comporta argumento alguno. Lukács opina que el "existencialista" Heidegger se hizo "activista" cuando Hitler alcanzó el poder, pero olvida que el "existencialista" Jaspers vivió heroicamente y libremente frente a la opresión. O tendría, como se pregunta Sartre, una suerte de "reflejo de libertad" semejante al reflejo de los perros de Pavlov... Tanto en Lukács como en Bloch, pues, no hemos encontrado argumentaciones que justificaran la apertura de un diálogo; sólo vagas alusiones a la "decadencia burguesa", "subjetivismo parasitario", al carácter reaccionario y facista de las ideas de Heidegger y Jaspers — y también, como dice Bloch, su "testaferro" u "hombre de paja", "espantapájaros" ("Strohmann") Sartre. Véase Georg Lukács: Die Zerstörung der Vernunft. Gesamtausgabe, Bd. 9. (Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1962); Ernst Bloch: Erbschaft dieser Zeit (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962), pp. 311ss.; Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962), pp. 387, 427 ss.

² Encontramos ahora confirmada esta afirmación que hiciéramos en el capítulo correspondiente: Jaspers, en cuanto nuevo intérprete de Kant, es en gran medida un neokantiano; además, su interpretación de Kant y las respectivas interpretaciones kantianas de Husserl y Rickert son las que mueven interiormente las discusiones entre estos tres filósofos: véase e Jürgen Habermas: "Die Gestalten der Wahrheit", reseña de 1958 reimpressa ahora en Hans Saner (ed.): Karl Jaspers in der Diskussion, ed. cit., p. 312.

De la confluencia de ambos movimientos, extraemos la concepción peculiar de la filosofía sostenida por Jaspers, cuya descripción podría ser la siguiente:

Frente al conocimiento necesario y universalmente válido, cuyo campo de acción es el científico, y a diferencia de la vida religiosa-institucionalizada por una revelación y una iglesia, el filósofo busca otra forma de conocimiento, impulsado por otro modo de la fe; en primer lugar, reflexiona sobre las condiciones de posibilidad del saber objetivo, llegando así a los límites de lo objetivable, desde donde hace lugar a la fe filosófica, para aclarar su existencia y su relación con lo absoluto. El acto filosófico, pues, consiste en trascender. Y tal es, según Jaspers, el nervio mismo de la filosofía de Kant, en cuya fuente bebió esta enseñanza. En efecto, la filosofía crítica, al indagar acerca de las posibilidades de lo objetivo, trasciende necesariamente toda objetividad. Por ello, el trascender es en cierto modo "un salto en la nada"—como decía Marcuse, refiriéndose a Jaspers, pero aún con un lenguaje muy heideggeriano, en 1933; pues lleva al "fracaso" (a la ausencia de todo ente), pero a un fracaso en el que sucede algo: la existencia misma y todo ente se ven de pronto iluminados por lo que no es ente: por el ser³.

El trascender se realiza en tres direcciones que, nuevamente, retomamos la línea kantiana: la orientación en el mundo trasciende de lo cognoscible en el mundo a la Idea de mundo; la existencia empírica trasciende su limitación para aclararse como libertad; libre, el existente busca su referencia a la Trascendencia (Idea de Dios). Los tres volúmenes de la Philosophie, por tanto, constituyen un grandioso comentario a las tres Ideas kantianas.

Este concepto kantiano de la Idea, meramente reguladora en el campo teórico, postulado metafísico en el orden del obrar, se transforma luego en Jaspers en su noción de das Umgreifende: el horizonte no objetivable que siempre se anuncia en todo conocimiento objetivo. Este nuevo enfoque de la Teoría de las Ideas, lleva al filósofo a

³ Cfr. Herbert Marcuse: "Philosophie des Scheiterns. Karl Jaspers' Werk", reimpreso en H. Saner (ed.): Karl Jaspers in der Diskussion, ed. cit., p. 129 s.

considerar todo conocimiento objetivo como una suerte de mensaje cifrado en que la Trascendencia habla a la existencia histórica⁴. Inclusive la filosofía, aun la del propio Jaspers, constituiría, pues, no un saber transmisible de modo directo y unívocamente, sino un llamado a la libertad del lector, que, por medio de esa cifra, debe llegar a ser él mismo en relación con su Trascendencia.

Es obvio que la base kantiana, al llegar a esta meta existencial de la filosofía de Jaspers, de algún modo se ve socavada, por así decirlo, desde ese mismo final. En efecto, Jaspers no ha resuelto definitivamente la interna tensión de su filosofía, que se extiende entre los polos de la Razón y la Existencia. Su propia situación histórica, en gran parte, determinó esta falta de coherencia, en algunos momentos, dentro de su filosofía. Pero precisamente el hecho de haber mostrado el camino de un planteamiento renovado de la filosofía de Kant, es un mérito no desdeñable, en el que Arnold Gehlen ha creído ver que el idealismo de un Kant, un Schelling, un Hegel, dejando de ser letra muerta en las citas eruditas, volvían a cobrar vida en un filosofar en acto⁵. Esta misma tensión interna del pensamiento de Jaspers señala una tarea para nuestro propio filosofar: buscar la vía conciliatoria entre el saber universal y necesario, y la fe filosófica que sólo se manifiesta en la individualidad histórica, en la excepción. Tal era el anhelo de Jaspers, que nosotros, sin ser hombres excepcionales como Kierkegaard y Nietzsche, aprendamos a filosofar con la mirada fija en la excepción. Habría que agregar a esto: pero sin abandonar la base racional y metódica que debe sustentar la filosofía.-

⁴ Xavier Tilliette, en "Sim, Wert und Grenze der Chiffernlehre. Reflexionen über die Metaphysik von Karl Jaspers" afirma que Jaspers toma la noción de "escrito cifrado" de Kant, quien usa esa expresión en el § 42 de la Kritik der Urteilskraft; pero Jaspers extiende esa denominación incidental de Kant a todo lo real y lo posible; ofr. H. Saner(ed.): Karl Jaspers in der Diskussion, ed. cit., pp. 393, 395.

⁵ Cfr. Arnold Gehlen: "Jaspers' Philosophie. Rezension, 1932", en H. Saner (e d.): Karl Jaspers in der Diskussion, ed. cit., p. 105. En este volumen se puede ver además la reseña de Ernst Mayer —el cuñado de Jaspers, a quien, como vimos, éste recuerda con tanto cariño como única persona con quien logró el sueño de co-filosofar, del Symphilosophieren—, donde se destaca también la relación y la diferencia con Kant: "Philosophie und philosophische Logik bei Jaspers. Ihr Verhältnis zueinander(1953)", op. cit., p. 230 s.

B I B L I O G R A F I A

I. Obras de Karl Jaspers citadas en nuestro trabajo¹.

"Die phänomenologische Forschungsrichtung in der Psychopathologie", en Zeitschrift f. d. ges. Neurol. u. Psych., Bd. 9, 1912.

Allgemeine Psychopathologie (primera edición: 1913). Citamos por la Sechste Auflage (Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1953). Allg.Ps.

Psychologie der Weltanschauungen (primera edición: 1919). Citamos por la Vierte Auflage (Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Verlag, 1954). Ps.W.

Die geistige Situation der Zeit (primera edición: 1931). Citamos por la vierte Auflage (Berlin-Leipzig, Walter de Gruyter, 1932. Bd. 1000 de la Sammlung Göschen). G.S.Z.

Philosophie (Fecha de la primera edición: 1932; en realidad apareció en diciembre de 1931). Bd.I. Philosophische Weltorientierung; Bd.II. Existenzerhellung; Bd. III. Metaphysik. Citamos por la dritte Auflage, a la que Jaspers agregó un Nachwort(1955) zu meiner "Philosophie"(1931). (Berlin-Göttingen-Heidelberg, Springer Vg. 1956). Ph.
Ph.I.
Ph.II.
Ph.III.

Vernunft und Existenz. Fünf Vorlesungen. 25/29 de marzo de 1935. (Groningen/Holanda, J. B. Wolters, 1935). V.E.

Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. (Primera edición: 1936). Citamos por la Dritte Auflage (Berlin, Walter de Gruyter, 1950). N.

Descartes und die Philosophie (Berlin, Walter de Gruyter, 1937).

Existenzphilosophie.(Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M.;September 1937) Existenzphilosophie. (Drei Vorlesungen gehalten am Freien Deutschen Hochstift in Frankfurt a.M.;September 1937) Primera edición, el mismo año. Citamos según la Zweite Auflage, vermehrt um ein Nachwort (Berlin, Walter de Gruyter, 1956). E.Ph.

Die Schuldfrage (Heidelberg, L. Schneider, 1946).

¹ Sólo mencionamos las obras expresamente citadas. Para evitar inútiles repeticiones, hemos adoptado las abreviaturas que figuran sobre el margen derecho, entre corchetes. Bibliografías más completas se encuentran en el volumen de Schilpp, presentada por Kurt Rossmann, y en libro de Hans Saner.

"Gegen falsche Heroisierung", en la "Rhein-Neckar-Zeitung",
Heidelberg, 25 de enero de 1946.

- Von der Wahrheit. Philosophische Logik, Erster Band. VW
Primera edición, 1947. Citamos por la Neuauflage (München,
R. Piper & Co. Verlag, 1958).
- Der philosophische Glaube. Gastvorlesungen, gehalten auf Ph.G.
Einladung der freien akademischen Stiftung und der philo-
sophisch-historischen Fakultät der Universität Basel im
Juli 1947. Primera edición, 1948. Citamos por la 2a. ed.
(München, R. Piper & Co. Verlag, 1951).
- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte, primera edición
en 1949. Citamos por Dritte Auflage (München, Piper & Co.
1952).
- Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge. E.i.d.Ph.
Primera edición, 1950. Citamos por (München, R. Piper &
Co., 1963
- Vernunft und WIDERVERNUNFT in unserer Zeit. (Drei Gast-
vorlesungen, gehalten auf Einladung des Asta an der Uni-
versität Heidelberg). (München, R. Piper & Co., 1950).
- Rechenschaft und Ausblick. Reden und Aufsätze. (München,
R. Piper & Co., 1951). RA
- Die Frage der Entmythologisierung. (Karl Jaspers und
Rudolf Bultmann). (München, R. Piper Verlag & Co.,
1954). FE
- Die grossen Philosophen (primera edición, 1957). Cita-
mos por la edición especial, no abreviada del primer to-
mo, que reproduce la sección "Die fortzeugenden Gründer
des Philosophierens -- Plato, Augustin, Kant", y que lle-
va el título: Plato, Augustin, Kant. Drei Gründer des Phi-
losophierens (München, R. Piper & Co. Verlag, 1967). D.G.Ph.
- Philosophie und Welt. Reden und Aufsätze. (München, R.
Piper & Co., 1958). Ph.W.
- Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung. Ph.G.a.Off.
(München, R. Piper & Co. Verlag, 1962)
- Nikolaus Cusanus (München, R. Piper Verlag & Co., 1964). N.C.
- Aneignung und Polemik. (Herausgegeben von Hans Saner). A.P.
Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philoso-
sophie. (München, R. Piper Verlag & Co., 1968).
- Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen -- Gefahren --
Chancen. (München, R. Piper Verlag & Co., 1966).

Schicksal und Wille. Autobiographische Schriften, herausgegeben von Hans Saner. (München, R. Piper & Co. Verlag, 1967).

Sch.W.

Philosophische Autobiographie, fechada en Basilea, en setiembre de 1953, y

Jaspers' Antwort, de la misma fecha, ambas en el volumen: Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl Jaspers, de Paul Arthur Schilpp (ed.). (Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1957).— La edición alemana de este tomo de la "Library of Living Philosophers, ed. by P. A. Schilpp", apareció antes que la inglesa, aun cuando ésta también lleva el año de ed. 1957--.

J(Schilpp

B I B L I O G R A F I A

II. Obras de otros autores (sólo se mencionan los trabajos expresamente citados).-

- ALLEMANN, Beda: "Martin Heidegger und die Politik", en Heidegger, editado por Otto POEGGELER (Köln-Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 2. Aufl. 1970).
- BAUMGARTEN, Eduard: "Für und wider das radikale Böse", en Jaspers, editado por Paul Arthur Schilpp (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).
- BERGSON, Henri: L'Intuition philosophique, en Oeuvres, Ed. du Centenaire (Paris, P.U.F., 1959).
- BERGSON, Henri: Introduction à la Métaphysique, en Oeuvres, Ed. du Centenaire (Paris, P.U.F., 1959).
- BIEMEL, Walter: Martin Heidegger, in Selbstzeugnissen und Bild-dokumenten (Hamburg, Rowohlt, 1973).
- BLOCH, Ernst: Erbschaft dieser Zeit (Erweiterte Ausgabe), (Frankfurt am Main, [1962], Suhrkamp). - - Subjekt/Objekt. Erläuterungen zu Hegel (Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1962).
- BOCHENSKI, I. M.: Die zeitgenössischen Denkmethode (München, Lehnen Verlag, 2a. Ed., 1959).
- BOLLNOW, Otto Friedrich: Existenzphilosophie (Stuttgart, Dritte erweiterte Auflage, Kohlhammer, 1949).
- BULTMANN, Rudolf (y JASPERS, Karl): Die Frage der Entmythologisierung (München, R. Piper, 1954).
- CARRERAS, Rudolf: "Ueberwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache", en "Erkenntnis", II, Leipzig, 1932.
- CIGUELA, José María: Ortega y Gasset. Filósofo de la problemática. (Resistencia, Universidad Nac. del Nordeste 1959).
- CIOCCHINI, Héctor: Temas de crítica y estilo. (Bahía Blanca, Instituto de Humanidades, Universidad Nac. del Sur, 1960).
- CIOCCHINI, Héctor: "Papel de las élites en el fenómeno pan-europeo", en Proceedings of the IVth Congress of the International Comparative Literature Association (The Hague-Paris, Mouton & Co., 1966).
- COLLINS, James: "Wissenschaft und Philosophie bei Jaspers", en el volumen editado por J. A. Schilpp: Karl Jaspers (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).
- CRUZ VELEZ, Danilo: Filosofía sin supuestos. De Husserl a Heidegger. (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1970).
- DE WAERHLENS, A.: La filosofía de Martin Heidegger, trad. y nota preliminar de R. Ceñal, S.J. (Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instit. "Luis Vives" de Filosofía, 1945).

DIELS, Hermann: Die Fragmente der Vorsokratiker (8a. ed. compilada por Walter KRANZ), (Berlin, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1956).

DILTHEY, Wilhelm: Introducción a las ciencias del espíritu. Con un Prólogo de Ortega y Gasset. Trad. de Julián Marías. (Madrid, Revista de Occidente, 1956).

DUFRENE, Mikel (et RICOEUR, Paul): Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Préface de Karl JASPERS. (Paris, éd. du Seuil, 1947).

EARLE, William A.: "Die Anthropologie in der Philosophie von Karl Jaspers", en el volumen edit. por A. P. Schilpp: Karl JASPERS (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

ESTIU, Emilio A.: De la vida a la existencia en la filosofía contemporánea (La Plata, Instituto de Filosofía, Universidad Nac. de La Plata, 1964).

ESTIU, Emilio A.: "Libertad y liberación", en Revista de Filosofía (La Plata, Instituto de Filosofía, Universidad Nac. de La Plata), N° 3, 1951.

ESTIU, Emilio A.: "El problema metafísico en las últimas obras de Heidegger", en su versión castellana de M. HEIDEGGER: Introducción a la Metafísica (Buenos Aires, Nova, 1956).

ESTIU, Emilio A.: "Acotaciones a la obra de JASPERS", en su versión castellana de JASPERS: Nietzsche. Introducción a su filosofar. (Buenos Aires, Sudamericana, 1963).

FATONE, Vicente: La existencia humana y sus filósofos (Buenos Aires, Ed. Raigal, 1953).

FERRATER MORA, José: Diccionario de Filosofía. 4a. edición ampliada (Buenos Aires, Sudamericana, 1958).

GEHLEN, Arnold: "Jaspers' Philosophie" (Rezension 1932), en: Karl JASPERS in der Diskussion, herausg. von Hans SANER (München, R. Piper & Co., 1973).

GERBER, Rudolph J.: "Karl Jaspers and Kantian Reason", en "The New Scholasticism", Vol. XLIII, N° 3, Summer 1969.

GILSON, Etienne (ed.): Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel (Paris, Plon, 1947).

GOETHE, J. W. v.: "Maximen und Reflexionen"; Faust. En Goethes Werke, herausgegeben von Heinrich Kurz (Leipzig, Verlag des Bibliographischen Instituts, s.a.)

GRIMM: Deutsches Wörterbuch

HABERMAS, Jürgen: "Die Gestalten der Wahrheit", en Karl JASPERS in der Diskussion, herausg. von Hans Saner (München, Piper, 1973).

- HEIDEGGER, Martin: Sein und Zeit (1927), (Tübingen, Max Niemeyer, 7a. ed., 1953)
- HEIDEGGER, Martin: Holzwege (Frankfurt a. M., Klostermann, 3a. ed., 1957).
- HEIDEGGER, Martin: Was ist Metaphysik? (1929), con un Nachwort (1943) y la Einleitung a la 5a. ed. de 1949. (Frankfurt am Main, Klostermann, 8a. ed., 1960).
- HEIDEGGER, Martin: Ueber den Humanismus (Frankfurt a. M., Klostermann, s.a.)
- HEIDEGGER, Martin: Einführung in die Metaphysik (Tübingen, Niemeyer, 2a. ed., 1958).
- HEIDEGGER, Martin: Kant und das Problem der Metaphysik (Frankfurt a. M., Klostermann, 2a. ed. 1951).
- HEIDEGGER, Martin: Vorträge und Aufsätze (Pfullingen, Neske, 1954).
- HEIDEGGER, Martin: Nietzsche, 2 tomos (Pfullingen, Neske, 1961).
- HEIDEGGER, Martin: Zur Sache des Denkens (Tübingen, Niemeyer, 1969).
- HEIDEGGER, Martin: "Anmerkungen zu Karl JASPERS' Psychologie der Weltanschauungen" (1919/1921?), en Hans SANER (ed.): KARL JASPERS in der Diskussion (München, R. Piper,
- HEINEMANN, F.: Neue Wege der Philosophie (Leipzig, Quelle u. Meyer, 1929).
- HOFFMAN, Kurt: "Die Grundbegriffe der Philosophie Karl Jaspers'", en el volumen de P. A. Schilpp (Ed.): KARL JASPERS (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).
- HOLM, Sören: "Jaspers' Religionsphilosophie", en el volumen de A. P. Schilpp (ed.): KARL JASPERS (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).
- HOELDERLIN: Poèmes / Gedichte, edición bilingüe, trad. y pref. de Genevieve Bianquis (Paris, Aubier, 1943).
- HUSSERL, Edmund: Philosophie als strenge Wissenschaft, en Logos, Bd. I (1910/11), pp. 289-341.
- HUSSERL, Edmund: Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, herausg. und eingeleitet von Walter Biemel, Husserliana Bd. II (Den Haag, Nijhoff, 2a. ed. 1958).
- HUSSERL, Edmund: ~~XXXX~~ Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie (Erstes Buch), herausg. von Walter Biemel, Husserliana, Bd. III (Den Haag, Nijhoff, 1950).

HUSSERL, Edmund: Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins. Herausg. v. R. Böhm, Husserliana X (Den Haag, Nijhoff, 1966).

HUSSERL, Edmund: Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925, herausg. von Walter Biemel, Husserliana IX (Den Haag, Nijhoff, 1962).

HUSSERL, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Herausgegeben von Walter Biemel. Husserliana VI. (Den Haag, Nijhoff, 1954).

HUSSERL, Edmund: Briefe an Roman Ingarden. Mit Erläuterungen und Erinnerungen an Husserl. Herausgegeben von Roman INGARDEN. Phaenomenologica, 25. (Den Haag, Nijhoff, 1968).

INGARDEN, Roman (ed.): Edmund HUSSERL. Briefe an Roman Ingarden. Phaenomenologica 25 (Den Haag, Nijhoff, 1968).

KANT, Immanuel: Kritik der reinen Vernunft (Hamburg, Philosoph. Bibliothek, Felix Meiner, 1956).

KANT, Immanuel: Kritik der Urteilskraft (Hamburg, Philosophisches Bibliothek, Felix Meiner, 19).

KAUFMANN, Fritz: "Karl Jaspers und die Philosophie der Kommunikation", en P. A. Schilpp (ed.) Karl JASPERS (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

KAUFMANN, Walter: "Jaspers' Beziehung zu Nietzsche", en P. A. Schilpp(ed.): Karl JASPERS (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

KERN, Iso: Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus. Phaenomenologica 16 (Den Haag, 1964).

KNAUSS, Gerhard: "Der Begriff des Umgreifenden in Jaspers' Philosophie", en P. A. Schilpp (ed.): Karl JASPERS (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

KUNZ, Hans: "Versuch einer Auseinandersetzung mit der Transzendenz bei Karl Jaspers", en P. A. Schilpp (ed.): Karl JASPERS (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

LANDGREBE, Ludwig: El camino de la fenomenología. El problema de una experiencia originaria. Traducción de Mario A. Presas (Buenos Aires, Ed. Sudamericana, 1968).

LANDGREBE, Ludwig: Phänomenologie und Geschichte (Gütersloh, Gerd Mohn, 1968).

- LICHTIGFELD, A. : "Jaspers' Kantian Trends", en Kant-Studien, 62 Jahrgang, Heft 2, 1971).
- LICHTIGFELD, A. : "Jaspers' Philosophical Basis (Kant or Hegel)", en Kant-Studien, 53 Jahrgang, Heft 1, 1961/62).
- LOEWITH, Karl: Heidegger. Denker in dürftiger Zeit (Frankfurt a.M., S. Fischer, 1953).
- LOEWITH, Karl: "Die geistige Situation der Zeit(1933)"—reseña de la obra de Jaspers—reimpresión en Hans SANER(ed.): Karl JASPERS in der Diskussion (München, R. Piper, 1973).
- LUKÁCS, Georg: Die Zerstörung der Vernunft (Tomo 9 de la Gesamtausgabe. Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1962).
- MARCUSE, Herbert: "Philosophie des Scheiterns. Karl Jaspers' Werk" (publicado en 1933), en: Hans SANER (ed.): Karl JASPERS in der Diskussion(R. Piper, München, 1973).
- MAINETTI, José A.: Realidad, fenómeno y misterio del cuerpo humano (Prólogo de Emilio Estiú). (La Plata, Ed. Quirón, 1972).
- MALLANDI, Ricardo G.: Wertobjektivität und Realitätserfahrung. Mit besonderer Berücksichtigung der Philosophie Nicolai Hartmanns. (Bonn, H. Bouvier u. Co., 1966).
- MANASSE, Ernst Moritz: "Jaspers und Max Weber" (en JASPERS, ed. por P. A. Schilpp, Stuttgart, Kohlhammer, 1957).
- MANDRIONI, Héctor D.: Rilke y la búsqueda del fundamento (Buenos Aires, Ed. Guadalupe, 1971).
- MANN, Golo: "Freiheit und Sozialwissenschaft", en el volumen de P. A. Schilpp: Karl Jaspers(Stuttgart, Kohlhammer, 1957).
- MANN, Thomas: Doktor Faust (Frankfurt a. M., S. Fischer, 1947).
- MARCEL, Gabriel: Positions et approches concrètes du Mystère ontologique. Introducción de Marcel de Corte. (Louvain/Paris. Nauwelaerts/ Vrin, 1949).
- MARCEL, Gabriel: Journal métaphysique (Paris, Gallimard, 1927).
- MARCEL, Gabriel: Être et Avoir (Paris, Aubier, 1945).
- MARCEL, Gabriel: Du Refus à l'Invocation (Paris, Gallimard, 1940).
- MARCEL, Gabriel: "Regard en arrière", en E. Gilson (ed.): Existentialisme Chrétien: Gabriel Marcel(Paris, Plon, 1947).

- MARCEL, Gabriel: *Fragments philosophiques. 1909-1914. Introducción de Lionel A. Blain.* (Louvain/Paris, Nwelaerts/Vrin, s.a.).
- MARCEL, Gabriel: "Testament philosophique", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 74e année, N° 3, juillet-Sept. 1969.
- MARCEL, Gabriel (et RICOEUR, Paul): *Entretiens Paul Ricoeur-Gabriel Marcel.* (Paris, Aubier/Montaigne, 1968).
- MAYER, Ernst: "Philosophie und philosophische Logik bei Jaspers, Ihr Verhältnis zueinander (1953)", reimpresso en Hans Saner (ed.): *Karl JASPERS in der Diskussion* (München, R. Piper, 1973).
- MUELLER, Max: *Crisis de la metafísica. Versión castellana y notas de A. Klein.* (Buenos Aires, Ed. Sur, 1961).
- OLASAGASTI, Manuel: *Introducción a Heidegger* (Madrid, Revista de Occidente, 1967).
- ORTEGA Y GASSET, José: *Qué es filosofía? --Obras inéditas--* (Madrid, Revista de Occidente, 1958).
- ORTEGA Y GASSET, José: *El hombre y la gente -- Obras inéditas--* (Madrid, Revista de Occidente, 1957).
- ORTEGA Y GASSET, José: *La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva. -- Obras inéditas. Biblioteca de la Revista de Occidente--.* (Buenos Aires, Emecé editores, 1958).
- ORTEGA Y GASSET, José: *Pasado y porvenir para el hombre actual -- Obras inéditas--.* (Madrid, Revista de Occidente, 1962).
- PAUMEN, Jean: *Raison et existence chez Karl Jaspers* (Bruselas, ed. du Parthenon, 1958).
- PFEIFFER, Johannes: "Zur Deutung der Kunst bei Karl Jaspers", en P. A. Schilpp (ed.): *Karl JASPERS* (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).
- PIAGET, Jean: *Sabiduría e ilusiones de la filosofía. Trad. de F. J. Carrillo y M.-C. Vial.* (Barcelona, Ed. Península, 1970).
- PICARD, Max: *Die Welt des Schweigens* (Frankfurt a.M., Fischer, 1959).
- PIOSSEK PREBISCH, Lucía: "El filósofo y el mar", en "La Gaceta", San Miguel de Tucumán, 4 de mayo de 1969.
- FRESAS, Mario A.: *Gabriel MARCEL* (Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1967).
- FRESAS, Mario A.: "La fe filosófica de Jaspers ante la fe revelada", en *Revista de Filosofía, La Plata, Universidad Nacional de La Plata, N° 16, 1966.*

PRESAS, Mario A.: "Karl Jaspers. Libertad y destino de una existencia filosófica", en Folia Humanística, Tomo VII, N° 78, Barcelona, junio 1969.

PRESAS, Mario A.: "Interpretación existencial de la enfermedad en Karl Jaspers", Revista Quirón, La Plata, N°1, Vol., 2, enero/abril de 1971. Reimpreso en Humboldt, N° 49, 1972(München/Bruckmann).

PRESAS, Mario A.: "De la fenomenología al pensar del ser", Revista "Razón y Fábula", Facultad de Filosofía de la Universidad de Los Andes, N°26, 1971, Bogotá/Colombia. Versión alemana "Von der Phänomenologie zum Denken des Seins", aparecerá en Zeitschrift für philosophische Forschung (Meisenheim/Glan, Anton Hain).

PRESAS, Mario A.: "Filosofía e historia de la filosofía en Martin Heidegger", en Man and World. An International Philosophical Review. Vol. 4., N° 3, August 1971 (The Hague/ Nijhoff).

PUCCIARELLI, Eugenio: "La situación actual de la filosofía", Revista de la Universidad. N° 9, 1959. La Plata.

PUCCIARELLI, Eugenio: "Husserl y la actitud científica en filosofía". Introducción a la versión castellana de Edmund Husserl: La filosofía como ciencia estricta. Trad. de Elsa Tabernig. (Buenos Aires, Nova, 2a. edición, 1969).

PUCCIARELLI, Eugenio: "La filosofía como expresión de un tipo humano", en Cuadernos de Filosofía, Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, Año XII, N° 17, 1972, Buenos Aires.

PUGLIESE, Orlando: Vermittlung und Kehre. Grundzüge des Geschichtsdenkens bei Martin Heidegger. (Freihurg/München, Karl Alber, 1965. N° 18 de la colección de escritos filosóficos "Symposion", ed. por Max Müller, Berharnd Welte y Erik Wolf).

PUGLIESE, Orlando A. : "Introducción"(con bibliografía selectiva) a la versión castellana de W. WEISCHEDL: Los filósofos entre bambalinas. Trad. de Agustín Contín. (México, Fondo de Cultura Económica, Breviario N° 225, 1972).

RADDATZ, Fritz J.: Lukács in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten (Hamburg, Rowohlt, 1972).

RICKERT, Heinrich: Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte, en Logos, IX, Heft 1, 1920.

RICKERT, Heinrich: Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. (Tübingen, J.C.B.Mohr, 2a. ed., 1922).

RICKERT, Heinrich: Vom System der Werte (en Logos, IV, 1913).

RICKERT, Heinrich: System der Philosophie. Erster Teil: Allgemeine Grundlegung der Philosophie. (Tübingen, Mohr, 1921).

RICKERT, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis (Tübingen, Mohr, 1928).

RICKERT, Heinrich: "Die Heidelberger Tradition in der deutschen Philosophie" (Tübingen, Mohr, 1931.).

RICOEUR, Paul: Gabriel Marcel et Karl Jaspers. Philosophie du Mystère et Philosophie du Paradoxe. (Paris, éd. du Temps présent, 1947).

RICOEUR, Paul: "Philosophie und Religion bei Karl Jaspers", en el volumen de P. A. Schilpp (ed.): Karl Jaspers (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

RICOEUR, Paul (DUFRENNE, Mikel et...): Karl Jaspers et la philosophie de l'existence. Préface de Karl Jaspers. (Paris, Aux éditions du Seuil, 1949).

RICOEUR, Paul (MARCEL, Gabriel et...): Entretiens Ricoeur-Marcel (Paris, Aubier-Montaigne, 1968).

RICHLI, Urs: Transzendente Reflexion und sittliche Entscheidung. Zum Problem der Selbsterkenntnis der Metaphysik bei Kant und Jaspers. Ergänzungsheft de los Kant-Studien, N° 92

RILKE, Rainer Maria: Gesammelte Gedichte (Frankfurt am Main, Insel Verlag, 1962).

RODRIGUEZ ARANDA, Luis: "Prólogo" a su versión castellana de Karl Jaspers: Filosofía de la existencia (Madrid, Aguilar, 1961).

ROSSMANN, Kurt: "Bibliographie der Schriften von Karl Jaspers", en P. A. Schilpp: Karl Jaspers (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

RUSSELL, Bertrand: Misticismo y lógica y otros ensayos. Versión castellana de José Rovira Armengol. (Buenos Aires, Paidós, 1967).

SANER, Hans: Karl Jaspers in Selbstzeugnissen und Bilddokumenten. (Hamburg, Rowohlt, 1970).

SANER, Hans: Vorwort, al libro edit. por él mismo, Karl Jaspers: Schicksal und Wille (München, Piper, 1967).

SANER, Hans: "Die Erbe eines grossen Philosophen. Karl Jaspers: sein Nachlass. Eine erste Uebersicht", en la National-Zeitung de Basilea, 16 de enero de 1972. Reimpreso ahora en Hans SANER (ed.): Karl JASPERS in der Diskussion (München, Piper, 1973).

SANTOS, Luis Martín: Dilthey, Jaspers y la comprensión del enfermo mental (Madrid, 1955).

SARTRE, Jean-Paul: L'existentialisme est un humanisme (Paris, Gallimard, 1948).

SARTRE, Jean-Paul: Critique de la raison dialectique (précédé de Questions de méthode), tomo I: Théorie des ensembles pratiques. (Paris, Gallimard, 1960).

SCIACCA, Michele Federico: La filosofía, hoy. Traducción de Claudio Matons Rossi y Juan José Ruíz Cuevas. (Barcelona, Luis Miracle Editor, 1956).

SCHILPP, Paul Arthur (ed.): Vorwort. Philosophen des 20. Jahrhunderts. Karl JASPERS. (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

SCHOFFER, Erasmus: Die Sprache Heideggers. (Pfullingen, Neske, 1962).

SCHULZ, Walter: Wittgenstein. Die Negation der Philosophie. (Pfullingen, Neske, 1967).

SCHULZ, Walter: "Ueber den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers" (Reimpreso en: Otto Pöggeler, editor: Heidegger. Perspektiven zur Deutung seines Werkes. (Köln/ Berlin, Kiepenheuer & Witsch, 1970, 2a. ed.)

SIMMEL, Georg: Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel. (München/Leipzig, 1922).

SPIEGELBERG, Herbert: "Perspektivenwandel: Konstitution eines Husserlbildes", en Edmund Husserl. 1859-1959, Recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe. Phaenomenologica, Vol. 4 (Den Haag, Nijhoff, 1959).

STEGMUELLER, Wolfgang: Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung. Dritte, wesentlich erweiterte Auflage. (Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1965).

THEYSSEN, Johannes: "Der Begriff des Scheiterns bei Karl Jaspers", en el volumen de P. A. Schilpp (ed.): Karl Jaspers (Stuttgart, Kohlhammer, 1957).

TILLIETTE, Xavier: "Sinn, Wert und Grenze der Chiffrenlehre. Reflexionen über die Metaphysik von Karl Jaspers" (1960), incluido ahora en Hans SANER (ed.): Karl JASPERS in der Diskussion (München, Piper, 1973).

TUGENDHAT, Ernst: Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger. (Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1967).

VAN PEURSEM, G. A.: Ludwig Wittgenstein. Introducción a su filosofía. Traducción de Jorge A. Sirolli (Buenos Aires-México, Ed. C. Lohlé, 1973).

VON RINTHELEN, Fritz-Joachim: Philosophie der Endlichkeit als Spiegel der Gegenwart (Meisenheim/Glan, Hain, 1951).

WAHL, Jean: Historia del existencialismo, Traducción de B. Guillén. (Buenos Aires, Ed. Dédalo, 1960).

WAHL, Jean: La pensée de l'existence (Paris, Flammarion, 1951).

WAHL, Jean: Études kierkegaardienes (Paris, Aubier, 1938).

WEISCHEDEL, W. : Los filósofos entre bambalinas. Traducción de Agustín Contín. Edición castellana con una Introducción y bibliografía selectiva de A. Orlando Pugliese. (México, Fondo de Cultura Económica, 1972).

WELTE, Bernard: La foi philosophique chez Jaspers et saint Thomas d'Aquin, traduit de l'allemand par Marc Zemb. (Paris, Desclée de Brouwer, 1958).

WISSER, Richard: Responsabilidad y cambio histórico. Respuestas de Jaspers, Buber, C.F. von Weizsäcker, Guardini y Heidegger. Traducción y notas de Mario A. Fresas. (Buenos Aires, Sudamericana, 1970).

WISSER, Richard: "Karl JASPERS: el filósofo de la excepción", en Folia Humanística, Tomo VII, N° 78, Barcelona, junio de 1969.

WISSER, Richard: "Nikolaus CUSANUS im 'lebendigen Spiegel' der Philosophie von Karl JASPERS", en Zeitschrift für philosophische Forschung, Bd. XIX, Heft 1-3, 1965 (Meisenheim/Glan, Anton Heim).
 -- Versión castellana "Nicolás de Cusa ante el 'espejo vivo' de la filosofía de Karl Jaspers", en Folia Humanística, Tomo IV, N° 40, Barcelona, 1966.

WISSER, Richard (ed.): Politik als Gedanke und Tat (Mainz, Hase & Koehler, 1967).

WITTGENSTEIN, Ludwig: Tractatus logico-philosophicus,

WITTGENSTEIN, Ludwig: Philosophische Untersuchungen, ambos en: L. W.: Schriften (Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1960).

AUTORES CITADOS (sin incluir a Jaspers)

- Abbagnano, 119
 Adonis, 111
 Agustín, 127, 160, 200
 Allemann, Beda, 119, 202
 Anaximandro, 167,
 Anselmo, 22
 Arendt, Hannah, 31, 49
 Aristóteles, 48, 95, 114, 192
 Attis, 101

 Barth, Karl, 183
 Baumann, J. 67
 Baumgarten, E., 99, 202
 Bayer, O. 152
 Bergson, H. 2, 40 ss., 52, 149,
 193, 202.
 Beaufret, J. 46
 Bianquis, G., 35, 204
 Biemel, Walter 66, 67, 102, 117,
 132, 202, 204 s.
 Binswanger, L. 61
 Bismarck, 34
 Blain, L.A. 207
 Blake, W. 192
 Bloch, E. 105, 196, 202
 Bocheński, I.M. 41 s., 202
 Boehm, R. 59
 Boehme, J. 160
 Bolzano 67
 Bollnow, O.F. 108s., 202
 Bruno, G. 96, 174, 189
 Brentano, 67
 Buber, M. 11, 70, 211
 Buddha, 160.
 Bultmann, R. 127ss., 183, 200, 202

 Camus, A. 119
 Carnap, R. 42, 202
 Carillo, F.J. 185, 207
 Cassirer, E. 67, 150
 Ceñal, R. 106, 202
 Cibelles, 101
 Cigüela, J.M. 41, 202
 Ciocchini, H. 11s., 46, 202
 Collins, J. 186, 190, 202
 Contín, A. 6, 208, 211
 Cruz Vélez, D. 59, 113, 117, 202
 Curtius, 58

 Char, René, 46

 De Corte, M. 206
 Demeter, 101
 Demócrito, 95
 Descartes, 9, 28, 29, 67, 70, 101,
 102, 111, 114, 152, 186, 199.
 Deubner, 173
 De Waelhens, A. 106s., 202
 Dibelius, M. 183

 Diels 167, 203
 Dilthey, W. 23, 56, 62, 82, 102,
 203, 209.
 Dionisos 101
 Dufrenne, M. 10, 41, 51, 100, 119
 125, 134, 148, 151, 152, 159, 166
 172, 174, 188, 191, 203, 209.

 Eckart 178
 Estiú, E. 16, 21, 29, 113, 115, 152,
 184, 203, 206.

 Fatone, V. 101, 203
 Ferrater Mora, J. 152, 203
 Feuerbach, 102, 182
 Fichte, 5, 53, 64
 Fischer, K. 22, 76
 Fraenkel, 17, 20, 22
 Fries, 150

 Galileo, 189
 Gaos, J. 5, 107, 152
 Gehlen, A. 198, 203
 Gerber, R. J. 136, 153, 203
 Gilson, E. 28, 203
 Goethe, 54, 92, 99, 165, 169, 174,
 203
 Grimm, 165, 203
 Guardini, R. 11, 211
 Guillén, B. 152

 Habermas, J. 196, 203
 Hamann, 165
 Hartmann, N. 29, 82, 206
 Haubauch, Th. 49
 Hegel, 29, 48, 52, 53, 69, 76, 78,
 79, 95, 96, 136, 148, 170, 174, 188
 192, 198, 206.
 Heidegger, M. 2, 5, 8, 9, 11, 20,
 28, 29, 31, 38, 42, 46, 52, 54s.,
 59, 68, 72, 92, 94, 102s., 113, 131,
 163s., 191, 202, ss.
 Heinemann, F. 121, 204
 Heráclito, 95
 Herder, 165
 Hitler, 30, 31, 37, 196
 Hoelderlin, 35, 204
 Hoffmann, Kurt. 49, 101, 125, 165,
 171, 196, 203, ~~204, 207, 208~~
 Holm, S. 160s., 204.
 Hume, 67, 102, 192
 Husserl, Edmund. 2, 9, 23, 26, 28,
 56, 59, 60-72, 85, 91, 93, 94, 97ss
 101, 104, 113, 117, 185s., 193, 195
 196, 204 ss.

 Ingarden Roman, 72, 205.

 Jacobi, 120
 James, W. 88

- Jenófanes**, 176, 182
 Job, 19, 112
 Kant. 2, 3, 4, 22, 25, 26, 36, 37, 42s., 47, 52, 53, 58, 60, 65ss., 67, 68, 78ss., 85ss., 89, 93, 95, 101, 102, 107, 114, 118, 121, 123s., 126, 127, 129, 131, 133-172, 174, 178, 182, 188, 190, 192, 193, 196, 198, 200, 205, 206, 209.
Kapetanakis, D. 49
Kaufmann, Fr. 14, 37s., 160, 161, 165, 205.
Kaufmann, Walter. 53, 58, 99, 136, 205.
Kern, Iso. 65s., 67, 73, 92ss. 205.
Kierkegaard. 13, 28, 47, 50, 78, 86, 95, 101, 106, 108, 122, 127, 133, 143, 174s., 182, 183, 198.
Klages, L. 22
Klein, A. 132, 207
Knauss, G. 100, 136ss., 146s., 153ss., 157, 205.
Kraepelin, 23, 24
Kranz, W. 167, 203
Kretschmer, 61
Kuelpe, O. 24, 62
Kunz, Hans. 45, 164, 205.
Kurz, H. 169, 205
Lagarde, 173
Landgrebe, L. 5, 9, 61, 68, 102, 205.
Lange, F. A., 170
Lask, Emil. 2, 24, 25, 37, 76, 79, 80, 150.
Lefebvre, L.B. 62
Leibniz, 103, 165, 207
Lessing, 174
Lichtigfeld, A. 136, 206.
Liebmann, 142
Lipps, Th. 23, 82
Locke 102
Loewith, K. 164, 206
Lotze, 67, 80
Lukács, G. 196, 206, 208
Mainetti, J.A. 19, 206
Maliandi, R. G. 82, 206
Manasse E. M. 26, 136, 206
Mandrioni, H.D. 125, 206
Mann, Golo 49, 136, 175, 206
Mann, Otto 49
Mann, Thomas 15, 35s., 160, 206
Marcel, Gabriel 2, 5, 7, 8, 9, 11, 18, 19, 20, 28, 50, 59, 102ss., 110-113, 117s., 125, 131s., 158, 172, 176, 180, 186s., 189, 194, 196, 206s., 209.
Marcuse, H. 197, 206.
Martías, Julián, 102, 203
Mayer, Ernst 30, 198, 207
Mayer, Gertrud 30, 32 ss.
Matons Rossi, C. 160, 210
Mueller, Max, 132, 163s., 207, 208
Napoleón, 65
Natorp, 66, 67
Nicolás de Cusa, 178s., 188, 200, 211.
Nietzsche 13, 15, 16, 20, 21, 28, 48, 49, 50, 53, 62, 76, 86, 95ss., 106, 115, 133, 136, 152, 185, 198, 199.
Nissl, Franz 24, 185
Novalis, 165
Olasagasti, M. 58, 207
Oncken, H. 24
Ortega y Gasset, José 9, 41, 54ss. 58, 102s., 203, 207.
Overbeck, 20
Parménides, 95
Paumen, Jean, 61, 100, 101, 124, 152, 157, 168, 186, 195, 207.
Paulsen, 150
Piaget, Jean 185, 193ss., 207.
Pfeiffer, J. 149, 176, 207.
Picard, Max. 181, 207.
Piossek Prebisch, Lucía. 14, 152, 207.
Platón, 26, 47, 95, 96, 115, 159, 174, 176, 192, 200.
Plotino, 96
Poeggeller, Otto, 113, 119, 202, 210
Pollnow, H. 152
Popitz, H. 49
Presas, Mario A. 7, 11, 21, 58, 59, 61, 72, 112, 113, 179, 205, 207s., 211.
Pucciarelli, Eugenio, 67, 189, 191, 208.
Pugliese, Orlando A. 6, 58, 113, 202, 211.
Pseudo Dionisio, 154
Raddatz, Fr. J. 208
Richli, Urs. 136, 209.
Rickert, H. 2, 24, 26, 27, 48, 60, 71, 73-93, 95, 98, 118, 126, 196, 208s.
Ricoeur, Paul, 8, 10, 41, 51, 100, 105, 119, 125, 134, 148, 151, 152, 159, 166, 172, 174s., 178, 188, 191, 203, 207.
Riehle 73
Rilke, 14s., 21, 125, 160, 173, 206, 209.

- Ritschl, 185
 Rodríguez Aranda, L. 152, 209
 Rossmann, K. 209
 Rovira Armengol, 152, 192, 209.
 Ruiz Cuevas, J.J. 160, 210
 Russell, Bertrand. 43, 192s., 209.

 Saner, Hans. 17, 22, 23, 29, 31,
 32, 33, 35, 37, 40, 49, 52, 65, 70,
 72, 76, 94, 119, 137, 154, 183,
 196, 197, 201, 203s., 209s.
 Santos, Luis M. 62, 209.
 Sartre, J.-P. 104ss, 119, 196, 210.
 Sciacca, M.F. 160, 210.
 Schelling, 64, 96, 120, 160, 198.
 Schilpp, P.A. 201, 210 (no anota-
 mos las numerosas ocasiones en que
 es cit. como ed. del volumen sobre
 Jaspers).
 Schleiermacher, 175
 Schoefer, E. 58, 210
 Schopenhauer, 22
 Schulz, W. 58, 113, 210.
 Schwenninger, A. 61.
 Simmel, G. 40, 48, 77, 79, 88, 144,
 210.
 Simón, P. 152
 Sirolli, J.A. 42, 211
 Sócrates, 26, 47.
 Spiegelberg, H. 93, 210.
 Spinoza, 96, 174.
 Stegmüller, 135s., 137, 145, 153,
 210.
 Strindberg, 62
 Szilazi, W. 191.

 Tabernig, Elsa, 67, 208
 Thode, Henri 22
 Thyssen, J. 136, 165, 166, 175, 210
 Tillich, P. 160
 Tilliette, Xavier, 198, 210
 Tomás de Aquino, 48, 95, 172, 211
 Troeltsch, E. 24
 Tugendhat, E., 68, 210.

 Undset, S. 35

 Vaihinger, H. 160
 Van Gogh, 62
 Van Peursen, C.A. 42ss., 211.
 Vela, F. 152
 Vial, M.C. 185, 207
 Von Humboldt, W. 96

 Von Rintelen, F.J. 160, 211
 Von Weizsäcker, C.F. 11, 211
 Von Wiese, B. 49

 Wahl, Jean 106s., 119, 152, 211
 Weber, Alfred 24
 Webery Max 24, 25, 26, 27, 73,
 75, 96, 101, 136, 195, 206.
 Weischedel, W. 6, 208, 211=
 Welte, B. 172, 208, 211
 Windelband, W. 24, 60, 73, 76,
 142.
 Wisser, Richard 11, 21, 29, 35
 70, 99, 116, 132, 161, 179, 211
 Wittgenstein, L. 2, 41ss., 58,
 149, 211.
 Wolf, E. 208
 Wundt, M. 160.

Í N D I C E

	pág.
<u>INTRODUCCIÓN</u>	2
 <u>PRIMERA PARTE. APROXIMACIONES AL FILOSOFAR DE</u> <u>KARL JASPERS</u>	
1. <u>Theoría y praxis</u>	5
2. <u>Una biografía filosófica</u>	13
A. Infancia y primera educación	13
B. La enfermedad como experiencia del límite	17
C. Estudios y actividad docente en la Universidad	22
D. Una nueva experiencia del límite: Jaspers en la Alemania de Hitler	30
E. Perspectivas	37
 <u>SEGUNDA PARTE. FILOSOFÍA Y LENGUAJE</u>	
3. <u>El estilo del filosofar de Jaspers</u>	40
A. La enunciación objetiva de lo inobjetivable	40
B. Peculiaridades lingüísticas de la filosofía de Jaspers	52
 <u>TERCERA PARTE. JASPERS EN DIÁLOGO CON SUS CONTEMPORÁNEOS</u>	
4. <u>La lucha contra la "filosofía científica"</u>	60
A. Jaspers y Husserl	61
B. Jaspers y Rickert	73
C. <u>La Psychologie der Weltanschauungen</u>	77
D. Conclusión	91
E. Nota adicional	94
5. <u>Jaspers y la "filosofía de la existencia"</u>	
A. Razón y Existencia. Kant y Kierkegaard	95
B. La filosofía de la existencia y el problema de la posibilidad de la ontología	102
C. Gabriel Marcel y el "Misterio ontológico"	110
D. Martin Heidegger: De la "destrucción" de la on- tología a un nuevo pensar del Ser	113
E. Karl Jaspers. Crítica a Heidegger. Negación de la ontología	118

CUARTA PARTE. KARL JASPERS: EL CENTRO DE SU FILOSOFAR

5. <u>Karl Jaspers y la filosofía de Kant</u>	132
A. La "orientación en el mundo"	136
B. Hacia los límites de la Razón	140
C. La interpretación de las <u>Ideas</u> de Kant.	145
D. Hacia la expresión indirecta de lo inefable	148
6. <u>Lo abarcador del Ser y la Trascendencia</u>	
A. <u>Das Umgreifende</u>	151
B. Trascender y Trascendencia	157
7. <u>La teoría de las Cifras</u>	164

QUINTA PARTE

8. <u>La fe filosófica frente a la fe revelada</u>	172
--	-----

SEXTA PARTE

9. <u>Filosofía y ciencia</u>	184
-------------------------------	-----

<u>CONCLUSION</u>	195
-------------------	-----

BIBLIOGRAFIA

I. Obras de Jaspers citadas en nuestro trabajo	
(Abreviaturas)	198
II. Obras de otros autores citadas en nuestro trabajo	201

<u>AUTORES CITADOS</u>	211
------------------------	-----

INDICE