

**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**  
**COLEGIO DE FILOSOFÍA**



**La fe filosófica. Esclarecimiento de la esencia de la  
filosofía**

Tesis que presenta Luis Fernando Mendoza Martínez como requisito para  
obtener el grado de Licenciado en Filosofía

Asesor: Ricardo Horneffer

Ciudad de México, 2009



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.



Pongámonos contentos, alegrémonos. Si la filosofía no sólo es la hermosa alegría de vivir que tiene la energía vital y si va disminuyendo con esta energía, si más bien tiene la certidumbre del origen eterno, entonces aún es posible una y otra vez con plena actualidad mientras existamos.

Karl Jaspers. *Cifras de la trascendencia*.

*a mi Familia  
a Federica y Rodrigo  
a Ricardo Horneffer*

## ÍNDICE

• <b>Introducción</b> .....	4
• <b>Capítulo I: Hacia la <i>fe filosófica</i></b>	
§ 1. La pregunta por la esencia de la filosofía .....	11
§ 2. La situación de la interrogante por la esencia de la filosofía .....	24
§ 3. La comprensión de la esencia de la filosofía a partir de su origen .....	36
§ 4. La <i>fe filosófica</i> como principio y unidad del origen del filosofar .....	48
• <b>Capítulo II: La <i>fe filosófica</i> en la aclaración de lo <i>abarcador</i></b>	
§ 5. <i>Ser</i> en tanto que <i>abarcador</i> .....	61
§ 6. Los modos de lo <i>abarcador</i> .....	78
a) Ser en sí, o ser que nos rodea .....	83
<i>a.1) Mundo</i> .....	84
<i>a.2) Trascendencia</i> .....	87
b) Ser que somos nosotros .....	93
<i>b.1) Existencia empírica</i> .....	95
<i>b.2) Conciencia en general</i> .....	99
<i>b.3) Espíritu</i> .....	103
<i>b.4) Existencia</i> .....	106
§ 7. La <i>razón</i> como principio de vinculación de los modos de lo <i>abarcador</i> .....	120
• <b>Conclusiones</b>	
§ 8. La esencia de la filosofía .....	133
• <b>Bibliografía</b> .....	144

## INTRODUCCIÓN

La presente investigación tiene como intención principal llevar a cabo el esclarecimiento del despliegue esencial de la filosofía, es decir, lo que buscamos es aclarar lo que propiamente *es* el acto de filosofar. En esta búsqueda no pretendemos dar una definición de la filosofía válida para todas sus manifestaciones concretas, no tratamos de ofrecer una norma general en virtud de la cual se pueda señalar lo que es y lo que no es filosofía. Cuando decimos que nuestra intención es la de aclarar el despliegue esencial del filosofar, nos referimos más bien al empeño de poner a la luz en qué consiste dicho despliegue —esto es, qué implica el disponerse activamente a la φιλία por la σοφία— así como el origen y la significación fundamental que tiene aquél en el hombre. En este sentido, la intención de nuestra investigación no se funda en un deseo de saber qué es la filosofía, no buscamos tener un conocimiento de su esencia, sino que nos empeñamos en poner en marcha al filosofar mismo teniendo en todo momento presente qué y cómo es lo que en él acontece. La aclaración del despliegue de la esencia de la filosofía es, por tanto, el esfuerzo por mantenerse en el origen de esa actividad que desde antaño se ha nombrado como φιλοσοφία.

En este esfuerzo por aclarar el despliegue de la esencia de la filosofía se nos abre un marco de análisis tan amplio como lo es el de la historia de la filosofía misma. Sin embargo, sería un error metódico pretender abarcar dicho marco por completo. En virtud de ello, es preciso que acotemos y que precisemos desde dónde llevaremos a cabo el esclarecimiento que pretendemos. Nuestra investigación se limitará a aclarar la esencia de la actividad filosófica desde un concepto central del pensamiento de Karl Jaspers, a saber, la *fe filosófica*. Esto quiere decir que lo que pretendemos sostener en la presente tesis es lo siguiente: la posibilidad de aclarar el despliegue esencial de la filosofía reside en que pongamos a la vista cómo es que en dicho despliegue opera un elemento de *fe*, así como también qué significa, en virtud de qué y qué consecuencias tiene el darse de la *fe* en el seno del filosofar. Mediante estas consideraciones pretendemos mostrar cómo es que la *fe* no es algo ajeno a la filosofía, sino que es algo que le pertenece tan originalmente, que sin ella no sería posible que el filosofar se diese con pureza, y tampoco sería posible empuñarle

como un camino en el que el hombre se resuelve en su existencia-temporal. De este modo, el esclarecimiento de la esencia de la filosofía será para nosotros la aclaración de la *fe* que se da en el despliegue de dicha esencia.

En virtud de lo que hemos señalado, el camino que hemos de seguir para esclarecer el despliegue esencial de la filosofía partirá de mostrar justamente cómo es que se da la *fe* en ella. Para ello, expondremos las implicaciones de la elaboración de un preguntar expreso por la esencia de la filosofía, es decir, pondremos a la luz cómo es que la filosofía se pregunta por su esencia. De igual modo haremos visibles aquellos elementos que entran en juego en dicho preguntar y cómo es que se relacionan entre sí. Estos elementos que se hallan puestos en juego en la pregunta acerca de la esencia de la filosofía son: el *Ser*, la verdad y el hombre. En estos primeros pasos, nos esforzaremos por analizar cómo es que estos elementos se vinculan, para con ello mostrar que la filosofía es algo que se da en virtud del afán de comprender el profundo vínculo entre aquellos elementos. A partir de dicho análisis, nos dedicaremos a pensar cómo es que la filosofía medita sobre la posibilidad de despliegue en el seno de una situación histórica concreta, esto es, cómo es que ella asume su cometido esencial dentro del contexto de una época determinada. Lo que con esto pretendemos es mostrar cómo es que la filosofía se halla siempre en crisis, cómo es que ella siempre trata de aclarar la posibilidad esencial de su despliegue, así como también cómo es que esa crisis inherente a la filosofía —en virtud de su ligamen a una situación histórica concreta— posee siempre un aspecto propio cuya raigambre se halla, por una parte, en el modo propio de proceder del filosofar, y por otra, en cómo se abre este modo de proceder en el contexto de una época. Nuestra tesis respecto a la relación de la crisis inherente a la filosofía con su aspecto crítico es que dichos aspectos, en la medida en que proceden de la inquietud de abrir la posibilidad del filosofar, pueden ser retomados como hilos conductores para la aclaración de su esencia.

Con base en este análisis de la situación de la pregunta por la esencia de la filosofía —el cual lo enfocaremos desde cómo fue ella pensada en el contexto de inicios del s. XX por Karl Jaspers— extraeremos el hilo conductor a partir del cual expondremos cómo es que se da la *fe* en la filosofía. Dicho hilo conductor será el de enfocar la interrogante por el despliegue esencial del filosofar a partir de su origen. La razón por la que abordaremos el asunto de este modo reside en que sostenemos que ahí en el darse del origen de la filosofía

se constituye y se decide su esencia, y el modo como ésta se despliega. De ahí que sostengamos que el filosofar es propiamente tal cuando se da en consonancia con su origen; el origen de la filosofía es la fuente inagotable de la que su actividad se nutre. En este sentido, nos empeñaremos en comprender el origen de la filosofía y la estructura compleja de aquél. A partir de dicha comprensión se nos aclararán los impulsos desde los cuales la actividad filosófica abre y reitera su cometido esencial, y en virtud de los cuales ella se empuña a sí como un quehacer autoconsciente que arraiga en lo más profundo del ser del hombre.

Ahora bien, una vez que hallamos explicitado el sentido, la estructura y la raigambre del origen de la filosofía, nos enfocaremos en mostrar cómo es que todo ello tiene su disposición de partida, su principio en la *fe* en la verdad. Con esto queremos decir que en el filosofar, la búsqueda amorosa del saber se funda en la confianza que se deposita en el acontecer de la verdad, esto es, que la filosofía busca el saber porque confía en que éste es posible, y porque en este buscar ella está convencida sinceramente de lo que en él acontece. La *fe* de la filosofía radica en este investigar que se deja guiar por lo que le sale al paso en su actividad. En este dejarse guiar ella no busca imponerse sobre lo que investiga, sino que ella da lugar a que, en primera y última instancia, sean los asuntos mismos los que tengan la última palabra. Así, la *fe filosófica* es este quehacer sincero en el que el hombre queda caracterizado por la profundidad de su saber del *Ser* y de sí mismo en el seno de éste. Lo cual no quiere decir que dicho saber sea algo concluyente, sino que es algo que permanece abierto como una tarea constante. Toda la profundidad del saber filosófico no toca ni aprehende completamente el fondo de los asuntos, pero sí es un saber de tal clase que, por su seriedad y compromiso, ofrece siempre la orientación y el impulso originales para ganar una mayor claridad respecto de ellos. Dicha orientación e impulso le vienen donados por la *fe* en la verdad que opera en ella como principio. El objetivo de nuestro primer capítulo residirá, por tanto, en trazar este camino hasta mostrar cómo es que el despliegue esencial de la filosofía se funda en la *fe filosófica*.

Una vez que hallamos mostrado esto, en el segundo capítulo nos enfocaremos en aquello respecto de lo cual el filosofar se encamina, en aquello que ella busca aclarar, a saber, el *Ser*. Para ello, tendremos presente en todo momento las limitantes —inherentes a la *fe filosófica*— que Jaspers señala en el prólogo de su obra *Filosofía*:

La filosofía, este audaz intento de penetrar en el inaccesible fondo de la propia certidumbre íntima del hombre, se equivocaría si pretendiera ser la *doctrina* de la verdad inteligible para todo el mundo [...] En el filosofar ni siquiera hay que esperar la satisfacción que proporciona el conocimiento positivo de las cosas en el mundo, sino que busca y exige el *pensar*, que *modifica mi conciencia del ser*, porque, al despertarme, me sitúa en los impulsos originarios, por virtud de los cuales, actuando en mi existencia, llego a ser lo que soy [...] el filosofar es *el camino del hombre que, históricamente en su tiempo, aprehende el ser*. Sólo en esta apariencia, no en sí mismo, le es accesible el ser. En el filosofar se expresa una creencia sin revelación, que apela al que está en el camino; no es un indicador objetivo del camino para salir de la confusión; cada uno sólo aprehende aquello que como posibilidad es por sí mismo [...] En un mundo que en todo se ha hecho problemático intentamos seguir filosofando en una dirección sin conocer la meta.<sup>1</sup>

Con esto queremos señalar que no pretendemos erigir un saber absoluto del *Ser*, sino que en todo caso buscamos aclarar las posibilidades desde las que podemos pensarle. Nosotros compartimos la convicción de Jaspers de que el *Ser* no es aprehensible cabalmente, y en este mismo sentido, el filosofar es un quehacer que desconoce la meta de su esfuerzo. Sin embargo, justo en esta no cabalidad es donde recién encontramos el suelo desde el cual emprendemos nuestro quehacer impulsados por la *fe* a la que respondemos. Por ello insistimos en que no buscamos una doctrina propiamente del *Ser*, sino un saber en el que esclarezcamos de manera consciente nuestras posibilidades de pensar y comprender cómo es que él acontece en la verdad, así como también la apropiación de la exigencia proveniente del modo como nos hallamos en él una vez que nos hemos decidido a filosofar.

El primer paso que daremos en la aclaración del *Ser* será el de hacer manifiesto cómo es que él se presenta como lo *abarcador*. Esta caracterización del *Ser* como lo *abarcador* significa que él es el fondo desde el cual las cosas se muestran y desde el cual vivimos relacionándonos ya siempre con ellas. Esto quiere decir que lo *abarcador* del *Ser* radica en que él posibilita y sostiene nuestro vínculo fáctico con las cosas, pero que a la vez él no puede ser reducido a alguno de los términos de la relación, ni tampoco puede ser derivado de dicha relación. En todo caso, lo *abarcador* precede todo tipo de relación, pero también sólo desde ella puede ser pensado. De este modo se nos hará necesario aclarar justamente

---

<sup>1</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. Trad. Fernando Vela. Revista de Occidente, Madrid, 1959, p. XXIII, Tomo I.



cómo es que se articula la *relación de ser* que hay entre los entes en el mundo con lo *abarcador*. Para ello, partiremos de aquello que a partir de la filosofía moderna llamamos cisura sujeto-objeto, con la finalidad de señalar su fundamento en el *Ser* y su carácter originario. Esto no debe ser entendido como si quisiéramos negar la escisión sujeto-objeto, sino que intentamos aclarar cómo es que esa escisión de hecho se da, y cómo es que ella resulta ser el modo inmediato en el que nos encontramos con las cosas en el seno de lo *abarcador*. La tarea de nuestro filosofar que asume el *factum* de la cisura consiste en encontrar y aclarar la unidad fundamental —no anticiparla, ni suponerla— en la que aquélla se da, en virtud de lo cual la escisión queda también esclarecida en su carácter originario.

Una vez que hayamos esclarecido la articulación entre la escisión y lo *abarcador*, nos dedicaremos a exponer los modos, las perspectivas desde las que podemos considerar y comprender al *Ser*, a saber, como *Ser en sí* —mundo y trascendencia— y como *Ser que somos nosotros* —existencia empírica, conciencia en general, espíritu y *existencia*—. La diferenciación de las perspectivas se debe a que, en la primera, trataremos de hacer visible la constitución del horizonte en el que ya siempre nos hallamos en relación con las cosas (mundo), y aquello a lo que, sin ser una cosa y rebasando todo posible horizonte, nos encontramos esencialmente referidos (trascendencia); en la segunda perspectiva, haremos la tematización expresa de cómo es que intervenimos en la constitución del horizonte (existencia empírica, conciencia en general y espíritu), y cómo es que empuñamos y nos resolvemos en nuestra referencia a la trascendencia (*existencia*). La razón por la que procederemos de este modo reside precisamente en los distintos modos como podemos reflexionar acerca y desde la escisión, y en lo que comparece mediante esa reflexión en cada uno de ellos. Así, lo que buscamos en nuestra exposición es el aclarar aún más cómo es que se da la cisura, cómo es que ésta puede ser pensada en cada caso, así como también el fundamento en el que ella se sostiene. Aunado a esto, trataremos de ir haciendo visible cómo es que relacionan y afectan entre sí todos los modos de lo *abarcador*, pues sólo de esta manera podremos ganar una visión panorámica de lo que implica el quehacer filosófico. El despliegue esencial de la filosofía consiste justamente en el empeño por profundizar en la comprensión que podemos tener de lo *abarcador* y de sus distintos modos de darse.

Una vez expuestos los modos de acontecer del *Ser*, en la última parte de nuestro segundo capítulo señalaremos y analizaremos aquello que es el órgano vivo de la actividad filosófica, aquello a través de lo cual ella se abre paso en la aclaración de lo *abarador*: la *Razón*. En este último apartado, nos encargaremos de mostrar los aspectos básicos de la *Razón*, en dónde radica su origen, y cómo es que ella constituye el movimiento propio del quehacer filosófico. De igual modo, pondremos a la luz cómo es que en ella convergen y se exponen en su problematicidad, en un suelo común, todos los modos de lo *abarador*. Nuestra intención última es hacer evidente que el desenvolvimiento de la *Razón* está transido por la *fe*, y cómo es que en virtud de ello *Razón* y *fe* no son dos principios que se oponen, sino que se corresponden esencialmente. A partir de esta correspondencia, mostraremos cómo es que el impulso de la tarea propia de la filosofía, el despliegue más radical de su esencia, se encuentra en la fiel y sincera búsqueda de un saber fundamental del *Ser* a través de la *Razón*. El desarrollo de nuestro trabajo se limitará a señalar algunos aspectos desde los cuales es posible llevar a cabo este saber fundamental y el sentido que le es propio.

Como ya hemos señalado, el desarrollo de nuestra investigación estará basado en su mayor parte en la obra de Karl Jaspers. En este sentido, nuestro trabajo quisiera ofrecer algunos elementos a partir de los cuales dicha obra pudiese ser comprendida en sus aspectos básicos, aun a pesar de que a lo que podemos acceder de ella sea realmente poco. Actualmente hay publicados en alemán alrededor de 45 tomos de su obra —de los cuales sólo están traducidos al castellano cerca de 30—; sin embargo, en su archivo ubicado en Basilea existen alrededor de 35,000 folios y una amplia correspondencia que no han sido preparados para una edición íntegra. No obstante esta sería limitante, estamos convencidos de que por la peculiar forma que empleaba Jaspers en la exposición de su ideas, podemos reflexionar acerca de las inquietudes fundamentales que le motivaban y la dirección en la que se movían. Ahora, si bien buscamos hacer algo así como una introducción al pensar de Jaspers —respecto del cual debemos decir que, al menos en lengua hispana, no hay una abundante doxografía— también quisiéramos motivar una discusión que no se limitara a sus ideas, sino que pudiese adentrarse en los asuntos mismos. Si nos hemos decidido por tener como base y guía a Jaspers, esto responde a que consideramos que en él hay planteamientos que pueden brindar luz para dialogar acerca de las cuestiones

fundamentales que afronta la filosofía actualmente. Este diálogo quisiéramos abrirlo justamente desde la pregunta por la esencia de la filosofía y desde nuestra aspiración a encontrar en el despliegue del filosofar los elementos originales desde los cuales podemos desarrollar el saber fundamental que le es propio.

# CAPÍTULO I

## HACIA LA *FE FILOSÓFICA*

### § 1. La pregunta por la esencia de la filosofía

A lo largo de la historia del pensamiento la filosofía se ha comprendido a sí misma como un quehacer que indaga acerca de *lo que es*. En este indagar, la filosofía no busca decidir *sobre* aquello *que es*, sino que su intención radica en patentizarlo tal y como se presenta. Así, la actividad filosófica tiene como tema central aquello que desde antiguo se ha nombrado con la palabra *Ser*,<sup>2</sup> y su finalidad respecto de su tema es traerlo a la patencia del modo que le corresponde, es decir, mostrarlo según su modo propio de acontecer y de mostrarse. Pareciera entonces que una vez que hemos señalado el tema y la finalidad de la filosofía se ha caracterizado también aquello que la filosofía *es*. Sin lugar a duda, el tema y la finalidad del filosofar nos ayudan a comprender su esencia. No obstante, sería inadecuado pensar que ahí se finiquita el asunto. Porque a pesar de esa caracterización, cabe preguntar aún por los *impulsos de principio* que hay en ese indagar, es decir, qué hay en el hombre que le empuja al filosofar. En razón de esto, si lo que buscamos es comprender de una manera más radical cuál es la esencia de la filosofía, debemos por tanto profundizar en esos impulsos que mueven al quehacer filosófico. El motivo para adentrarnos en el esclarecimiento de esos impulsos se encuentra en que son ellos los que se despliegan en consonancia con el tema y la finalidad del filosofar, esto es, los móviles del quehacer filosófico tienen su raigambre en el *Ser* y repercuten en la forma en que se le patentiza. Por tanto, cuando preguntamos por la esencia de la filosofía no nos referimos

---

<sup>2</sup> A lo largo de nuestra investigación haremos una distinción entre *Ser* y *ser*. Escrito del primer modo significará aquello que tradicionalmente hemos comprendido bajo las fórmulas: ser en general, ente en tanto ente, o bien la unidad fundamental en la que se erige la totalidad de lo ente. En razón de esto, cuando nos refiramos al *Ser* estaremos haciendo alusión a lo *abarecedor* —concepto que aclararemos en el § 5— y a los distintos modos desde los cuales éste puede ser experimentado, pensado y aclarado. Escrito del segundo modo significará el patrimonio, la propiedad más íntima y constitutiva de un ente en su particularidad, es decir, *su ser*. Esto quiere decir que cuando nombremos *ser*, con ello haremos alusión al modo propio desde el cual un ente particular es y se desenvuelve en el seno de lo *abarecedor*. Ahora bien, nombrar al *Ser* como *abarecedor* no significa que nos refiramos a algo absoluto, sino que es el *estar en presencia* de aquello que envuelve a todo ente particular. Esto quiere decir que todo *ser* es y se da *estando en presencia* en el seno de lo *abarecedor*. Esperamos de momento que este señalamiento de la diferencia entre *Ser* y *ser* sea suficiente al menos para aclarar el uso que le daremos a estos dos términos a lo largo del primer capítulo. En el segundo capítulo nos esforzaremos propiamente en arrojar luz y justificar de algún modo la diferenciación que aquí hemos hecho.

solamente a aquello que ella toma entre manos, sino también a aquello desde lo cual el filosofar se ve impulsado a investigar.

¿Desde dónde hemos de comenzar una investigación que tiene por meta la comprensión de la esencia de la filosofía? En un primer momento debemos “asegurar” que el desarrollo de esta investigación se encuentre en la vía de un quehacer propiamente filosófico. Esto quiere decir que la intención reside en procurar que nuestro interrogar se encuentre en las veredas del filosofar ¿Cómo es posible tal “aseguramiento”? Desde el momento en el que tratamos de preguntar por la esencia de la filosofía, el marco de despliegue de la pregunta está ya inscrito en el ámbito filosófico en la medida en que una de sus tareas es la de aclararse a sí misma. Pero esta tarea de aclaración parte, por un lado —como ya se ha dicho— del tema que le es propio al filosofar y la finalidad que tiene respecto de éste, y por otro lado, de los impulsos que le mueven. Estos dos aspectos se encuentran implícitos ya en la palabra *filosofía*. Por tanto, lo que debemos investigar desde el comienzo es aquello que se encuentra ínsito en esa palabra, para que de este modo se haga explícito su sentido, para que se exponga la esencia que alberga en el término φιλοσοφία.

Antes de continuar, es necesario que aclaremos en qué sentido tratamos de comprender el término *esencia*. Y decimos que es necesario porque no se trata de un concepto inequívoco, y por tanto, tampoco unívoco. La palabra *esencia* nombra lo que en la época clásica de la filosofía se concebía como οὐσία. Esta era la palabra con la que se designaba la propiedad de algo, el ser constitutivo de algo sin el cual ese algo no podía llegar a ser. Este ser constitutivo y propio pudo ser pensado tanto como lo permanente y también como algo cambiante, sin que por ello pudiera afirmarse que alguna de las dos vías era enteramente correcta, o bien preeminente sobre la otra. Pero esta doble posibilidad no radicó en una incapacidad o extravío del pensamiento, sino en la naturaleza misma del asunto. Esto quiere decir que la οὐσία misma es la que abrió el espacio para ambas formas de concebirla. Ejemplo de esto es lo que señala Aristóteles en el libro XII de su *Metafísica*, donde apunta que hay dos maneras de ser de la οὐσία, inmóvil y móvil, considerando que esta última se subdivide a la vez en eterna y corruptible. Dejando de lado las implicaciones que tiene, desde la perspectiva de Aristóteles, considerar cada uno de los modos de la οὐσία, la posibilidad de determinación de ésta es doble: la de ser cambiante y ser permanente. Y en virtud de esa doble posibilidad se abre la cuestión que el mismo estagirita

señala: “Y, en efecto, lo que antiguamente y ahora y siempre se ha buscado y siempre ha sido objeto de duda [ἀπορούμενον]: ¿qué es el ente? [τί τὸ ὄν] equivale a: ¿qué es la Substancia? [τίς ἢ οὐσία]”.<sup>3</sup> En el comienzo de ese doble camino debe permanecer aún la reflexión filosófica, en la medida en que quiera ganar mayor claridad en torno al concepto de οὐσία en general, y en el de su esencia más propia. Así, cuando se busca dilucidar el concepto de *esencia*, no se trata solamente de una equivocidad en el término, sino que el asunto mismo entraña un carácter aporético, una dificultad que es menesterosa de aclaración. En torno a la noción de aporía, Aristóteles nos ofrece unas palabras que han de disponer al espíritu del quehacer filosófico:

Los que quieren investigar con éxito han de comenzar por plantear bien las dificultades, pues el éxito posterior consiste en la solución de las dudas anteriores, y no es posible soltar, si se desconoce la atadura. Pero la dificultad del pensamiento pone de manifiesto la atadura en relación con el objeto; pues en la medida en que siente la dificultad, le ocurre algo así como los que están atados [...] porque los que investigan sin haberse planteado antes las dificultades son semejantes a los que desconocen a dónde se debe ir, y, además, ni siquiera conocen si alguna vez han encontrado o no lo buscado, pues el fin no es manifiesto para quien así procede, pero para el que se ha planteado antes las dificultades sí es manifiesto.<sup>4</sup>

Y por ello el filosofar ha de estar dispuesto para poder penetrar en la aporía, pues de este modo él corresponde con el asunto del que se ocupa, es decir, que al tratar de pensar la esencia de la filosofía es menesteroso considerar su aspecto cambiante y su aspecto permanente. Pero ¿cómo ha de darse esa consideración en virtud de lo que ya hemos indicado? No dando preeminencia a alguno de los dos aspectos, sino tomando en cuenta que ambos pertenecen a la *esencia* misma, esto es, teniendo presente que ambos aspectos se hallan, de cierto modo, en tensión y armonía dentro del asunto mismo.

Si como ya hemos dicho, la esencia es el ser propio y constitutivo de algo en el cual armonizan permanencia y cambio, entonces ella no es susceptible de ser enclaustrada en una definición última. Pero que no haya definición cabal posible tampoco quiere decir que no haya un referente claro para el pensamiento en torno a la esencia. Así como hay algo en el darse de la esencia que es cambiante, también hay algo que permanece en ese mismo

---

<sup>3</sup> Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1982. 1028b 1.

<sup>4</sup> Aristóteles. *Metafísica*. 995 a30-995 b1.

darse. En virtud de esto y en tanto que nuestra investigación versa sobre la esencia de la filosofía, debemos estar alerta para tratar de recoger tanto lo cambiante como lo permanente de ella. En este mismo sentido, este recoger no debe entenderse como una separación entre lo que cambia y lo que permanece, no debe ser algo así como una escisión entre la forma y el contenido. Si lo mutable y lo inmutable constituyen a la esencia misma, entonces no sería correcto tratar de separarlos, pues en su armonía se da el despliegue de la esencia de la filosofía. No obstante, en la medida en que tratamos de aclarar la esencia de la filosofía, debemos exponer qué y por qué sean esos dos aspectos algo constitutivo de ella. Porque la filosofía no es algo que se limita a ser permanente, tampoco es susceptible de ser definida; pero que ella tampoco sea algo meramente cambiante es lo que permite que se le piense y se le exponga en su aspecto más propio. Esta exposición debe ser hecha a la luz de la orientación que se encuentra implícita en la palabra *filosofía*. Esto significa que la comprensión de *la esencia de la filosofía* debe estar abierta para captar en su tema, en sus impulsos y en el modo de exponerlos, lo mutable y lo permanente. Dicho de otro modo, la comprensión del filosofar debe moverse en concordancia con su esencia.

Pues bien, si la filosofía, su esencia, es justamente algo ante lo cual no es posible pronunciar una respuesta definitiva, y en consecuencia tampoco es posible que mediante esa respuesta se haya determinado cabalmente aquello en lo que consiste su esencia, entonces lo adecuado es tomar como punto de partida una pregunta. Ahora bien, la pregunta que interroga por la esencia de la filosofía nos sumerge en un abismo en el que se nos ofrecen un sinnúmero de posibles respuestas, las cuales, si bien dicen algo de lo que es la filosofía, no por ello agotan su esencia. Lo que la filosofía *es* permanece inabarcable en una respuesta, y sin embargo, esa respuesta siempre nos dice algo de ella. Pero ¿por qué preguntar entonces por algo a lo que no podemos responder? O bien, ¿qué equívoco hay en pensar que para toda pregunta hay una respuesta? El equívoco está en pensar que la pregunta se reduce solamente a la respuesta, pues más allá de lo que se diga en ésta, toda interrogante se plantea como *un camino* hacia una respuesta posible.<sup>5</sup> Vista la pregunta por la esencia de la filosofía desde sus respuestas, pareciera que se trata de un asunto que sólo

---

<sup>5</sup> Si se redujera el asunto de la pregunta a la respuesta dada, entonces quedaría excluido de manera arbitraria el camino que se ha seguido para alcanzarla. Por lo que respecta al filosofar, no hay un salto irreflexivo entre el preguntar y el responder. En rigor, toda respuesta sólo puede ser entendida en su sentido más propio cuando se le acoge desde aquello a lo que responde, y cuando se le considera desde el camino que ha transitado, desde la meditación que ha conducido hacia una respuesta posible.

provoca mareos discursivos en virtud de las muy diversas definiciones que se han ofrecido a lo largo de la historia. Sin embargo, tomar el asunto de este modo entraña ya un equívoco, el cual está en tomar el sentido y la fuerza de la pregunta desde las respuestas. Por lo que respecta a la filosofía dice Karl Jaspers: “Sus preguntas son más esenciales que sus respuestas, y toda respuesta se convierte en una nueva pregunta.”<sup>6</sup> Pero este equívoco —el de considerar a la filosofía desde sus respuestas— está fundado a su vez en otro, el cual consiste en tomar la orientación ínsita en la palabra φιλοσοφία como una *mera* respuesta, esto es, se parte de la idea de que la filosofía es algo definible por completo, algo que puede ser agotado en un enunciado. Para poder comprender el sentido de la pregunta por la esencia de la filosofía, es preciso tomar en cuenta que lo único que se nos ofrece es *una orientación* que abre caminos para dicha comprensión; toda respuesta a la pregunta por la esencia de la filosofía tiene su más alta posibilidad en tanto que se torna en una nueva interrogante, en una nueva orientación. El apego a la orientación —la cual no debe ser considerada como una respuesta definitiva, sino como una guía que precisa de una constante aclaración— es un elemento necesario que permite situarse en las vías de un filosofar genuino. En dicha orientación vienen las condiciones para poder transitar esas vías, o bien para clausurarlas con múltiples respuestas tomadas como algo definitivo. En virtud de esta disyuntiva, cabe la posibilidad de considerar que toda respuesta a la pregunta acerca de la esencia de la filosofía es, en rigor, una meditación más que se ha esforzado por aclarar aquello por lo que pregunta, esto es, toda respuesta a la pregunta —en la medida en que quiere ser genuina— se mueve con la clara conciencia de que aquello que ofrece es una aportación, sí radical, pero también limitada.

La pregunta por la esencia de la filosofía no pretende entonces determinar de manera cabal a esa esencia para así poseerla como algo ya sabido. Incluso resulta cuestionable que pueda haber una determinación cabal de lo que *es* la filosofía. Más bien, la filosofía posee un carácter esencialmente abierto y regenerativo, pues como señala Jaspers: “[...] la filosofía se crea en cada caso a sí misma su concepto; no está subordinada a una norma.”<sup>7</sup> ¿Qué se busca entonces con la pregunta por la esencia de la filosofía? En primer lugar, hay que considerar que no todo preguntar supone la intención de alcanzar una respuesta clara y

---

<sup>6</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Trad. José Gaos. F.C.E., México, 2000, p. 12.

<sup>7</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 275, Tomo I.



distinta, puesto que no toda pregunta se refiere a algo que sea susceptible de ella. La pregunta por la esencia de la filosofía no busca una respuesta que nos dé a conocer definitivamente dicha esencia; este preguntar tiene otra finalidad. Se trata de un preguntar que antes de dar una respuesta, permita que lo preguntado se presente desde sí mismo, es decir, que la esencia de la filosofía sea tomada entre manos desde sus impulsos y desde lo que ella tiene como tema, pues ambos dan lugar a la orientación de la interrogante. La pregunta tiene entonces como tarea tomar entre manos lo que se le ofrenda como dirección en su interrogar. Ese tomar entre manos es la exigencia de dejarse guiar por lo que se nos manifiesta cuando nos interrogamos por la esencia de la filosofía. Para poder acoger lo que se manifiesta en la interrogante es preciso que se conserve el carácter con el que viene dada la manifestación, es decir, se ha de mantener a la pregunta como lo que es, como un preguntar, puesto que aquello que se presenta como la esencia del filosofar permanece como algo inconcluso, como algo abierto en su interrogabilidad. Este mantener se da en la medida en que se lleve a cabo el esfuerzo de comprensión de la pregunta misma, esto es, se trata de abrir la dimensión en la que el preguntar cobra su sentido más propio. Dicho de otro modo, se trata de abrir la cuestión acerca del sentido de la pregunta por la esencia de la filosofía, así como también se busca aclarar por qué esa pregunta es una tarea correspondiente con la filosofía misma. Estas dos cuestiones han de tener como horizonte de despliegue lo que ya hemos venido señalando, a saber, el “objeto” temático del filosofar y sus impulsos. De este modo, el problema en torno a la esencia de la filosofía se cifra en el *modo* en el que sea llevado a cabo dicho despliegue, es decir, en la *metodología*<sup>8</sup> a partir de la cual se descifre esa esencia.

¿Cómo es posible abrir ambas cuestiones? ¿Desde dónde se tomará el punto de partida metodológico de la pregunta? ¿Se ha de buscar un punto “superior” a la filosofía misma? Si se partiera de un punto de vista “superior”, lo que se estaría haciendo ya no sería propiamente filosofía porque se le estaría determinando más allá de ella misma, es decir, se estaría en un punto externo al de la interrogabilidad propia del filosofar. Y esa

---

<sup>8</sup> En este punto se nos podría preguntar cuál es esa *metodología* que seguiremos para llevar a cabo la tarea que nos hemos fijado. Sin embargo, cuando hablamos de *metodología* no lo hacemos para ofrecer un nombre bajo el cual se hayan de deducir una serie de reglas que nos conduzcan a la meta. Lo que tratamos de señalar en la idea de *metodología* es el rigor de la investigación en la exposición de su tema, y no algo así como una corriente filosófica a la que nos adhiramos. En este sentido, la palabra *metodología* nombra un ir haciendo *camino* que se desenvuelve bajo una dirección, bajo una *meta*, y que éste desenvolverse del *camino* es consciente de aquello en virtud de lo cual se hace y de lo que en él se va gestando.

determinación, en la medida en que no está hecha dentro del ámbito del interrogar filosófico, puede no estar en correspondencia con él ¿A qué se debe esto? Si la pregunta por la esencia de la filosofía es elaborada más allá de ella misma, entonces es necesario que aquello que ella *es* se haya hecho accesible como un contenido objetivo del conocimiento. Este preguntar que está elaborado *más allá* supone la posibilidad de un saber objetivo sobre la filosofía, en tanto que considera a ésta como algo fijo y estable, en tanto que se elimina ese elemento mudable que le es propio, con lo cual se cae en esa separación —que es en todo punto cuestionable— entre forma y contenido. Para que esa objetivación tenga lugar, es preciso que aquello que la filosofía *es* se haya ya determinado, es decir, sea algo *supuestamente* conocido al menos en su rasgo fundamental y permanente, o bien, se le haya pensado como subordinada a una norma.<sup>9</sup> Esto significa que preguntar *sobre* la filosofía implica haberla determinado ya en su esencia, esto es, haber ofrecido ya una respuesta definitiva *sobre* ella. Pero proceder de este modo es moverse ocultando y suponiendo aquello por lo que se pregunta; quedaría oculto lo cambiante y se supondría que se trata sólo de lo inmutable. Preguntar *sobre* la filosofía, para así determinar su esencia —la cual es ya supuesta como un contenido objetivo del conocimiento, pues sólo así se puede estar *sobre* la filosofía— no hace otra cosa más que imposibilitar la apropiación de su esencia. Y de este modo se cierra el ámbito desde el cual es pensable aclarar cómo es que la interrogante por la esencia de la filosofía es una labor correspondiente con la filosofía misma.

De este modo se hace necesario *plantear*, llevar a cabo la pregunta por la esencia de la filosofía desde ella misma. En este plantear se debe proceder de tal modo que lo interrogado sea conservado en el ámbito de lo puesto en cuestión, es decir, se debe ajustar al carácter abierto de la filosofía. Aquello por lo que preguntamos es la filosofía. Pero no se pregunta simplemente por la filosofía, sino que se trata de desentrañar el carácter esencial de ella. Por tanto, lo que debe ser conservado en estado de cuestión es eso que puede ser denominado como el *ser* propio del filosofar ¿Qué quiere decir conservar en estado de

---

<sup>9</sup> Pero si se considera que la filosofía es objetivable a partir de ese supuesto rasgo fundamental permanente, entonces se cae una vez más en la eliminación del cambio en lo esencial del filosofar, o al menos sucede que se hace una separación entre lo formal —lo cual correspondería con lo no-cambiante— y el contenido mutable. De este modo, los diversos contenidos de la filosofía serían *accidentes* que en nada modificarían a la *sustancia*. Sin embargo, la historia de la filosofía muestra que su esencia no es algo *sustancial* que sea el soporte de *accidentes*, y por ello no es posible separar a la forma del contenido, ni lo permanente de lo mudable.

cuestión? Quiere decir llevar a cabo el esfuerzo mediante el cual se pueda mostrar la esencia de la filosofía desde ella misma, es decir, abrir lo que la filosofía *es* desde su desplegarse, desde su quehacer. Se trata entonces de dejarse llevar por lo que se nombra en la palabra φιλοσοφία, para que de este modo pueda emerger su núcleo esencial en correspondencia con aquello que ella nombra.

Si la pregunta por la esencia de la filosofía ha de ser *planteada*, entonces la dirección sobre la que se da el planteamiento de la pregunta ha de corresponder de algún modo con la filosofía. Dicha correspondencia se da en la medida en que el preguntar se lleva a cabo desde las vías del filosofar, en tanto que se recoge su modo propio de darse. Para que la pregunta se encuentre en esas vías, es necesario que se muestre cómo es que la filosofía misma es llevada a ponerse en cuestión, y que en esa puesta en cuestión se busca alcanzar la determinación<sup>10</sup> esencial de ella misma. Y este buscar la determinación esencial de la filosofía se da cuando ella toma como tarea el aclararse a sí misma, es decir, cuando ella se ve compelida a preguntar por sus *impulsos primarios*.<sup>11</sup> La determinabilidad de la filosofía no es definitoria, no busca un concepto que la agote, sino que es aclaratoria, esto es, busca reiteradamente apropiarse de su *modo* de darse. Lo cual quiere decir que la posibilidad de alcanzar la determinación de su esencia está condicionada por el *modo* en el que la filosofía se aclara a sí misma. Esta aclaración se da sobre la base de que la filosofía se haya hecho cuestión de sí misma. ¿Cómo es que la filosofía se pone en cuestión desde ella misma? Echemos un vistazo al sentido etimológico de la palabra. Φιλο-σοφία quiere decir, literalmente, amor al saber. Podríamos pensar que con esta traducción literal se ha mostrado

---

<sup>10</sup> El concepto *determinación* del cual hacemos uso aquí no debe ser entendido como algo que fija a la esencia de la filosofía. La idea de *determinación* la entendemos en el sentido de la meditación a partir de la cual se alcanza a dar una respuesta a la pregunta por la esencia de la filosofía. Pues si la filosofía pregunta por lo que ella *es*, entonces se ve compelida a dar una respuesta, la cual rinde sus frutos en tanto que la comprende como fuente y orientación de una nueva pregunta. La *determinación* reside, por tanto, en dar esa respuesta que permanece aún como una cuestión abierta, y en virtud de ello, se convierte en el asunto que más amerita ser reiterado en su interrogabilidad.

<sup>11</sup> ¿Pero no habíamos afirmado que la esencia de la filosofía dependía también de su tema? No cabe duda de que la esencia de la filosofía tiene tal dependencia. Sin embargo, ella alcanza un punto crítico de su interrogabilidad cuando le surge la acuciante tarea de comprender su *vida* interna, su modo de llevarse a cabo, el cual no se agota con la postulación del “objeto” temático. Si la filosofía quiere aclararse hasta sus raíces, entonces debe volcarse hacia aquello que la impulsa, pues en ello encuentra su vocación respecto de su tema, esto es, el requerimiento que le llama y le pone en marcha. Pero ya en el esclarecimiento de los *impulsos* ha de hacerse manifiesto de algún modo aquello de lo que el filosofar trata. Tan íntima es la relación entre aquello que impulsa al filosofar y aquello de lo que él se ocupa, que en el esclarecimiento de uno ya ha de hacerse manifiesto en qué consiste el otro.

ya la esencia de la filosofía, en la medida en que, habiéndonos dejado guiar por la palabra misma, hemos encontrado su sentido etimológico, su carácter verdadero. Podríamos pensar que φιλοσοφία y amor al saber dicen la misma cosa, y que por tanto son ideas equivalentes. Pero con la enunciación de la equivalencia entre φιλοσοφία y amor al saber no se ha aclarado en qué consiste la esencia de la filosofía, puesto que aún permanece velado qué sea eso del amor al saber. Con el sentido etimológico de la palabra φιλοσοφία no hemos ganado la claridad necesaria para la posibilidad de alcanzar la determinación de su esencia —es decir, no hemos dado una respuesta radical a nuestra cuestión— pero sí se ha anunciado *una orientación* para la comprensión de la pregunta acerca de cómo es que la filosofía se hace cuestión de sí misma. Dicha orientación reside en que la filosofía no es posesión del saber —ni en general, ni respecto de sí misma— sino una *actividad amorosa* respecto del saber. Y ¿qué significa esa *actividad amorosa*? Unas palabras de Karl Jaspers pueden ayudarnos en lo siguiente:

La palabra griega filósofo (*philósophos*) se formó en oposición a sophós. Se trata del amante del conocimiento (del saber) a diferencia de aquel que estando en posesión del conocimiento se llamaba sapiente o sabio. Este sentido de la palabra ha persistido hasta hoy: la busca de la verdad, no la posesión de ella, es la esencia de la filosofía, por frecuentemente que se la traicione en el dogmatismo, esto es, en un saber enunciado en proposiciones, definitivo, perfecto y enseñable. Filosofía quiere decir: ir de camino.<sup>12</sup>

El filósofo es el amante del saber. El amor al saber que es propio del filósofo se despliega en la búsqueda de la verdad, la cual considera Jaspers como la esencia de la filosofía; el sentido de la φιλία apunta a un buscar, cuya dirección viene dada como saber y verdad. ¿Qué quiere decir que la esencia de la filosofía, en tanto que amor al saber, sea la búsqueda de la verdad? Quiere decir que la posibilidad de determinar la esencia de la filosofía se da en la búsqueda de la verdad, es decir, el modo del despliegue esencial de la filosofía radica en la investigación acerca de la verdad. La búsqueda de la verdad es el *modo* de darse el amor al saber. En esa búsqueda es donde se abre el espacio del filosofar, y es justo por ello que filosofía quiere decir *ir de camino*. Que la filosofía se haga cuestión de sí misma se debe a que ella misma desea aclararse desde sus impulsos en su *ir de camino* en la

---

<sup>12</sup> Karl Jaspers. *Op. cit.* p. 12.

búsqueda de la verdad. El esfuerzo de aclaración lleva ínsita la *posibilidad* de alcanzar la determinación de su esencia.<sup>13</sup> Si la esencia de la filosofía se encuentra en el despliegue de la búsqueda de la verdad, entonces la pregunta en torno a aquélla tiene como orientación originaria a la esencia de la verdad. Lo cual quiere decir que con el planteamiento de la pregunta por la esencia de la filosofía se abre igualmente la cuestión acerca de la esencia de la verdad.<sup>14</sup> El sentido que tiene llevar a cabo la pregunta por la esencia de la filosofía radica en que en ese preguntar se pone en juego su esencia, y a una con ello, se abre el espacio para la comprensión de la esencia de la verdad. Y sobre esta misma base podemos decir que la pregunta acerca de la esencia de la filosofía es una labor correspondiente con ella misma, porque sólo desde esa interrogante es que la filosofía da cuenta de su esencia y la despliega.

Ahora bien, resulta llamativo el hecho de que Jaspers haya referido la esencia de la filosofía a aquellos que son considerados filósofos. Con esa referencia se trata de mostrar algo que no es evidente del todo, pero que a la vez parece ser una perogrullada: sin filósofos no hay filosofía ¿Por qué es preciso destacar esto? Porque en última instancia son los filósofos los que se plantean las cuestiones esenciales de la filosofía, y no sólo esto, sino que filosofando es como el hombre abre una posibilidad para abordar la interrogante — también esencial— acerca de sí mismo. Esto quiere decir que la esencia de la filosofía está íntimamente ligada al hombre que se plantea esas cuestiones esenciales, esto es, el ser del hombre queda expuesto como cuestión de sí mismo en el quehacer filosófico, pues a través de éste se esfuerza por dilucidar cuál es el sentido de su existencia-temporal en el mundo. Dicho de otro modo, en la pregunta por la esencia de la filosofía no se trata solamente de ella y de la esencia de la verdad, sino que entra también en connato el ser del hombre bajo la forma de la pregunta de qué es *ser* hombre, la cual es planteada desde la cuestión central de la filosofía: la interrogante por el *Ser*. Y este entrar en connato no es algo accidental en el hombre, sino algo que le pertenece a su modo de ser. De esta forma Jaspers señala en su

---

<sup>13</sup> ¿En qué sentido se habla aquí de “la *posibilidad* de alcanzar la determinación de su esencia”? Se refiere a darle cumplimiento de un modo radical al acto mismo del filosofar, que como ya se ha dicho, es el *ir de camino*. Por ello, el peso del asunto recae en la *posibilidad*, la cual es algo que brota del hecho de que la filosofía entrañe una *acción transitiva que hace camino* al buscar aclararse a sí misma. Sólo en tanto que se asuma el compromiso que implica el *ir de camino*, se abre el espacio propio de la *posibilidad* y de su despliegue.

<sup>14</sup> En razón de esto es que, como ya se señaló anteriormente, las preguntas de la filosofía son más esenciales que sus respuestas, pues son los planteamientos de las preguntas los que abren los caminos para la comprensión de sus elementos esenciales.

tratado *Von der Wahrheit* que: “Nosotros vivimos en existencia-temporal: la verdad es nuestro camino.”<sup>15</sup> En virtud de lo anterior, cabe decir que el hombre no permanece indiferente ni intacto en el preguntar filosófico; y no sólo esto, sino que de hecho ese preguntar le es algo inherente hasta tal punto, que la verdad misma es el camino en el que acontece el existir humano. Pero para el hombre no basta el hecho de que su existir acontezca en el seno la verdad, pues como señala el mismo Jaspers: “Es lo propio del hombre como hombre dirigir su mirada hacia el fundamento de la verdad. La verdad siempre existe en él y para él, mediante un lenguaje, por oscuro y rudimentario que éste sea.”<sup>16</sup> Por tanto, no se trata solamente de que el hombre sea en la verdad, sino de la profunda significación que tiene ello en su *ser* en su referencia al *Ser*. En todo preguntar genuinamente filosófico se le abre al hombre una dimensión original de su *ser*, la cual no es del todo diáfana y que por tanto es menesterosa de aclaración; dicha dimensión es la del vínculo esencial entre el ser-hombre y la verdad. Y esto es así porque en la filosofía el hombre se entrega a sí mismo como una cuestión de sentido, es decir, mediante el *filosofar* el hombre busca allanar el camino hacia la comprensión de qué es el ser-hombre, así como también las implicaciones que hay en el hecho de que su *ser exista* en la verdad. Quien lleva a cabo el *ir de camino* es el hombre, es decir, el sentido de la existencia humana *puede* mostrarse en tanto que ella misma, en su temporalidad inherente, está ya siempre situada de algún modo en el filosofar.<sup>17</sup> Y por tanto, la esencia entera de la filosofía sólo puede ser aclarada y desplegada en tanto que el hombre quede *afectado* por la pregunta acerca de ella, en tanto que el hombre deje despertar en su *ser* la posibilidad del filosofar. “Los prolijos caminos de la filosofía [...] sólo tienen realmente sentido si desembocan en el hombre, el cual resulta caracterizado por la forma de su saber del ser y de sí mismo en el seno de éste.”<sup>18</sup> Pero con lo que se acaba de señalar no se ha mostrado aún plenamente cómo es que se articulan las cuestiones acerca de la esencia de la filosofía, la esencia de la verdad y el

---

<sup>15</sup> Karl Jaspers. *Von der Wahrheit*. Piper & Co. Verlag, München, 1947, p.1. El texto original en alemán dice lo siguiente: “Wir leben im Zeitdasein: Wahrheit ist unser Weg.”

<sup>16</sup> Karl Jaspers. *Esencia y formas de lo trágico*. Trad. N. Silvetti Paz. Editorial Sur, Buenos Aires, 1960, p. 9.

<sup>17</sup> Esto no significa que la filosofía sea el único camino para comprender lo que el hombre es. La filosofía no posee un estatuto por encima de otras actividades humanas. Sin embargo, sí es visible el hecho de que en el filosofar el hombre toma como tarea *expresa* la de comprenderse a sí mismo. Con esto no se trata de afirmar que la filosofía tenga como tarea previa la de elaborar una antropología; en tanto que la cuestión acerca del ser-hombre está ligada con algo más que el hombre como *objeto* de estudio, dicha cuestión sólo puede ser abordada desde un ámbito más amplio que el de la antropología.

<sup>18</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 9.

ser-hombre. De hecho, la mostración de cómo es esa articulación es la tarea que se tiene por delante en la presente investigación. Sin embargo, hemos de tener en cuenta que esta articulación es algo que se nos ha mostrado desde la orientación que hemos seguido en un primer planteamiento de la pregunta por la esencia de la filosofía.

Con base en lo que se ha dicho, podemos afirmar que la pregunta por la esencia de la filosofía interroga por algo en cierta medida desconocido, y que en esa misma medida ofrece una orientación para investigarle. Esta tensión entre el desconocimiento y la orientación no es algo que se imponga como un impedimento para el filosofar. Más bien, esta situación es lo que corresponde con su modo de ser que es el indagar. En virtud de que la filosofía permanece como algo por ser investigado, en la pregunta acerca de su esencia se conserva uno de los elementos del espíritu originario del filosofar: el *asombro*. Por otra parte, la aporía que hay en el hecho de que la filosofía es algo tanto conocido —es algo que brinda una orientación— como desconocido sólo puede ser resuelta *por y desde* el filosofar mismo. Respecto del *asombro*, tanto Platón como Aristóteles coinciden que en él reside el origen de la filosofía. La perplejidad que acompaña al asombro —la aporía— revela su sentido justamente en el hecho de transitar un camino que de alguna manera es conocido, pero que a la vez se presenta como extraño; en esta situación es donde tiene lugar el asombro, la admiración. El fruto genuino del asombro es el planteamiento de una pregunta, en la cual se halla el impulso hacia el saber; ese impulso se abre como camino, es decir, como anhelo de verdad. “El admirarse impele a conocer. En la admiración cobro conciencia de no saber. Busco el saber, pero el saber mismo, no ‘para satisfacer ninguna necesidad común’.”<sup>19</sup>

Si preguntamos por la esencia de la filosofía es porque de alguna manera entendemos lo que se nombra con esas palabras, y no obstante hay un elemento que nos resulta desconocido en ese nombrar. De este modo, si lo que se busca es comprender la esencia de la filosofía, debemos esforzarnos por mantener fija nuestra mirada en aquello que nos resulta familiar, pues de este modo podrá salir a la luz aquel elemento oscuro que nos compele a llevar a cabo la pregunta. No se trata entonces de salir de la perplejidad, ni de extinguirla, sino que la cuestión reside en sostenerse en ella, en cultivarla dejándose arrastrar por la fuerza de su sentido oculto. “Este permanecer allí [en aquello por lo que se

---

<sup>19</sup> *Ibid.* p. 18.

pregunta] es la dificultad peculiar, sobre todo porque la filosofía, tan pronto como la indagamos en serio a ella misma, se nos retira hacia una oscuridad peculiar, hacia allí donde realmente está: como hacer humano en el fondo de la esencia de la existencia humana.”<sup>20</sup>

En este tenor, vemos que en la palabra φιλοσοφία está la dirección que rige nuestra manera de preguntar por su esencia: nuestro preguntar debe ser amoroso, debe ser llevado a cabo como un camino que se construye en el interrogar mismo y que abre lo más íntimo del existir humano. Pero también en ella se encuentran dadas las condiciones de la perplejidad: la filosofía no nos conduce hacia la posesión del saber, sino que nos arroja a la situación de ponernos en camino hacia la aclaración de la verdad y el ser-hombre. La dirección de la pregunta y las condiciones de la perplejidad se hallan ínsitas en aquello que desde antiguo ha sido considerado como el origen del filosofar: el *asombro*. ¿Cuál es entonces el requerimiento para poder hacer la pregunta por la esencia de la filosofía, y cómo debe darse la elaboración de ella? Si lo que queremos es “asegurarnos” de estar filosofando, dicho “aseguramiento” se dará en la medida que nos exponamos a vernos atrapados en la perplejidad de la pregunta por la esencia de la filosofía; y no sólo se tratará de sumergirse en esa perplejidad, sino que también se deberá hacer el esfuerzo por responder a la cuestión radicalmente, es decir, hasta sus últimas consecuencias. *Para poder llegar a determinar la esencia de la filosofía se requiere del filosofar*, el cual queda caracterizado por su asombro original, esto es, por el hecho de que lo conocido se nos muestre como algo ensombrecido, y que una vez orientados por este ensombrecimiento, seamos capaces de abrir, una vez más, una vereda que nos pueda conducir hacia la comprensión de la esencia de la filosofía. Pero para poder abrir una vez más la vereda deben mostrarse esos *impulsos de principio* propios del quehacer filosófico, es decir, aquello desde lo cual el filosofar se dispone a la comprensión de su actividad. No se trata, por tanto, de *saber* cabalmente qué es la filosofía; más bien lo que se busca es exponer aquello desde lo cual se abre la *posibilidad de filosofar* en correspondencia con su esencia, la cual, si bien no se halla plenamente aclarada, sí ofrece una dirección que apunta hacia sí misma.

---

<sup>20</sup> Martin Heidegger. *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Trad. Alberto Ciria. Alianza Editorial, Madrid, 2007, p. 31.



## § 2. La situación de la interrogante por la esencia de la filosofía

No es gratuito que la filosofía sea llevada a preguntarse por sí misma. En tanto que el filosofar es inherente a la existencia temporal e histórica del hombre, aquél permanece desenvolviéndose en ese ámbito. Pero todo hombre vive siempre inmerso en un contexto histórico propio, en el cual ya siempre se ha decidido una concepción predominante de la realidad. En virtud de esa misma decisión es que la filosofía hace acto de presencia para poder explicitar la fuente y las consecuencias de aquélla. En este sentido podría decirse que la filosofía es la conciencia de la realidad en la que se encuentra, y que su función es la de señalar las problemáticas que se gestan en ella, así como también la de dar una respuesta consonante con ellas. La filosofía marcha entonces con la clara idea de que su labor es tematizar, teóricamente, una concepción de la realidad —o bien una concepción del mundo— ya decidida de antemano. Sin embargo, al llevar a cabo esa explicitación desde lo ya decidido sucede que ella misma se percata de que esa decisión alcanza incluso a su esencia, y esto, sin que se haya dispuesto a la tarea de meditar explícitamente acerca de ella. Este verse alcanzada y afectada a nivel de la esencia tiene como consecuencia la necesidad de preguntar, ya no sólo por la decisión sobre lo real, sino también por las repercusiones que gesta aquella decisión en el seno mismo del filosofar. El preguntar por aquella decisión ya no tiene solamente como objetivo la tematización de ésta, sino que la lleva al ámbito de un cuestionamiento fundamental. Esto significa que el desenvolvimiento de la filosofía no es ajeno al tiempo en el que ella se encuentra, esto es, que su actividad se da como algo eminentemente histórico. Y ese no permanecer ajeno tiene como consecuencia una duda respecto de aquello que era considerado como la labor propia de la filosofía, puesto que su esencia ha entrado en el ámbito de la cuestionabilidad, o dicho de manera más precisa, ya no se trata del análisis filosófico de la realidad, sino de la posibilidad de la filosofía misma.<sup>21</sup> El quehacer de la filosofía se dispone desde las

---

<sup>21</sup> Pero en tanto que se abre la posibilidad de la filosofía, toda concepción previa y dominante de la realidad, del mundo, toda noción de valor e ideales de la vida humana quedan en suspenso. Pero este quedar en suspenso no es otra cosa que el hecho de que esos ámbitos quedan expuestos también en su interrogabilidad. Ya no se trata entonces de la filosofía como una conciencia de la época, como la tematización y explicitación de una concepción del mundo, sino que ella queda como la labor de pensar a fondo *lo que es* tal y como se presenta desde sí mismo. Así, la interrogante en torno a la esencia de la filosofía no repercute sólo en ella misma, sino que ella también abre el espacio para pensar radicalmente al *Ser*, y esto no como una mera añadidura, sino como algo determinante para el despliegue de la interrogante misma.

problemáticas propias de la época en la que ella vive, y ya no para hacer un simple diagnóstico, sino para apropiarse el ambiente espiritual que respira, y para pensar desde él la posibilidad de despliegue de su actividad más propia: la búsqueda amorosa del saber. Lo que esto quiere decir es que todo filosofar posee siempre una *situación* desde la cual ella toma el panorama de su despliegue. Pues de ningún modo puede afirmarse que la filosofía permanezca ajena e intacta por la realidad de su tiempo. Pero tampoco es preciso decir que la actividad filosófica tiene por única meta la de ocuparse de los problemas que le afectan desde la realidad para así resolverlos, y con ello transformar el decurso de la época en la que se encuentra ¿Qué implica entonces esta inmersión del filosofar en el ambiente espiritual de la época? El modo en que la filosofía se ve afectada por su realidad tiene repercusiones a nivel de su esencia, y en virtud de ello es que surge la necesidad de interrogarse por ella misma. La implicación de que la filosofía esté inmersa en el ambiente espiritual es que ella se hace sensible a las cuestiones de fondo que emergen en cada época para así lograr adquirir el punto de partida de su quehacer más propio en el seno de una época, es decir, para poder exponer el problema que le lleva a interrogarse por su esencia en un determinado contexto histórico. Lo que se busca con esto es tratar de sacar a la luz génesis del aspecto crítico perentorio de la época presente, desde el cual el filosofar mismo adquiere su *posición* en la realidad. Aunado a este esfuerzo de adquirir la *posición* correspondiente, y a la apertura del punto de partida, la filosofía se pone en marcha bajo la dirección en la que siempre se ha desenvuelto, la cual hemos señalado como la búsqueda amorosa del saber.<sup>22</sup> Esto significa que el filosofar siempre interroga por su posibilidad esencial dentro del marco de la realidad en la que se encuentra, y esto sobre la base de que aquella posibilidad debe ser desplegada en su contexto histórico a la luz de la dirección ínsita en ella. De este modo, el preguntar por la esencia de la filosofía responde a la necesidad de pensar, en el seno de una época determinada, el significado de eso que se

---

<sup>22</sup> En relación con lo que habíamos señalado en el párrafo anterior en torno a cómo es que convergen y armonizan lo cambiante y lo permanente en la esencia de la filosofía, debemos apuntar que el esfuerzo por comprender la situación de la pregunta tiene su motivación justo en tratar de alcanzar esa convergencia y armonía. Lo que cambia es siempre el ambiente espiritual en el que puede darse el filosofar, esto es, el modo de verse afectada en su esencia por la realidad, mientras que lo que permanece es esa dirección que rige el despliegue de su actividad más propia. La relación entre la afición y la dirección no debe ser entendida como si aquello que afecta sólo fuese una adhesión, o un accidente respecto de lo que dirige. Puesto que la dirección que hay en la palabra φιλοσοφία no es un contenido definido ni definitorio, sino que más bien apunta a una posibilidad de despliegue, es que aquello que afecta a la filosofía la lleva justo a la tarea de repensar cómo es que puede darse ella misma de forma originaria y genuina dentro del ambiente espiritual de una época.

encuentra cifrado en la φιλία por la σοφία. Esta necesidad constituye la crisis inherente a la posibilidad del desenvolvimiento del quehacer filosófico; la crisis de la filosofía —en la cual siempre se halla— radica en que ella interroga por la posibilidad de su despliegue en el seno de un contexto histórico. Esta crisis inseparable de la filosofía es aquello en virtud de lo cual ella adquiere su *situación*. La *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía se da toda vez que surge la necesidad —y con ello la interrogante— de desembozar una vez más, en el seno de una época, el sentido del amor al saber.

La pregunta por la esencia de la filosofía se lleva a cabo siempre dentro de una *situación*, es decir, remite a cómo es que se abre la posibilidad de su despliegue en un determinado contexto histórico y bajo la dirección que le es propia. En razón de esto, nuestra investigación tiene como meta poner en marcha el filosofar en el seno de nuestra época. Sin embargo, sería un error metódico pensar que nuestra *situación* no se encuentra inmersa en la tradición, en la historia de la filosofía. De hecho, el pensar la *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía implica el cobrar conciencia de esa trama histórica. En ella es que el pensamiento trata de ampliar la perspectiva de su interrogar; es hacia la tradición a donde ha de dirigirse la mirada en un primer momento para poder apropiarse aquella orientación que ha guiado todo despliegue del filosofar, así como también el elemento perenne que lo sumerge en la cuestionabilidad de su posibilidad. Pero sería imposible emprender aquí una apropiación de la totalidad de la historia de la filosofía. Y por ello, trataremos de comprender la *situación* de la pregunta tal y como fue pensada en el s. XX, y de manera más específica, nos limitaremos a algunas ideas centrales de Karl Jaspers. A partir de él es que trataremos de comprender aquello que le motivó a preguntarse por el núcleo esencial del filosofar, es decir, sacaremos a la luz aquello que se le presentó como el aspecto crítico de la posibilidad del quehacer filosófico en su época, así como también la *posición* y la perspectiva desde la que tomó entre manos aquel aspecto.<sup>23</sup> En este análisis debemos tener presente la necesidad de extraer el hilo conductor que nos invita

---

<sup>23</sup> ¿Qué relación guarda la crisis inherente a la filosofía con el aspecto crítico de ésta? Como hemos señalado, la filosofía siempre se halla en crisis en tanto que ella busca en cada caso aclarar su posibilidad de despliegue. Esta aclaración es llevada a cabo desde el contexto histórico en el que ella se encuentra. El aspecto crítico de la filosofía es precisamente la concreción histórica desde la que ella piensa su posibilidad, es decir, el aspecto crítico de la filosofía guarda una estrecha relación con el contexto en el que ella se encuentra. Esto quiere decir que el aspecto crítico de la filosofía es la manifestación histórica concreta de la crisis inherente a ella, esto es, el modo como la filosofía piensa y abre su posibilidad de despliegue en un contexto histórico determinado.

a preguntarnos por la posibilidad de la filosofía en el seno de nuestro tiempo. Esto significa que no se trata solamente de la herencia directa desde la que pensamos, sino que también buscamos poner en marcha una meditación que nos muestre los *impulsos* desde los cuales podemos abrir el despliegue del filosofar actual. Empero, este poner en marcha no significa que tengamos que desembarazarnos del aspecto crítico de aquella época, no implica una aniquilación u olvido de la cuestión, sino que nuestro cometido está en llevar a cabo una apropiación de ella. En esta apropiación lo que buscamos es ganar una posible vía para desplegar la esencia de la filosofía.

¿Cómo es que se abordó la cuestión de la esencia de la filosofía en Jaspers? ¿Cuál fue la posición desde la que se abrió esa problemática? Karl Jaspers, junto con otros pensadores contemporáneos a él como Martin Heidegger, abordaron esta cuestión en diversos momentos del desarrollo de su pensamiento desde el planteamiento de una *introducción a la filosofía*. Bajo esta idea puede dar la impresión de que la *posición* de inicio de la reflexión filosófica se encuentra todavía fuera del ámbito que le es propio, es decir, se precisa de una “introducción” a la filosofía en tanto que aún no estamos dentro del espacio de las cuestiones inherentes al quehacer estrictamente filosófico. En consonancia con esta postura, la tarea de una “introducción” a la filosofía consistiría en determinar correctamente el punto de acceso a aquellas cuestiones. Pero para poder afirmar que ese punto de acceso es el adecuado se requeriría también de una idea previa de lo que la filosofía *es*, pues de lo contrario la introducción estaría en peligro de perder su dirección. Así entendida, la labor de una “introducción” a la filosofía se presenta como el desarrollo de una reflexión que nos adentra en el ámbito del quehacer filosófico, esto es, nos ofrece un conocimiento general de las cuestiones que éste se plantea bajo esa idea previa de lo que la filosofía *es*. Una “introducción” a la filosofía sería entonces tener una idea monográfica acerca de aquello que se ha convertido en asunto del filosofar a lo largo de la historia. En este mismo sentido, el significado de una “introducción” a la filosofía reside en tener un conocimiento general de aquello de lo que ella trata, es decir, se ofrece una panorama documental de los diversos asuntos de los que el quehacer filosófico se ocupa.

Ante semejante idea de una “introducción”, Heidegger se interroga en un curso de los años 1928-1929 —el cual lleva por título precisamente *Introducción a la filosofía*— si es correcto considerar el asunto de este modo, es decir, como si la filosofía fuese algo que no

permanece ínsito en la existencia humana. En su opinión, esta idea de “introducción” parte de un equívoco, el cual consiste en considerar que la filosofía es algo que está ahí delante, y en tanto que allende, es necesario trazar un camino para que nos acerquemos, para que nos adentremos en eso que está haciéndonos frente.<sup>24</sup> Dicho de otro modo, “introducirse” a la filosofía significaría que se está adentrando en algo que está más allá, que está fuera del simple hecho de ser-hombre. Frente a esa idea de que la filosofía está fuera del existir del hombre, Heidegger afirma decididamente que: “Aun cuando no sepamos nada de filosofía, estamos ya en la filosofía, porque la filosofía está en nosotros y nos pertenece y, por cierto, en el sentido de que filosofamos ya siempre [...] No es que filosofemos en este momento o aquél, sino que filosofamos constantemente y necesariamente en cuanto que existimos como hombres.”<sup>25</sup> No cabe duda de que en efecto hay elementos objetivos de la filosofía como lo pueden ser las obras de los pensadores, o los manuales de historia del pensamiento y de las doctrinas filosóficas. Pero la filosofía no surge, de hecho, del conocimiento que tengamos de esa historia y doctrinas, sino que su procedencia es el ser mismo del hombre. “Si sé lo que es la filosofía es por razón de que vivo en ella, pero no lo sé todavía por una definición.”<sup>26</sup> De este modo, el punto de partida de la *introducción* a la filosofía no es lo que ella ya ha elaborado, sino la posibilidad de ella en tanto que el hombre existe. Aquello de donde parte una *introducción* a la filosofía es la existencia filosófica del hombre. En el caso de Jaspers el asunto no es muy distinto de la manera en como fue concebido por Heidegger, pues para aquél la filosofía no tiene mayor requerimiento que: “la propia humanidad, el propio destino y la propia experiencia.”<sup>27</sup> Lo que con esto quiere destacar

---

<sup>24</sup> Cfr. Martin Heidegger. *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Cátedra, Madrid, 2001, pp. 18-19.

<sup>25</sup> *Ibid.* p. 19.

<sup>26</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 275, Tomo I

<sup>27</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 9. El título original de esta obra dice simplemente *Einführung in die Philosophie*, es decir, *Introducción a la filosofía*. Pero con base en esto no podemos decir que la traducción que hace José Gaos del título sea un error, sino que más bien trata de explicitar cuál era el sentido que le dio Jaspers a esta serie de conferencias dictadas por radio en el año de 1949 en Basilea. En el apéndice de la compilación de los textos Jaspers reconoce que su intención fundamental era “[...] incitar a reflexionar por cuenta propia.” (En la traducción al castellano aparece en la p. 146). En virtud de esta intención expresada, la *introducción* a la filosofía de Jaspers tiene como meta poner en marcha una reflexión en torno a qué *es* eso a lo que nos introducimos, teniendo presente que se trata solamente de hacer explícito, de radicalizar en aquello en lo que el hombre se encuentra en tanto que existe, es decir, que lo que se busca es comprender qué significación tiene el ser-hombre como un existir filosófico. De este modo, la idea de *punto de vista* a la que se refiere José Gaos en su traducción del título de las conferencias de Jaspers, hace hincapié en el origen y repercusión existencial que tiene —y que siempre ha tenido— la actividad filosófica.

Jaspers es que, por lo que respecta al quehacer de la filosofía, todo hombre posee los elementos suficientes para poder llevarlo a cabo. No se trata de que para filosofar se precise de conocimiento previos, sino que aquél se desprende directamente del existir humano, aunque no siempre de una manera clara y visible. Para Heidegger y para Jaspers no hay modo de que el hombre no se halle ya siempre en el seno de la posibilidad de la filosofía, y en virtud de ello, la disposición de partida está en la existencia humana.

Pero si la filosofía está ya siempre en el hombre, si el ser del hombre *es* en el filosofar ¿qué sentido tiene entonces elaborar algo así como una *introducción* a la filosofía? Unas palabras de Heidegger pueden ayudarnos en lo siguiente: “[...] la filosofía puede permanecer oculta como tal, o anunciarse y manifestarse en el mito, en la religión, en la poesía, en la ciencia, sin ser reconocida como filosofía. Pero como la filosofía como tal puede desarrollarse también de forma expresa y propia, parece como si aquellos que no se implican nada en el filosofar expreso estuviesen fuera de la filosofía.”<sup>28</sup> Si bien es cierto que la filosofía anida en lo más íntimo del hombre, y que además aparece en diversos ámbitos del existir humano, no por ello se puede decir que esa aparición sea una tarea expresa, un quehacer explícito que ha sido tomado entre manos. Esto significa que el existir filosófico del hombre está siempre en la posibilidad y en la libertad de desplegar expresamente al filosofar. En virtud de esto, la tarea de una *introducción* a la filosofía es la de ocuparse de manera expresa, la de poner en libertad el filosofar para llevarlo hasta sus últimas consecuencias en la existencia temporal del hombre. Y este ocuparse de manera expresa, este poner en marcha el filosofar no trata con algo más que se le pueda adherir, sino que queda como la posibilidad de comprensión de sí mismo y de los problemas que le son propios; no se trata de saber acerca de los problemas de la filosofía, sino de ocuparse de ellos para pensarlos a fondo y responderlos de la manera más radical posible. De este modo, el esclarecimiento de la *situación* de la filosofía, teniendo como punto de partida a la existencia fáctica del hombre, se erige como la labor de poner en libertad el filosofar como una posibilidad esencial de aquella existencia. En concordancia con esto, la *introducción* a la filosofía desde la perspectiva de la existencia trata de exponer la significación esencial que tiene ella en el hombre, esto es, busca mostrar cómo es que la esencia de la filosofía y la esencia del hombre están vinculadas. Poner en marcha la filosofía, *introducirla* al

---

<sup>28</sup> Martin Heidegger. *Introducción a la filosofía*. p. 19.

filosofar es *disponernos*, en tanto que existentes, en sus vías de un modo explícito; *introducción* a la filosofía es *posicionarse* en este *ir de camino* filosofando.

Ahora bien, este *posicionarse* no tiene un carácter abstracto o impersonal para aquél que trata de *introducirse* en el filosofar; no se trata de una conciencia general y formal alienada respecto del contexto histórico en el que se encuentra Y no lo tiene en tanto que siempre está implicado el hombre en su carácter fáctico, personal y singular, es decir, el hombre pone en marcha el filosofar desde su ser en el mundo, el cual es la intermediación concreta en la que se encuentra y en la que existe con otros hombres y con las cosas que le salen al paso. En esta concreción es en la única que se puede decir propiamente que el hombre existe. Y por esta misma razón, el sentido del filosofar tiene una repercusión fáctica en ese mundo inmediato y concreto, aunque ésta permanezca limitada provisionalmente por la singularidad del existente que filosofa.<sup>29</sup> Es por esto que Jaspers afirma lo siguiente respecto del *ir de camino* filosofando:

Pero este ir de camino —el destino del hombre en el tiempo— alberga en su seno la posibilidad de una honda satisfacción, más aún, de la plenitud en algunos levantados momentos. Esta plenitud no estriba nunca en una certeza enunciabile, no en proposiciones ni confesiones, sino en la realización histórica del ser del hombre, al que se le abre el ser mismo. Lograr esta realidad dentro de la situación en que se halla en cada caso el hombre es el sentido del filosofar.<sup>30</sup>

La intención que hay en el fondo de abrir la posibilidad del filosofar como una *introducción* a la filosofía es la de que el hombre logre abrir *su* ser, *su* existir, como *mismidad*.<sup>31</sup> En ésta reside el sentido del filosofar. Pero la *mismidad* del hombre no

---

<sup>29</sup> Aquí se abre una problemática que queda por ser pensada, la cual consiste en determinar el alcance que puede tener la filosofía más allá del individuo. Este problema es algo ante lo que se enfrenta toda filosofía que tiene como punto de partida a la existencia. Pues si bien es cierto que la filosofía y el hombre existente se ven afectados por el mundo en el que se encuentran, no es menos cierto el hecho de que la actividad filosófica tiene repercusiones completamente señalables en la época en la que se halla, e incluso en las futuras. Todo producto del filosofar —y no hay razón para considerar esto como un defecto— queda dispuesto como el fundamento de una concepción del mundo, y en virtud de ello, es que puede ser utilizado para un nuevo análisis de la realidad a partir de ideas preestablecidas. Y esta es una de las *posibilidades* que tiene la filosofía de afectar concretamente a la realidad de una época. Que de hecho se dé esa repercusión es lo que brinda al filosofar su carácter plenamente histórico, el cual no se limita a permanecer anquilosado en las obras de los pensadores, ni tampoco está restringido y agotado en su significación por la realidad presente, sino que abre también una dimensión futura a partir de la cual todo producto de la filosofía debe ser llevado al ámbito de una cuestionabilidad radical.

<sup>30</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 12.

<sup>31</sup> La idea de *mismidad* juega un papel fundamental dentro de la propuesta de la *filosofía de la existencia* de Karl Jaspers. Por razones metodológicas no podemos ahondar de momento en las implicaciones de dicha idea.

significa un aislamiento del contexto en el que se vive, no es un escape del mundo, sino que —como señala Jaspers— ella sólo acontece en la realidad histórica en la que el hombre se encuentra, es decir, sólo puede desplegarse la *mismidad* en el mundo en el que el ser humano vive y se encuentra con otros seres humanos. Desde la perspectiva que hemos venido exponiendo —la cual llamamos *filosofía de la existencia* no en el sentido de ideología o corriente filosófica, sino en tanto que es la *existencia* del hombre la que funge como punto de partida para comprender el ambiente espiritual del filosofar de una época— la *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía abre también la *situación* del existir humano, es decir, expone al ser del hombre en sus posibilidades más propias. El hecho de que la filosofía sea una actividad que brota desde lo más íntimo del existir temporal del hombre implica que en la pregunta por la *esencia* de aquélla se abre también la interrogante por el ser constitutivo del hombre, así como también las diversas formas en las que se expresa y desenvuelve su existir. No se trata —en la *filosofía de la existencia*— de poner deliberadamente al hombre en el centro de la reflexión filosófica, sino de mostrar la profunda significación que tiene el filosofar en el *ser* del hombre, es decir, de cómo quedan expuestas sus posibilidades de *ser* desde la actividad filosófica. En virtud de este planteamiento es que son llevadas a un ámbito de cuestionabilidad radical todas las actividades humanas, y también todo aquello que puede entrar en el ámbito de ellas, incluso aquellos asuntos que no refieren solamente al carácter temporal de lo humano.<sup>32</sup>

Sobre la base de que en la *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía se abre también la necesidad de pensar la *situación* del ser constitutivo del hombre, Heidegger y Jaspers tratan de llevar a un cuestionamiento radical a la ciencia de su tiempo, en la cual, al parecer de ambos, se encontraba la manifestación de la crisis del filosofar de su época.

---

Sin embargo, en el capítulo II, §6 de la presente investigación, cuando analicemos el concepto de *existencia*, haremos especial mención del modo como comprende nuestro autor la idea de *mismidad*.

<sup>32</sup> ¿Por qué es importante señalar que en la reflexión filosófica hay también un espacio para pensar aquello que está “más allá” de lo temporal? Porque a la largo de la historia de la filosofía se ha llevado a cabo el intento de desterrar toda clase de asuntos que rebasen la temporalidad del hombre, y muy señaladamente, aquello en lo que se trata de la relación de lo divino y lo humano, es decir, el aspecto religioso de la existencia del hombre. En este sentido no basta con señalar que la *creencia* que tiene el hombre en lo divino es algo meramente individual, limitado por la tradición cultural en la que se desenvuelve y la fuerza de convicción que se tiene respecto de ella. Dicho de otro modo, no puede limitarse la reflexión en torno a ese aspecto religioso del hombre al elemento cultural y tradicional de una religión determinada, ni tampoco a las causas y a los efectos psíquicos y antropológicos que tiene aquel elemento en el individuo. Más bien, los esfuerzos de la actividad filosófica deben enfocarse en pensar qué sentido tiene que el existir del hombre esté ya siempre inmerso en lo religioso, siendo que no se trata solamente de algo que está ahí en el ambiente espiritual de la cultura, sino que es algo que pertenece constitutiva y originalmente a la existencia humana.



Ambos eran conscientes de que durante largo tiempo se había concebido a la filosofía como una ciencia, bien como la ciencia fundamental del conocimiento o bien como ciencia absoluta. Dicho de otro modo, se le había dado a la filosofía una función eminentemente teórica, la cual consistía en elaborar una concepción científica del mundo en la que quedaban organizados sistemáticamente los principios del conocer y del valorar humanos. Lo que quedaba para ellos como una cuestión abierta era *la significación del vínculo entre filosofía y ciencia*, considerando que esta última estaba concebida en su época bajo el paradigma del conocimiento objetivo y demostrable. Así, en tanto que la posibilidad del conocimiento en general no era objeto de ninguna ciencia en particular, ni tampoco lo era la determinación de los valores últimos de la vida humana, se pensó que aquellos tópicos eran el tema central de la filosofía, la cual debía proceder con análoga exactitud a la de las ciencias experimentales —a partir de las cuales se había difundido la idea de ciencia en general de la época— a fin de que pudiera entregar al hombre un conocimiento certero y útil en relación con esas cuestiones. Al respecto de esta consideración de la filosofía como una ciencia fundamental Jaspers señala lo siguiente:

Pero la actitud fundamental en este pensar obró ambiguamente, ya que era, al mismo tiempo, científico-objetiva y ético-valorativa. Podía pensar en el establecimiento de una armónica concordancia entre las necesidades del alma y los resultados de la ciencia. Podía decir, finalmente, que sólo deseaba comprender las posibles concepciones del mundo y los valores objetivos, y, a la vez, dar una auténtica concepción del mundo; es decir, la concepción del mundo científicamente elaborada.<sup>33</sup>

Al parecer de Jaspers, el equívoco de la idea de una filosofía científica residía en el hecho de querer ajustar las cuestiones de fondo del existir y del pensar en general a la idea de un conocimiento demostrable experimentalmente mediante ciertos métodos referidos a objetos particulares, esto es, se trataba toda realidad investigable bajo un mismo método e ideal de conocimiento, con la firme confianza de que habría una adecuación entre el objeto y el método empleado. La idea de verdad quedaba subsumida y reducida al conocimiento demostrable de las ciencias empíricas. Aunado a esto, lo que se buscaba con ello era poder poner el conocimiento al servicio de la práctica humana del día a día. En este mismo

---

<sup>33</sup> Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. Trad. Luis Rodríguez Aranda. Planeta-De Agostini, Barcelona, 1985, p. 11.

sentido, se ponía a la investigación científica al servicio de la utilidad que podía tener para la vida humana, dando por consabidos los resultados obtenidos, y esto sobre la base de que todo objeto era susceptible de ser conocido con base en una demostración rigurosa y metódica. Y por tanto, lo que importaba no era tanto la investigación de las ciencias, sino los resultados aprovechables para la vida cotidiana. De este modo, el criterio para poder determinar si la concepción del mundo elaborada científicamente era correcta no residía en la investigación misma, sino en la efectiva utilidad que podía brindar, con base en demostraciones, a la prosperidad del existir humano en sus diversos ámbitos. La idea de la filosofía como ciencia teórica-fundante de una concepción del mundo tenía que ajustarse entonces a las necesidades inmediatas de la vida, pues con ello se creía poder llevar el carácter teórico de la filosofía científica a un ámbito práctico. La crisis que se gestaba en la ciencia tenía, pues, un doble carácter: el primero residía en confiar obstinadamente en la posibilidad de un conocimiento objetivo y demostrable de la totalidad de *lo que es*; el segundo consistía en que la consideración de la fuerza de la ciencia se había depositado en sus resultados prácticos y aprovechables públicamente, dejando de lado la importancia de la investigación y la significación vocacional-existencial de ella.<sup>34</sup>

La crisis de la ciencia se agudizó cuando en su seno se empezó a vislumbrar la imposibilidad de poner todo en el ámbito de una indagación objetiva, o bien que en esa indagación no se podía llegar, en virtud de un método, a la demostración de la hipótesis preestablecida. Aunado a este fenómeno, se empezó a cuestionar de igual modo el sentido práctico de la ciencia, el cual había sido considerado a partir de los réditos que podía brindar a la vida cotidiana. En suma, el criterio último de verdad en el quehacer científico radicaba en que los resultados obtenidos por la ciencia fuesen empleables para el mejoramiento de la manera de satisfacer las necesidades de todas las esferas del existir; para que las ciencias pudiesen afirmar su conocimiento como verdadero no bastaba el

---

<sup>34</sup> Respecto de este último aspecto, Heidegger hace dos señalamientos en virtud de los cuales se podía ahondar en la crisis de la ciencia. El primero aparece en la página 44 de su *Introducción a la filosofía*: “El que la posición de la existencia individual, es decir, del existir, de la *Existenz* individual respecto de la ciencia pueda entrar en crisis, tiene al cabo su razón de ser en que está sin determinar y aclarar cuál es la relación en la que están algo así como la ciencia y la existencia humana o *Dasein* humano como tal, en lo que se refiere a la esencia de esta última, de la existencia humana.” El segundo se encuentra en las páginas 46 y 47 del mismo texto: “Toda popularización de la ciencia [...] desconoce que la ciencia no puede equipararse con sus resultados, que después, mediante algún tipo de preparación o aderezo, pueden transmitirse de mano en mano [...] lo esencial de la ciencia no radica en lo que es simplemente transmisible, en lo que puede ir pasando de mano en mano, sino en aquello que constantemente es objeto de apropiación.”

método y el rigor de la demostración, sino que era necesario poder insertarlo, darle un sentido práctico en la esfera de lo cotidiano. Sin embargo, esta noción de lo que era la práctica científica vino a enturbiar más la confianza depositada en la ciencia en tanto que ésta no podía responder a ciertas cuestiones últimas del sentido de la existencia humana. La armonía pretendida, según Jaspers, entre las necesidades del alma y los resultados de la ciencia no podía cristalizar en el seno mismo del ser-existente del hombre. En razón de esta agudización de la crisis, la idea de ciencia —es decir, la convicción de que lo científico era solamente aquello que podía ser conocido a partir de lo objetivamente demostrable, y que esos resultados debían ser útiles para la vida— no pudo más que quedar sumergida en una desconfianza, y por ende, la idea de que la filosofía era una ciencia en el sentido ya señalado se vio igualmente puesta en entredicho. La crisis de la ciencia dio lugar entonces a la necesidad de repensar su esencia, y de igual forma, despertó la menesterosidad de reconsiderar la esencia de la filosofía —en tanto que ella misma era considerada una ciencia— y el vínculo innegable que hay entre ellas, en tanto que ambas son actividades eminentes que tienen su fuente original e irrenunciable en el existir humano.

Pero la crisis no sólo radicaba en la oscuridad del sentido existencial de la filosofía y de la ciencia, sino que al ponerse en tela juicio la idea de verdad sustentada por las ciencias empíricas, la esencia de la verdad se tornó en lo más digno de ser repensado. En tanto que la verdad sólo tenía sentido para la satisfacción de las necesidades del existir, se perdió de vista que ella podía tener una significación más profunda y transformadora para el ser del hombre, el cual no estaba únicamente expuesto en las menesterosidades impuestas por la vida cotidiana. En el ambiente de la época se hizo visible que en la verdad residía algo del ser del hombre que no podía ser tratado con el baremo de lo demostrable y lo útil, a saber, el sentido existencial de la verdad, el cual implica una profunda conmoción en el ser del hombre. Con base en esto, se hizo visible que la cuestión de fondo a la que se enfrentaban la ciencia y la filosofía no estaba exclusivamente a nivel de sus preguntas internas, sino que radicaba en el existir del hombre. La posibilidad de pensar profundamente la esencia de la ciencia y de la filosofía, y también la esencia de la verdad, apuntaba inequívocamente a la *existencia*<sup>35</sup> del hombre.

---

<sup>35</sup> Hasta ahora hemos dejado sin determinar la significación que tiene la idea de *existencia* (*Existenz*), la cual, dentro de la propuesta de Jaspers, sólo le es propia al ser del hombre, y que no debe ser confundida con la existencia en general (*Dasein*) que poseen todas las cosas, incluido el hombre —aunque en el caso de éste, su

¿Qué es lo que hemos obtenido con el análisis hecho hasta aquí? Con lo que hasta ahora hemos señalado se ha hecho manifiesta la *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía en el ambiente de la época de Jaspers. Dicha *situación* partió de la crisis de la ciencia que se gestaba tanto a nivel metódico, en su idea de conocimiento y en la significación existencial del quehacer científico. La *posición* que asumió el filosofar respecto de esa crisis —que también le afectaba en tanto que ella era considerada como una ciencia— radicó en poner en cuestión las implicaciones del vínculo entre ella y la ciencia, y esto no para romper todo trato entre ambas, sino para determinar esa vinculación desde su sentido original, y no a partir de una concepción impuesta de manera arbitraria. De igual modo, se expuso la necesidad de reconsiderar la esencia de la verdad más allá del criterio de demostrabilidad y utilidad, esto es, se abrió el espacio para comprender la significación de la verdad para el ser del hombre. El punto de partida de esta *posición* reflexiva fue la *existencia* humana, pues tanto la ciencia como la filosofía, entre otras, son actividades que brotan del ser más propio del hombre. Sin embargo, escapa a las intenciones de la presente investigación la determinación del vínculo entre ciencia y filosofía, pues para ello habría que comprender la esencia de ambas. Nuestros esfuerzos se reducen entonces a pensar la esencia de la filosofía a partir de la procedencia que ella tiene en la *existencia*. Con base en esto, debemos sacar a la luz el hilo conductor que nos lleva a pensar la posibilidad del despliegue del filosofar a partir de la exposición que hemos hecho hasta ahora, es decir, debemos llevar a cabo la apropiación de la significación histórica que tiene para nosotros

---

modalidad de *Dasein* no es existencia-efectiva o existencia-real, sino una existencia-empírica—. Y lo hemos hecho porque nos hemos movido exclusivamente en el marco de la *posición* histórica que asumió la filosofía en el siglo XX. Sin embargo, el concepto de *existencia* tiene un sentido distinto para Heidegger y para Jaspers, y por ello es necesario que asumamos alguna de las dos posturas. En tanto que nuestra investigación se funda en la intención de esclarecer el concepto de *fe filosófica* planteado por Jaspers, la determinación del concepto de *existencia* se hará a la luz de la perspectiva de su pensamiento. Pero esto no impide que la propuesta de Heidegger pueda seguir arrojando luz en nuestra investigación. Lo que sí debemos tener siempre presente es que para Jaspers la posibilidad de aclarar a la *existencia* (*Existenz*) implica pensar el vínculo entre la temporalidad y la eternidad, mientras que para Heidegger la analítica existencial se enfoca exclusivamente en la temporalidad y finitud del *Dasein* humano. Mientras que para Jaspers el aspecto original de la temporalidad sólo puede ser expuesto desde su vinculación con lo eterno, para Heidegger la comprensión originaria del tiempo debe ser llevada a cabo desde el tiempo mismo. No puede dejar de llamarnos la atención cómo es que desde el mismo punto de partida se han desarrollado estas dos posturas tan divergentes en cuestiones centrales. No obstante, no forma parte de los esfuerzos de esta tesis el llevar a ambas posturas a una situación crítica en la que pudiesen examinarse a fondo. Para nosotros basta con haber señalado el punto central de la divergencia, así como también la postura en la que se desenvuelve nuestra investigación. La exposición meticulosa del concepto de *existencia* a la luz de la idea de la *fe filosófica* la llevaremos a cabo en el capítulo II §6. A partir de esa exposición deberá aclararse también la relación y la diferencia que guardan entre sí la existencia-empírica (*Dasein*) y la *existencia* (*Existenz*).

esta *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía. Dicho hilo conductor reside en el surgimiento *original* de la filosofía en el seno de la *existencia*, y su significación radica en la pertinencia que puede tener para nosotros, en tanto que *existentes*, ese surgimiento. Por tanto, la apropiación de la *situación* debe ser hecha bajo la dirección de la idea del *origen* de la filosofía, el cual reside en última instancia en el *ser* del hombre en tanto que es él quien padece como destino propio el llamado a la comprensión del *Ser* en general y de sí mismo en el seno de éste.

### § 3. La comprensión de la esencia de la filosofía a partir de su origen

Si asumimos el marco que nos ha abierto la exposición de la *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía, entonces debemos llevar nuestra reflexión a esa *posición* desde la cual aterrizamos en el campo en el que podemos pensar el *origen* de la filosofía en el seno de la *existencia*. Dicho de otro modo, nuestra meditación debe mostrarnos la relación que hay entre la *esencia* de la filosofía y su *origen*, es decir, cómo es que el despliegue esencial del filosofar es algo que se da en consonancia con su *origen*. La comprensión de la relación ya señalada debe ser pensada en el punto de su procedencia, el cual ha sido señalado como la *existencia*. Para poder llevar a cabo la tarea que acabamos de señalar es preciso que aclaremos desde un principio aquello que queremos expresar con el término *origen*. La necesidad de aclarar el concepto de *origen* reside no tanto en la equivocidad a la que se presta la palabra, sino que en él se deciden los elementos constitutivos y esenciales de aquello que se origina. Por lo que respecta a la filosofía, cuando ella se ve llevada a interrogarse por su esencia, se ve compelida a dirigir su interrogante al *origen* porque en él se muestran los *impulsos* constitutivos desde los cuales se abre la posibilidad de su despliegue. Esto significa que la filosofía, al meditar acerca de su esencia, tiene como tarea propia, en tanto que labor autoconsciente, dirigir su mirada a su génesis para así lograr una mayor claridad respecto de aquello que le impulsa en su quehacer. Por otra parte, en la medida en que nuestra meditación trata de asumir la *situación* del filosofar que ya hemos descrito en el párrafo anterior, debemos tomar entre manos la propuesta de su *posición*. Dicha propuesta la expresa Jaspers justo al inicio de sus conferencias acerca de la filosofía de la existencia: “[...] no es casual que *existencia* se haya convertido, por el momento, en

palabra caracterizadora. Subraya lo que constituye la tarea —desde hace mucho casi olvidada— de la filosofía: *sorprender a la realidad en su surgimiento originario y aprehenderla del mismo modo que yo me aprehendo en mi obrar interno mediante una autorreflexión.*<sup>36</sup> Con base en este señalamiento, nuestra intención de volcarnos hacia el *origen* de la filosofía viene a ser una expresión de aquella tarea propia, pero bajo el cometido de pensar al filosofar desde su aspecto original, desde los *impulsos* de los que emerge y en la repercusión que tiene en la *existencia*. Pensar el *origen* de la filosofía es comprender *lo que es* en su surgimiento originario y la significación que ello tiene en la *existencia*. De este modo, la *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía nos conduce a pensar la *situación existencial* en la que brota el filosofar original. Lo que significa el amor al saber cobra su sentido profundo ahí donde es visto desde su *origen* en la *situación existencial*.

El primer señalamiento que debemos hacer respecto del concepto de *origen* es que éste es distinto de la idea de comienzo. La distinción entre *origen* y comienzo no es algo meramente negativo, no señala exclusivamente lo que la “cosa” no es, sino que ya indica en cierta medida aquello que es la determinación propia del asunto ¿En qué radica la diferencia entre comienzo y *origen* a partir de la cual queda señalado lo que éste es? Jaspers la señala del siguiente modo: “El comienzo es histórico y acarrea para los que vienen después un conjunto creciente de supuestos sentados por el trabajo mental ya efectuado. Origen es, en cambio, la fuente de la que mana en todo momento el impulso que mueve al filosofar. Únicamente gracias a él resulta esencial la filosofía actual en cada momento y comprendida la filosofía anterior.”<sup>37</sup> El comienzo de algo es siempre localizable en un determinado momento de la historia, y en virtud de ello está condicionado por el contexto en el que se encuentra. Ese contexto no se limita a lo meramente presente, sino que porta también la carga de lo que le ha antecedido, y por ello es que el comienzo puede ser comprendido a partir de los factores que intervienen en su aparición. Así por ejemplo, se considera que el comienzo de la filosofía como un quehacer metódico se dio en el seno de la cultura griega alrededor del siglo VII-VI a.C. tras toda una convergencia de factores

---

<sup>36</sup> Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. p. 7.

<sup>37</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 17.

condicionantes de corte económico, político y religioso.<sup>38</sup> Y en efecto, las primeras reflexiones filosóficas tenían como terreno de despliegue esos factores, como puede verse en algunos aforismos de Heráclito o en la crítica que hace Xenófanes de Colofón a la concepción politeísta de la religión que rendía culto a los dioses olímpicos. Sin embargo, los factores condicionantes no logran explicar por qué pudo surgir una especie de reflexión que, si bien tenía como contexto inmediato determinados asuntos de economía, política y religión, también logró elaborar preguntas que ya no se limitaban ni respondían exclusivamente a los elementos coyunturales de la cultura, sino que apuntaban a un llamamiento de *lo que es* para una comprensión genuina. Esto quiere decir que más allá del peculiar contexto histórico, ahí donde se da el *origen* de la filosofía, el hombre en su relación con las cosas abre la dimensión desde la que puede impulsarse a pensar originalmente al *Ser*. Con base en esto, se empieza a vislumbrar cierta independencia del *origen* de la filosofía respecto de la situación histórica en la que acontece, es decir, cuando se da el filosofar desde su *origen*, éste no se encuentra condicionado ni determinado en su procedencia por el ambiente cultural de la época, sino que es la fuente siempre viva de la que mana el impulso para aclarar la totalidad de *lo que es*.

Ahora bien, la independencia del *origen* del filosofar respecto de una determinada situación histórica no significa que él sea algo ahistórico. El *origen* no es un punto que se encuentre fuera de la historia, ni tampoco es el lugar donde la historia tiene comienzo, pues la historia comienza ahí donde el hombre hace su aparición en el mundo. El *origen* de la filosofía no es ahistórico porque ello supondría que es ajeno a la existencia-temporal del hombre. Pero visto desde la perspectiva del comienzo de la historia, el *origen* de la filosofía es algo tardío y supone siempre un contexto en el que ya se encuentra inmerso; el *origen* de la filosofía es algo que brota siempre en una *situación*, aunque ésta no sea suficiente para explicarlo, ni tampoco para desplegarlo esencialmente. Que el *origen* se dé siempre en el seno de una *situación* no significa que aquél dependa de ésta o se encuentre condicionado

---

<sup>38</sup> Aquí debemos recordar lo que señalamos en el párrafo anterior: que la filosofía puede acontecer de manera no expresa en diversos ámbitos de la vida humana. Este acontecer de manera no expresa implica, entre otras cosas, que la manifestación de ideas filosóficas puede no presentar el carácter de una investigación rigurosa y metódica en su nivel expositivo. Así, no debemos considerar que la carencia de rigurosidad y de método impide la aparición de un contenido filosófico; lo que sucede es que en dicha carencia no se ha llevado hasta sus últimas consecuencias el peso de dicho contenido. De este modo, la exigencia de la rigurosidad y de metodología no son otra cosa más que una radicalización en la reflexión de un contenido filosófico, es decir, se trata de la demanda de llevar al filosofar al punto más decisivo respecto de aquello de lo que trata.

por ella ¿Qué significa entonces esa independencia, ese carácter incondicionado del *origen* de la filosofía? Quiere decir que el *origen* es el ámbito de apertura de la significación de lo histórico, o bien, es la condición desde la cual acontece, y puede comprenderse filosóficamente, la unidad de la existencia histórico-temporal del hombre en su trato con las cosas, y la profunda vinculación y raigambre que aquella unidad tiene en el *Ser*. En el darse del *origen*, todo aquello que ha sido atestiguado en el seno de la historia —o para decirlo con las palabras de Jaspers, toda la actividad humana previamente elaborada— se presenta con un nuevo carácter, es decir, se abre dentro del ámbito de una interrogabilidad radical a la luz del *Ser*. Dicho de otro modo, son las cosas mismas las que manifiestan en el trato con ellas un aspecto propio e íntimo —su *factum* primario de *ser*— el cual resulta extraño para el hombre, pero también le es llamativo. A este fenómeno en el que las cosas se presentan en el trato con la existencia humana desde su extrañeza, desde lo no aclarado de su *factum* de *ser*, se le dio desde antaño el nombre de *asombro*; el *asombro* es aquello que en el trato con las cosas abre a éstas para la investigación de su *ser*. Y justo porque el *asombro* es lo que abre a las cosas en una interrogabilidad radical y para una posible comprensión genuina, es que se le ha considerado como el *origen* de la filosofía. Así, al decir que el *origen* de la filosofía radica en el *asombro*, lo que con ello se quiere indicar es ese llamamiento proveniente de las cosas mismas —desde su no aclarado *factum* de *ser*— para comprenderlas de un modo originario, es decir, de una manera que está más allá de toda particular consideración o punto de vista. En este mismo sentido, la exigencia filosófica de volcarse hacia las cosas mismas no apunta tanto a algo así como un paso metódico de la investigación, sino que expresa un *impulso* constitutivo del quehacer filosófico. Y decimos que se trata de una exigencia porque no basta el llamamiento de las cosas, sino que también se requiere la disposición adecuada para poder permitir que ese llamado cobre su significación plena, esto es, para que pueda ejercer todo su influjo en el desarrollo de la investigación que tiene por meta una captación originaria de *lo que es*.

Pero al afirmar que el *origen* de la filosofía se da en el *asombro* no agotamos en modo alguno el asunto en torno del *origen* mismo. Pues si bien es cierto que la disposición constitutiva de la cual parte la filosofía está en el *asombro*, éste no se limita a permitir que las cosas se presenten desde su extrañeza, sino que también empuja a la posibilidad del conocimiento de lo que ellas *son*. En razón de esto, lo que acompaña al *asombro*, como



fruto genuino, es la pregunta que busca la comprensión del sentido que tiene el hecho de que las cosas *son*. El *asombro* no se da porque las cosas se presenten como algo extraordinario, sino que parte de la familiaridad con la que ellas se muestran cotidianamente, como si fuesen de un modo tal y no pudiesen ser de otra forma. Sin embargo, en esa familiaridad irrumpe la sensación de que más allá de éste o aquél modo de ser —ya en el simple *factum* de ser— se asoma la extrañeza que compele a ser investigada, abriéndose con ello la posibilidad del conocimiento. Al respecto señala Eduardo Nicol:

¿De qué se extraña el filósofo? No de las cosas nuevas e imprevistas, que éstas producen sorpresa a todo el mundo, sino, precisamente, de las cosas mejor conocidas y más familiares, aquellas que nos rodean siempre, y a las cuales damos por tan consabidas, que no hacemos sobre ellas interrogación alguna [...]. La ciencia empieza a germinar cuando descubrimos con asombro que no sabemos de las cosas conocidas cuanto es posible y necesario saber [...].<sup>39</sup>

Este *asombro* que acontece en el seno de lo cotidiano da lugar a que toda noción preestablecida por la utilidad o la necesidad vital de las cosas sea insuficiente en lo que respecta a lo que ellas propiamente *son*. Así surge entonces esa mirada desinteresada de los rendimientos que puedan tener las cosas para la vida, y que trata de enfocarlas desde la perspectiva en la que se busca comprenderlas en la propiedad de su *ser*. “[...] la filosofía es [...] un saber que se anticipa, que abre nuevos ámbitos y aspectos de la pregunta, de la esencia de las cosas, la cual constantemente se oculta de nuevo. Precisamente por ello este saber nunca puede ser hecho útil.”<sup>40</sup> Sin embargo, este desinterés no significa que se aísle a las cosas, o bien, que se les comprenda como desligadas del existir humano. Lo que sucede es que, en esa nueva perspectiva, se abre el ámbito para pensar y conocer sin imposiciones la mutua pertenencia, la co-respondencia original entre el hombre y *lo que es*. La comprensión de la co-respondencia que acontece como verdad originaria en el seno del *asombro* y el preguntar, ofrecen una orientación filosófica en el mundo, esto es, exponen al hombre como un ente destinado a encontrarse consigo mismo desde y en el modo de trato con las cosas, las cuales no se limitan a estar simplemente ahí, sino que en ese trato están expuestas libremente en su *ser*.

---

<sup>39</sup> Eduardo Nicol. *Los principios de la ciencia*. FCE, México, 1965, p. 382.

<sup>40</sup> Martin Heidegger. *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Editorial Comares, Granada, 2008, p. 5.

En tanto que el *asombro* no se limita a un mero mirar desinteresado, sino que también interroga para penetrar en el ser de las cosas y aprehender su esencia, el *origen* del filosofar lleva consigo la posibilidad del conocimiento. Y en tanto que el *origen* abre una posibilidad, él no queda reducido a un punto de comienzo, sino que es algo cuya propiedad es la de desplegarse, la de irse dando cumplimiento en una constante reiteración del preguntar que va de la mano con los conocimientos que se van adquiriendo ¿Por qué el *asombro* filosófico no es sólo un punto de partida, sino algo que requiere ser desplegado? Aun cuando en el *asombro* las cosas se abren para una comprensión genuina, el conocimiento adquirido está siempre mediado por valores, por la experiencia que se ha tenido de la realidad a lo largo de la vida. Pero no sólo esto, sino que aquello que se inserta en el ámbito de lo ya conocido no agota en modo alguno a la cosa misma de la que se ocupa la filosofía; ningún conocimiento adquirido puede ser considerado como una respuesta cabal ante la cuestión del *ser* en cuanto tal. En virtud de esta situación, el conocimiento se ve atravesado por la *duda*, la cual no procede de una desconfianza generada por los límites del conocer, sino que su fuente está en el *asombro* que hay en el hecho de poder alcanzar un conocimiento más radical, e incluso en la posibilidad de trascender al conocimiento mismo. La *duda* que procede del *asombro* no se presenta como un obstáculo para el filosofar, sino que su fuerza original consiste en ser la reiteración en la intención del conocer. Dudar no significa ponerlo todo, indiscriminadamente, en tela de juicio, ni tampoco implica tener una actitud escéptica frente al conocer, sino que más bien apunta a la posibilidad de llevar al conocimiento hasta sus límites. Este llevar al límite parte de la intención de comprender la procedencia del conocer y poner a la vista la esfera en la cual él se desenvuelve. Mediante la *duda*, el filosofar abre entonces la cuestión acerca de la legitimidad del conocimiento y su esfera de despliegue. Respecto de la *duda* Jaspers apunta lo siguiente: “La duda se vuelve como duda metódica la fuente del examen crítico de todo conocimiento. De aquí que sin una duda radical, ningún verdadero filosofar. Pero lo decisivo es cómo y dónde se conquista a través de la duda misma el terreno de la certeza.”<sup>41</sup> A través de la *duda* el filosofar expresa de manera consciente la necesidad de profundizar en su investigación acerca de las cosas sin dar nada por supuesto, sin satisfacerse con un conocimiento concluyente, y esto con la finalidad de discernir entre lo que puede ser

---

<sup>41</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 19.

*conocido* desde una intención demostrativa y objetiva, y aquello respecto de lo cual no hay conocimiento positivo posible, y que no obstante puede ser *pensado*. Este discernimiento se lleva a cabo en virtud de que el conocimiento demostrable objetivamente se da siempre dentro de los límites de las cosas, se da respecto de los entes particulares, pero el *Ser* no puede ser reducido a un ente, aun cuando sólo a través de él se manifiesta. En ese discernimiento entre el espacio del *conocer* y el del *pensar* es donde se abre el terreno desde el cual se puede determinar la esencia de la verdad, la cual no queda reducida al conocimiento certero, pero tampoco renuncia a él. En el ámbito de la *duda* se manifiesta el hecho de que la verdad no se limita a ser un resultado del investigar, sino que ya en el investigar mismo ella acontece como el fundamento del *conocer* y del *pensar*. La cuestión que se abre entonces a partir de la radicalidad de la *duda* es cómo acontece ese espacio, cómo se dispone ese terreno de discernimiento entre el *conocer* y el *pensar*. En virtud de la fuerza de la *duda*, el hombre se enfrenta entonces ante la necesidad de comprender el fundamento del *conocer* y del *pensar*, el cual reside en la esencia de la verdad.

Como señalamos más arriba, en el *asombro* el hombre cobra conciencia de encontrarse en el ámbito del estar íntimamente vinculado a las cosas y a los otros hombres, y en virtud de esa vinculación es que se abre la posibilidad del conocimiento de los entes. A partir de esta posibilidad del conocer se engendra la *duda*, la cual es la expresión de la necesidad de reiterar en la investigación que tiene como meta una mayor claridad en la comprensión de *lo que es*. Así, el hombre se abandona, sin hallar satisfacción plena, a las maravillas que ofrece el conocer acerca de las cosas que le salen al paso en el mundo, y en este abandono las más de las veces —y no por defecto— él se halla como olvidado de sí mismo. En esta situación se empieza a gestar algo de especial importancia para nosotros, porque en nuestro trato con las cosas comenzamos a dar cuenta de que ningún conocimiento ofrece una orientación decisiva respecto del *ser* del hombre, pues en rigor, no hay manera de exponer definitivamente al *ser* del hombre en el espacio del conocimiento; ningún conocimiento nos dice a cabalidad lo que el hombre es y puede ser, pues en todo caso esto es el fruto de la libertad de su propia actividad, la cual no puede ser conocida de antemano. Y en virtud de esa insatisfacción que hay en el conocer, la *duda* cobra un peso aún más determinante en la investigación filosófica. Esa gravedad de la *duda* radica en que expone la cuestión acerca de la *situación* del *ser* del hombre más allá de como puede comprenderse él a partir de lo

cognoscible. La radicalización de la *duda* conduce entonces a tratar de comprender la *situación existencial* del hombre, esto es, invita a pensar al hombre no sólo como un ente que conoce, sino que *existe* poniendo en juego todo su *ser*.

¿A partir de qué es llevado el hombre a pensar desde su *situación*? Justamente a partir de esa insatisfacción que encuentra en el conocer, es decir, ante la conmoción que se experimenta en la imposibilidad de encontrar sosiego en el conocimiento del mundo. Dicho de otra forma, hay algo en el *ser* del hombre que escapa a la esfera del conocimiento, y que no obstante no se sustrae a la aclaración del *pensar*. Ahora bien, la experiencia de esta conmoción tiene su procedencia en el *ser* del hombre mismo, el cual está siempre inmerso en situaciones. Dentro de la diversa gama que puede haber de éstas, Jaspers señala que aquellas en las que acontece la conmoción pueden ser llamadas *situaciones límite*, en tanto que en ellas se manifiesta claramente la condición propia del *existir* humano:

[...] hay situaciones por su esencia permanentes, aun cuando se altere su apariencia momentánea y se cubra de un velo su poder sobrecogedor: no puedo menos de morir, ni de padecer, ni de luchar, estoy sometido al acaso, me hundo inevitablemente en la culpa. Estas situaciones fundamentales de nuestra existencia las llamamos situaciones límites. Quiere decirse que son situaciones de las que no podemos salir y que no podemos alterar. La conciencia de estas situaciones límites es después del asombro y de la duda el origen, más profundo aún, de la filosofía.<sup>42</sup>

Para Jaspers, las *situaciones límite* pertenecen al *origen* de la filosofía porque al cobrar conciencia de ellas, el hombre ya no queda solamente como un ente que conoce, sino que da cuenta de estar entregado a él mismo como un ente que en su *existir* le va la posibilidad de determinación de su *ser*. Al estar situado en el límite, el hombre descubre que su *ser* no está sometido a lo que necesariamente *es*; en ellas da cuenta de que, aun *siendo*, él pudo *no haber sido* y que puede *no ser*. El estar situado en el límite deja al hombre en franca libertad para preguntar y decidir acerca de la procedencia y destino de su *ser*. Esto significa que en el padecimiento de estas situaciones se abre la cuestión acerca del desde dónde y hacia dónde puede dirigirse la existencia humana. La experiencia, apropiación y aclaración de las *situaciones límite* es una misma cosa con el *existir*. En la conciencia de su estar situado en el límite, el hombre despierta ante el hecho de permanecer en una constante

---

<sup>42</sup> *Ibid.* pp. 19-20

transformación y cumplimiento de sí mismo en el horizonte de su existencia temporal. Sobre esta base, toda actividad humana cobra, de manera expresa, la gravedad que de hecho ya poseía; el hombre recuerda que su *mismidad* está puesta en juego y que se encuentra buscando un sentido último y decisivo —que no quiere decir determinante de manera definitiva— en cada una de las expresiones de su vida. En el seno del despliegue del *origen* de la filosofía, el hombre se plantea la interrogante acerca del sentido de su *existencia*, la cual modifica desde la raíz no sólo el modo como ésta se concibe, sino que también transforma la manera en la que comprende su vinculación con el *Ser*. En la experiencia de las *situaciones límite*, el *asombro* se radicaliza hasta tal punto que el *Ser* ya no es concebido solamente bajo la determinación de lo que necesariamente es de un modo y no puede ser de otro, sino que queda expuesto a la *posibilidad* que le es inherente al *existir*. El *origen* de la filosofía, en su despliegue, pone de manifiesto que tiene su procedencia en las *situaciones límite* de la *existencia*; el *origen* de la filosofía se reitera en las *situaciones límite*.

Pero la relevancia de las *situaciones límite* no se agota en que ellas sean la experiencia a partir de la cual el hombre recuerda su sí-mismo. En el padecimiento de estas situaciones el hombre se hace sensible también ante la imposibilidad de encontrar un sosiego definitivo. Dicho de otro modo, el estar situado en el límite pone de manifiesto la esencial finitud del *ser* del hombre, pues ante el límite el hombre adquiere la conciencia de estar ante lo irrebalsable bajo el signo de un constante connato. No hay manera de suprimir la tensión de la lucha que acompaña el *existir* humano; no hay manera de cesar en la búsqueda del sentido, pues ella es su modo propio de *ser*. Y así, en la experiencia de las *situaciones límite* le es revelado al hombre su irrenunciable entrega al *fracaso*. Así como *existir* es estar situado en el límite, también implica el estar destinado al *fracaso*.

La idea de *fracaso* no debe ser entendida como un despeñamiento fundamental del hombre, como un simple sumergirse en la nada ante la falta de asidero, pues considerar el asunto de este modo implicaría ya un rechazo del modo propio de *ser* del hombre. Al hablar de *fracaso* nos referimos más bien al fenómeno en el que se hace patente una imposibilidad radical en el *ser* del hombre, a saber, la de “superar” o suprimir el connato que implica el *existir*, y que en dicho connato no hay asidero definitivo alguno, ni tampoco una pérdida definitiva de fundamento. Esta imposibilidad de raíz se manifiesta de diversas

formas, como lo son la muerte, la lucha, la culpa y el azar entre otras.<sup>43</sup> Pero esa imposibilidad, apropiada dentro de la dinámica propia del *existir*, muestra a la vez las posibilidades propias del *ser* del hombre y también su vinculación profunda con el *ser* en general. En tanto que el *fracaso* es la imposibilidad que abre el espacio de lo posible, él ofrece el impulso fundamental para comprender al *ser* ya no como algo que se puede conocer simplemente, sino también como el espacio donde se puede encontrar el sentido de la *existencia*. Dicho de otra forma, en la experiencia, apropiación y aclaración de las *situaciones límite* se da aquella modificación de la conciencia que tiene el hombre de su estar inmerso en el *ser*. Así, en el *fracaso* se padece de manera íntima y genuina aquella apertura y llamada del *ser* que acontece en el *asombro*, pues a partir de aquél es que se comprende el *origen* existencial del filosofar, esto es, se pone al descubierto la correspondencia íntima que hay entre el *ser* del hombre y el *ser* en cuanto tal, bajo el signo de la lucha entre la *posibilidad* y la *realidad*.<sup>44</sup>

Con base en lo que hasta ahora hemos señalado, se ha puesto de manifiesto que la idea de *origen* de la filosofía no es algo que se limite a un momento de la historia; tampoco es un punto que pueda ser dejado atrás indiferentemente en el desarrollo ulterior del filosofar. El *origen* es algo que abre y se despliega como el sendero propio del quehacer de la filosofía, es decir, el desenvolvimiento del *origen* es la expresión histórica esencial de ella. Los elementos e impulsos a partir de los cuales se desenvuelve el *origen* —en el seno de la existencia-temporal del hombre— son el *asombro*, la *duda* y las *situaciones límite*. Estos impulsos elementales no son una serie de pasos o estados consecutivos por los que atraviesa el hombre, sino que como señala Jaspers: “En todo caso comienza el filosofar con una conmoción total del hombre y siempre trata de salir del estado de turbación hacia una meta.”<sup>45</sup> Esto significa que ahí donde se da el *origen* intervienen el *asombro*, la *duda* y las *situaciones límite* como algo constitutivo. Pero no basta con señalar que el *origen* es algo

---

<sup>43</sup> A lo largo de la obra de Jaspers se puede ver una distinta enumeración de las que son consideradas como *situaciones límite*. Pero esto no debe ser visto como una elección arbitraria, pues como él mismo lo señala, hay una sistemática propia para comprender qué es lo que puede ser pensado como *situación límite*. Lo que con esto se quiere señalar es que en el fondo hay una estructura desde la cual el hombre es llevado a estar situado en el límite. Dicha estructura la llama Jaspers *estructura antinómica* de la *existencia*, en la cual se muestra la tensión que es constitutiva en el *ser* del hombre. En el capítulo II, §6, b.4) de la presente investigación ahondaremos en la sistemática de las *situaciones límite* y en la *estructura antinómica* de la *existencia*.

<sup>44</sup> *Vid. Infra*. Capítulo II, §6, b.4)

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 23.

que se despliega y que puede ser comprendido históricamente, porque aún cabe preguntar por la condición que posibilita la unidad de dicho despliegue. Esta condición no debe ser tomada como un añadido al carácter originario del filosofar, como una exigencia impuesta desde fuera, sino como un elemento constitutivo que posibilita en cada caso una apropiación y construcción genuina de la labor filosófica. Dicha condición es la *comunicación*. Y cuando decimos que la *comunicación* es un elemento e impulso del filosofar original, no nos referimos en primera instancia a que los contenidos o los temas de la filosofía deban estar sometidos al criterio de una accesibilidad inmediata para todas las personas. La *comunicación* original no puede ser una meta, sino condición de partida. Así, la cuestión en torno a la *comunicación* filosófica puede ser aclarada desde aquello que se abre en el *origen*, a saber, el ámbito común en el que se encuentra todo hombre en tanto que existente. Ese ámbito común no está limitado a la cultura o a una determinada tradición, sino que se expone radicalmente como el estar inmerso en la búsqueda de sentido en la totalidad de *lo que es*. Toda elaboración de la filosofía, y el saber que le acompaña, tiene como suelo propio ese espacio común en virtud del cual los contenidos por ella pensados tienen una significación perenne a lo largo de la historia. Toda verdad que sea fruto del filosofar adquiere su auténtica gravedad en tanto que no se sustraiga a la *comunicación*. Y porque la filosofía tiene como elemento original a la *comunicación* es que se puede entablar un diálogo vivo con la tradición, a partir del cual se permanece en una constante aclaración de las cuestiones centrales que en ella se suscitan.

Pero el peso de la *comunicación* no se limita a ser la condición de un diálogo con lo pasado, sino que también abre el espacio de una significación profunda para su presente y su futuro. Más allá de las transformaciones de los ambientes espirituales de cada época, la actividad filosófica siempre alza su voz desde la más profunda raigambre del *ser* del hombre, desde aquello que incumbe a todo hombre porque en ello se decide su *ser*. Ahí donde la filosofía se cierra al diálogo entre aquellos que comparten un mismo aquí y ahora, acaba ella por transformarse en dogma; donde niega su estar entregada al espacio de lo común y de lo comunicable, ella se torna en algo inesencial respecto de sus contenidos y su voz se vuelve algo carente de toda seriedad, pues renuncia a la responsabilidad que de hecho le pertenece. Pero ahí donde el filosofar permanece en el ámbito de la *comunicación*, puede hacer que toda sentencia, que toda perspectiva gane la riqueza del estar dispuesta a

una constante apropiación en virtud de que, en todo caso, lo que se busca es una comprensión genuina de *lo que es* y del *ser* del hombre, lo cual, a fin de cuentas, es el punto de partida universal y común de la filosofía. La *comunicación*, como elemento e impulso del quehacer filosófico, es la intención originaria de intimar en ese espacio común y universal, pues sólo en él la verdad acontece esencialmente. Y así, acerca de cómo es que se encuentran relacionados los elementos originarios de la filosofía, Jaspers apunta lo siguiente:

El origen de la filosofía está, pues, realmente en la admiración, en la duda, en la experiencia de las situaciones límites, pero, en último término y encerrando en sí todo esto, en la voluntad de la comunicación propiamente tal. Así se muestra desde su principio ya en el hecho de que toda filosofía impulsa a la comunicación, se expresa, quisiera ser oída, en el hecho de que su esencia es la coparticipación misma y ésta es indisoluble del ser verdad.<sup>46</sup>

La filosofía da cuenta de su ser y lo expone sólo cuando ella se desenvuelve desde su constitución original. Esta constitución es aquello que posibilita que, en cada caso a lo largo de la historia, la filosofía tenga una expresión diversa en la que se hacen sensibles esos *impulsos* de principio y su unidad interna. El *origen* de la filosofía posee una unidad constitutiva, la cual da lugar a que cada intento de filosofar original tenga su propio camino y su propio término. Esto significa que el *origen* de la filosofía es unitario en cuanto a su constitución, pero ello no impide que el modo de desplegarse sea diverso. La razón de la diversidad de los caminos del quehacer filosófico reside en que su acto original supone siempre un ya estar situado en una tradición, en ser un acto histórico, lo cual se erige como el supuesto necesario del acto genuino de la filosofía. Y esto es así porque de lo contrario no habría la familiaridad que se requiere para que tengan lugar —en toda su radicalidad y seriedad— el *asombro* y la *duda*. La unidad del *origen* de la filosofía es reproductiva en el sentido de que la procedencia de su *impulso* es siempre la misma; la diversidad de la actividad filosófica radica en la forma en que se comprenden esos *impulsos* y en la manera en que se determinan los contenidos que en ellos se muestran. Ahora bien, no debe

---

<sup>46</sup> *Ibid.* p. 26. Con los señalamientos que hemos hecho respecto de la *comunicación* como impulso originario del filosofar no hemos aclarado aún su carácter esencial. Todavía cabe preguntar de un modo más profundo por la condición y la procedencia del impulso que hay hacia la *comunicación*, y también se debe aclarar cuál es el ámbito primario en el que ella acontece. Una exposición más clara de los modos de *comunicación* que son posibles la llevaremos a cabo en el capítulo II, cuando abordemos los modos de lo *abarador* que somos nosotros.



pensarse que es posible una separación entre la unidad del *origen* y la manera de desplegarlo en sus contenidos, porque en la relación de ambos aspectos es donde se decide la esencia del filosofar. Y si lo que pretendemos en nuestra investigación es tratar de determinar la *esencia* de la filosofía, la cuestión que ahora debemos aclarar es: por una parte, cuál es el punto de la articulación interna que rige en el *origen*, es decir, en qué se funda la unidad del carácter originario del filosofar; y por otra parte debemos llevar hasta sus últimas consecuencias la significación que tiene el principio unitario del *origen* respecto de los contenidos de los que se ocupa el quehacer filosófico, esto es, debemos exponer cómo es que se comprende al *ser* a partir del principio y la unidad del *origen* de la filosofía. En virtud de estas dos tareas se debe empezar a aclarar la vinculación que tiene el *ser* del hombre con el *ser* en general, y también cómo es que a partir de ese vínculo se abre la posibilidad de la filosofía como una actividad en la que se decide lo que el hombre *es*.

#### **§ 4. La fe filosófica como principio y unidad del origen del filosofar**

Como señalamos al final del párrafo anterior, una de las tareas inmediatas que tiene la presente investigación consiste en enunciar el principio que rige y da unidad a los *impulsos* originales del filosofar. Pero antes de hacer la enunciación, hemos de llevar a cabo el esclarecimiento de qué significan los conceptos de *principio* y *unidad* en el seno del *origen*. La condición de que podamos enunciar el *principio unitario* del *origen* radica en que hayamos expuesto, al menos parcialmente, los conceptos ya señalados. Una vez enunciado el principio unitario del *origen* —mediante la previa aclaración de las nociones de *principio* y *unidad*— y con miras a que se le exponga en toda su gravedad, es necesario que se comprenda su significado interno, esto es, se debe hacer visible cómo es que en la palabra φιλοσοφία está presente ese *principio* como la partida que dispone la actividad filosófica. En consonancia con esta comprensión, se nos impone la labor de mostrar, por una parte, cómo es que el *principio unitario* opera en los distintos *impulsos* del filosofar genuino, y por otra, se debe mostrar la raigambre que él tiene en la *existencia*. A partir de ello, se podrá empezar a comprender la relación que tiene el *existir* con el *ser* en general. Y con base en lo anterior, dejaremos abierto el camino para comenzar a pensar, en el capítulo siguiente, al *ser* desde ese principio unitario del *origen* del filosofar. Sólo en el esfuerzo de

comprender el entramado del *origen* y el despliegue de la filosofía —el cual consiste en tomar entre manos el asunto propio del que ella se ocupa— podremos ganar los elementos necesarios para determinar su *esencia*.

Respecto del principio unitario del *origen* de la filosofía no pueden hacerse rodeos, no puede ser deducido de algo más, pues de lo contrario no podría decirse que es *principio*. Lo propio del *principio* es ser la disposición de partida, es decir, “[...] a todos los *principios* es común ser lo primero desde lo cual algo es o se hace o se conoce.”<sup>47</sup> El filosofar abre su posibilidad de ser, de despliegue y de verdad desde su *principio* original. Así, cuando tratamos de señalar el *principio* que rige en el *origen* del filosofar, lo que se busca es poner a la luz —lo cual es radicalmente distinto de un demostrar— esa disposición de partida del acto original, la cual no es algo que esté más allá de éste, sino que es algo ínsito en su despliegue. El *principio* que rige en el *origen* no puede ser demostrado porque ello supondría que hay algo más detrás de él que lo posibilitaría; un *principio* demostrado no es *principio*. Pero en tanto que él es algo ínsito, puede pasar desapercibido, puede quedar oculto, lo cual da lugar a la necesidad de que se le exponga desde la manera en la que se erige como esa disposición de partida ¿Qué significa entonces la exposición del *principio*? No se trata de un mero poner en palabras o de elaborar una frase en la que quede señalado aquello desde lo cual se abre la posibilidad de la filosofía. La mera enunciación del *principio* no nos dice nada acerca de aquello que queda dispuesto a partir de él. La exposición del *principio* debe ir de la mano de una explicación que haga comprensible su manera de disponer. Esto significa que la exposición del *principio* original de la filosofía debe ser llevada a cabo como una enunciación a partir de la cual se debe el contenido que él entraña y también la manera en la que él rige el darse original de la actividad filosófica, esto es, se debe mostrar cómo es que el *principio* es el elemento desde el cual se hace posible el despliegue del *asombro*, la *duda*, las *situaciones límite* y la *comunicación*.

Ahora bien, en tanto que el *principio* original de la filosofía no se expresa de una sola forma, sino que se manifiesta en aquellos cuatro *impulsos* elementales, es necesario que él tenga un carácter unitario a partir del cual éstos queden articulados en el seno del *origen* mismo. La *unidad* del origen reside, por tanto, en que el *principio* es la fuente desde la cual quedan vinculados aquellos *impulsos* a partir de un mismo fundamento. Dicho de otra

---

<sup>47</sup> Aristóteles. *Metafísica*. 1013a 18.

forma, la disposición de partida común en la que se asientan los *impulsos* originales es la *unidad del origen*. Y porque la *unidad* es fundamental, no debe concebirse que la manera en la que se encuentran relacionados el *asombro*, la *duda*, las *situaciones límite* y la *comunicación* sea la de una progresión a través de una serie de pasos. Ahí donde acontece y es apropiado alguno de los *impulsos* originales del filosofar, quedan expuestos también los otros en virtud del fundamento común en el que están erigidos. El *principio* del quehacer filosófico no es unitario solamente porque establezca una articulación en su despliegue, sino porque también muestra que él es la raíz primigenia, la condición de posibilidad en la que convergen el *asombro*, la *duda*, las *situaciones límite* y la *comunicación*. Todo *impulso* requiere un suelo desde el cual pueda cobrar fuerza. La manifestación de los *impulsos* apunta al lugar y base de su procedencia. Si nuestra reflexión en torno al *origen* de la filosofía se ha visto en la necesidad de exponer uno a uno los *impulsos*, es porque es preciso que se haga explícito el papel que tiene cada uno de ellos en el despliegue del quehacer del filosofar. Sin embargo, como señalamos hacia el final del párrafo anterior, la filosofía tiene su inicio en una conmoción profunda del hombre a partir de la cual se abre el espacio para una comprensión radical de *lo que es* y del sentido que puede tener la *existencia* en el seno del *ser*. Esa conmoción procede de la disposición de partida que deja el campo abierto para la posibilidad de la filosofía, es decir, la experiencia de la conmoción posee un *principio* desde el cual se abre el ámbito en el que se formulan las cuestiones propias del filosofar.

Con base en esta sucinta aclaración de los conceptos de *principio* y *unidad* en el seno del *origen*, hemos de llevar a cabo la enunciación de aquello que subyace como la partida que dispone la posibilidad del filosofar. El *principio* y *unidad* del *origen* de la filosofía es la *fe filosófica*. Pero ¿cómo es que se puede hablar de *fe* desde la filosofía? ¿No es la *fe* un tema propio y exclusivo de la teología cristiana que tiene su razón de ser en la revelación de Dios para el hombre? Romano Guardini afirma de forma tajante que sí: “«Fe» significa algo que sólo es posible como respuesta a la Revelación del Dios personal y santo. También se da la fe sin la ayuda de una experiencia religiosa.”<sup>48</sup> Para Guardini, la *fe* no

---

<sup>48</sup> Romano Guardini. *La existencia del cristiano*. Trad. Alfonso López Quintas. BAC, Madrid, 2005, p 26. ¿Qué quiere decir Guardini cuando afirma que la fe puede darse sin experiencia religiosa? Quiere decir que la fe es la disposición de la existencia cristiana en virtud de la cual ella asume la Revelación de Dios, y que esta disposición no está necesitada de experiencia religiosa, pues en todo caso la fe es algo que adviene desde la

tiene como base necesaria una experiencia religiosa porque aquella es el elemento constitutivo de dicha experiencia; la *fe* es la condición de posibilidad de lo religioso. Dicho de otra forma, la experiencia religiosa del cristiano está fundada en la *fe*, cuyo correlato originario es la revelación de Dios. A esto se debe agregar que la *fe* en la revelación de Dios no es algo que el hombre pueda buscar por sus propios medios, sino que —como señala Jaspers— en todo caso: “[...] sólo se participa a quien Dios concede la gracia de poder creer en ella. No es el hombre quien puede buscar a Dios y conmoverlo, por así decir, con sus propias fuerzas, sino que es sólo Dios quien toca al hombre que ha elegido para sí.”<sup>49</sup> Para el hombre que quiere comprenderse a la luz de la revelación de Dios, la *fe* no es algo que proceda de él, y a pesar de ello, se le impone como una exigencia. En virtud de que la *fe* revelada sólo es donada por la gracia de Dios, y a la vez se le exige al hombre que tenga *fe* para que la gracia y la revelación puedan transformarle, la *fe* revelada tiene no sólo el carácter de don, sino que también se presenta bajo el signo de un mandato; la *fe* revelada procede de una carencia que el hombre no puede colmar por sí mismo. En esta contradicción entre el don y el mandato queda cifrado el conflicto propio de la existencia del cristiano, cuya única cuestión radica en poder llegar a ser salvado por Dios.

Si la *fe* sólo acontece desde la revelación cristiana de Dios, parece dudosa la posibilidad de que ella sea el *principio* del filosofar. La filosofía no precisó de la revelación cristiana para poder llevarse a cabo de forma genuina; tampoco se puede considerar que ella tenga como consecuencia a la salvación, pues no es esto lo que ella busca. En virtud de esto, debe haber la posibilidad de una *fe* que no tenga su fundamento en la revelación, si es cierta nuestra tesis de que la *fe* es el *principio* de la filosofía. Para poder comprender cómo es que en el fondo de la actividad filosófica interviene la *fe*, debemos llevar a cabo el esfuerzo mediante el cual se nos muestre cómo es que ella no está limitada al ámbito de la revelación cristiana, esto es, debemos dejar en claro la diferencia entre la *fe filosófica* y la *fe* revelada. Así, la cuestión a la que nos enfrentamos requiere de una orientación que

---

gracia de Dios, pero la experiencia religiosa es una representación desde la cual se simula en mayor o menor medida aquello que ha sido ya atestiguado de manera única y viva por la fe. Esto quiere decir que en el advenimiento de la fe en la Revelación del Dios personal y santo se funda aquello que podemos representarnos como una experiencia religiosa, pero dicho advenimiento no está erigido sobre experiencia religiosa alguna. Empero, en primera y última instancia, la fe es para Guardini algo que sólo se da en virtud de la Revelación del Dios personal y santo.

<sup>49</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. Trad. Gonzalo Díaz y Díaz. Gredos, Madrid, 1968, pp. 38-39.

provenga de la filosofía misma, que piense desde su cometido propio. A este respecto, en el §1 ya hemos señalado la orientación que nos ofrece la palabra φιλοσοφία, en el sentido de ser un *amor a la sabiduría*. Este sentimiento amoroso hacia la sabiduría lo hemos caracterizado como un *ir de camino*, lo cual quiere decir que el *amor* de la actividad filosófica no se da ante algo que esté ya ahí delante, sino que esa actividad va haciendo su sendero con la conciencia clara de éste su *hacer*. La filosofía es amorosa no porque aquello en virtud de lo que va haciendo su camino le genere solamente una simpatía, sino porque esa simpatía implica un esfuerzo, una lucha en el trazo de su caminar. Y este ir haciendo sendero no es algo que carezca de un referente último —que no es lo mismo que decir que posee una finalidad última— sino que es algo que le guía desde el comienzo; aquello desde lo cual y hacia lo cual camina la filosofía son lo mismo. Ese referente es la sabiduría, es decir, el acontecimiento del *Ser* como verdad. La relación mutua y consciente que hay entre el esfuerzo del ir haciendo camino y el referente que es punto de partida y llegada constituye, en un sentido amplio y riguroso, la *metodología* del filosofar. La *metodología* inherente a toda filosofía es la expresión consciente de esa lucha por comprender al *Ser* en su verdad. En consonancia con todo esto, la filosofía se da ahí cuando el hombre despierta a la posibilidad de decidir acerca de su *ser* en el seno de la búsqueda de la verdad, pues la verdad es el modo propio en el que acontece la existencia-temporal humana. Esto quiere decir que la verdad del *Ser* está expuesta en su esencia a partir de la repercusión que tiene ella en el *ser* del hombre; la esencia de la verdad del *Ser* es propiamente este acontecer en el *ser* del hombre. Con base en esta orientación proveniente de la palabra φιλοσοφία debemos poner a la vista cómo es que en la base de ella opera la *fe* en un sentido bien determinado.

“La fe no es un saber de algo que yo posea, sino la certidumbre que me guía.”<sup>50</sup> La *fe* no ofrece un contenido concluyente de conocimiento acerca del *ser*, sino que se presenta como el espacio donde se puede ganar mayor claridad respecto de él. La *fe* pugna por esa mayor claridad, y en ello radica su certidumbre. Pero ¿qué significa ganar una mayor claridad respecto del *ser*? Significa ahondar en su verdad. Lo cual quiere decir que aquello por lo que lucha la *fe* en el seno del filosofar es por exponer al *ser*, es decir, ponerlo en el ámbito de la verdad. Dicho de manera breve y precisa, *fe filosófica* es *fe* en la verdad. Sin

---

<sup>50</sup> *Ibid.* p. 36

embargo, esta intención de llevar al *ser* al ámbito de la verdad es algo que de algún modo está ya contenido en la expresión φιλοσοφία, y no se ve por qué se haya de añadir a esta expresión la *fe*. En efecto, pareciera que la palabra φιλοσοφία ya señala esa lucha por exponer al *Ser*; la φιλία de la filosofía es lucha porque aquello que ella ama, la σοφία, no se deja conquistar con facilidad, sino que exige un esfuerzo profundo y continuo. No obstante, cabe aún preguntar por la razón que da firmeza a esa lucha, cabe interrogar por aquello que se erige como la fuerza que permite que la φιλία sea constante y no claudique en su cometido. Y justo ante estas dos cuestiones no encontramos elemento orientador alguno en la expresión φιλοσοφία. Así, pareciera que cuando hablamos de filosofía nos remitimos únicamente al *amor al saber*, a la lucha por la verdad, quedando de este modo oculta la fuerza interna que vivifica a esa agonía, a esa querella amorosa. En virtud de esta situación, cuando decimos que la disposición de partida de la filosofía es la *fe filosófica*, lo que queremos señalar es justo esa fuerza que da cohesión y firmeza a la φιλία. No se trata, por tanto, de la sola búsqueda amorosa de la verdad, sino que de manera previa se *cree* y se *confía* en la verdad misma; sin el acto principal que confía creyendo en la posibilidad de la verdad y lo que en la verdad misma se manifiesta, el filosofar carece de la base que le abre camino. Dicho de otra forma, la búsqueda amorosa de la verdad —el esfuerzo de poner al *Ser* en el ámbito de la verdad, de permitir que se sitúe y repercuta en el camino del existir-temporal del hombre— tiene como disposición de partida la confianza que cree en la posibilidad de la verdad. Este acto de *fe filosófica* no ofrece contenido alguno de conocimiento demostrable, pero sí abre la fuente de la que procede todo posible conocimiento, transformando con ello nuestra conciencia del *Ser*. Si bien la *fe* no reporta conocimiento novedoso alguno, sí da lugar a una modificación de raíz acerca de cómo el hombre se comprende a sí mismo, pues se le muestra el ámbito original de su *ser*. En virtud de esto, el acto de *fe* que brota en el seno del filosofar —como *fe* en la posibilidad de la verdad, como lucha por la claridad del *ser*— es la confianza que se resuelve y empuña la condición propia de la existencia-temporal del hombre, pues en ella reconoce el camino que guía su *ser* en el tiempo. Desde la *fe filosófica*, el hombre reconoce su *ser* como *existencia*, esto es, se comprende como el espacio original en el que el *ser* acontece como verdad, y que en ese acontecer el *ser* del hombre está puesto en juego radicalmente. “Fe es

la fuerza en que yo estoy cierto de mí a partir de un origen que yo ciertamente puedo conservar, pero no establecer.”<sup>51</sup>

Con base en lo anterior, podemos señalar que la diferencia entre la *fe* revelada y la *fe filosófica* radica en el punto desde el que cada una de ellas parte. Para la primera, la procedencia de la *fe* está en la revelación de Dios, en el don de su gracia y en el signo del mandato que ello implica. En este caso hablamos de una *fe* en la verdad revelada por la acción directa de Dios en el hombre, y esta verdad revelada sólo acontece para aquél que cree en el contenido de la revelación misma. Pero a pesar de que sólo acontece para el creyente, la revelación se afirma desde el principio como algo universal, es decir, se concibe como católica. En este sentido, la *fe* revelada se proclama a sí misma como la única verdad, y así se presenta bajo el signo del mandato de seguirla sin excusas. Para la *fe* revelada, la presencia de Dios —su gracia y exigencia, las cuales quedan fijadas como dogmas en el credo— es lo que une a todos los hombres. En el caso de la segunda, la *fe* procede de la *existencia* en tanto que ella se resuelve por empuñar la posibilidad de la verdad, a la cual de hecho pertenece. La *fe filosófica* es el esfuerzo mediante el cual el hombre comprende y apropia la raigambre de su *ser* en la verdad; *fe filosófica* es la apertura de principio para la aclaración del *Ser* y de nosotros mismos en el seno de la *comunicación existencial*. Así, Jaspers afirma que en la filosofía: “*De facto*, hay una fe operante en la base. Pero esta fe no pretende ningún contenido religioso que excluyera a otro. Es solamente la fe en la posibilidad de poderse entender recíprocamente y sin limitaciones. Es la fe que dice: verdad es lo que nos une.”<sup>52</sup> La *fe* que es propia del filosofar tiene su fuente en la mutua pertenencia que sostienen la verdad y el *ser* del hombre, a partir de la cual éste se hace sensible al origen desde el cual *existe*, pero que ciertamente no puede establecer en la forma de algo conocido. Este origen no puede ser fijado —es decir, no hay forma de dar una única razón de la co-respondencia entre el *ser* y el existir— sino que permanece en una constante aclaración histórica, esto es, la historia de la filosofía es el escenario en el que se gesta la lucha por comprender aquella confianza de principio depositada en la co-pertenencia entre el *ser* y el *existir* en términos de verdad. “Esta fe filosófica, que se manifiesta de múltiples formas, no se torna autoridad ni dogma,

---

<sup>51</sup> *Ibid.* p. 37.

<sup>52</sup> *Ibid.* p. 149.

y permanece necesitada de “comunicación” entre los hombres, quienes vienen obligados a hablar entre sí, pero no a rezar juntos.”<sup>53</sup>

Ahora bien, al ser la *fe filosófica* la disposición de partida de los *impulsos* originales del filosofar, se manifiesta de diversas formas en cada uno de ellos, y a la vez es la base y la fuerza que les da soporte. Así, respecto del *asombro* —entendido como aquello que permite que *lo que es* se abra para una comprensión genuina— la *fe filosófica* es aquello que posibilita que el hombre emprenda una investigación radical respecto de aquello que le comparece en el mundo, con la confianza plena de las cosas que se abren desde su fundamento y no a partir de las imposiciones que él ve en ellas. Aquello de lo que el *asombro* se asombra es, en primer lugar, el hecho de que las cosas *son*. Pero la apertura primaria del hecho de *ser* viene dada por la *fe* del filosofar, la cual significa exponer a las cosas a la cuestionabilidad de lo que son en el seno de ese *factum*; en el *asombro* las cosas son enfocadas a la luz de la particularidad de su *ser* y es en esa particularidad que son conocidas. A una con esto, queda a la vista que el *Ser* —aquello desde lo cual las cosas pueden aparecer como lo que son— no puede conocerse a su vez como una cosa, sino que exige otra forma de pensamiento que vaya más allá del ente particular. Esto significa que, por una parte, aquella confianza plena es lo que abre el espacio del conocimiento y es justo por esto que, como señalamos más arriba, el *asombro* impele a conocer desde el momento en que pregunta por lo que las cosas propiamente *son*. Este estar impelido al conocimiento goza de pureza en la medida en que no busca utilidad alguna, sino que su actividad es ya de por sí satisfactoria. La *fe filosófica* que se expresa en el *asombro* es una *orientación filosófica en el mundo*, en virtud de la cual se presenta lo susceptible de ser conocido, pero por otra parte, nos deja en franquía ante aquello que se sustrae al conocimiento y que no

---

<sup>53</sup> *Ibid.* p. 103. Lo hasta aquí dicho acerca de la *fe filosófica* y su diferencia respecto de la *fe* revelada no debe ser entendido como la expresión de una actitud que cierra la cuestión acerca de Dios en el seno del filosofar. Más bien, se trata de abrir esa misma cuestión pero desde una perspectiva que no esté suscrita a religión alguna, esto es, lo que se busca es aprehender la manifestación del asunto en una dimensión que esté más allá de un credo particular. Esto quiere decir que, respecto de la *fe* revelada del cristianismo, el filosofar no puede aceptar la exigencia de los mandatos de Dios para que de este modo Él pueda presentarse; creer en la revelación cristiana de Dios no es requerimiento para que la filosofía pueda preguntarse por Él. Pero tampoco se puede caer en el malentendido de que al no aceptar la exigencia cristiana, se cierra entonces la cuestión en torno a Dios y la significación que tiene ella para el hombre. Cualquiera de estas dos posiciones extremas supone que la actividad filosófica ha tomado una postura respecto a algo que ni siquiera ha entrado en el ámbito de la puesta en cuestión. La filosofía no puede afirmarse de principio como atea o teísta, pero sí debe permanecer abierta a que la cuestión de Dios se presente en toda su gravedad e implicaciones, pues sólo en esa apertura puede ella hablar con seriedad y responsabilidad del asunto.



obstante puede ser pensado; *orientarse filosóficamente en el mundo* es precisamente pensar la diferencia entre la particularidad del ente y el *Ser*, en virtud de la irreductibilidad del *Ser* al ente. En virtud de esto, el *asombro* está vinculado a la *duda* que genera todo conocimiento, pues dándose éste siempre respecto a particularidades de los entes, se pone en cuestión en qué medida y dentro de qué límites puede ese conocimiento aclarar al *Ser* en general. “No hay para la creencia, en tanto se comprende y expresa pensando, nada en que no sea posible una *duda*. Por virtud de la *duda* queda puesta en cuestión la creencia, al principio evidente; únicamente la creencia que se afirma en ella es verdaderamente creencia.”<sup>54</sup> En la *duda* se radicaliza la posibilidad del conocimiento —proveniente del *asombro*— hasta llevarla al límite, esto es, ella alcanza el fundamento del conocimiento —la *fe* en la verdad— no sólo para ponerlo en cuestión, sino para apropiarlo más allá de los límites de lo cognoscible. La *fe filosófica* quiere, pues, aclararse a sí misma. Aquello que se presenta como la fuerza y radicalidad de la *duda* es la *fe* pues, por una parte, ella es el ímpetu hacia un conocer más profundo, y por otra, muestra —mediante la crítica constante— la esfera propia del conocimiento y la delimita. Por tanto, la *fe* no es solamente la posibilidad del conocimiento, sino también la conciencia que aclara los límites de éste. “[...] gracias a la crítica [que es expresión radical de la *duda*] se ganan la pureza, el sentido, y los límites del conocer. Quien filosofa, puede protegerse contra las intrusiones de un seudosaber, contra los extravíos de las ciencias.”<sup>55</sup> Aquello que puede ser conocido

---

<sup>54</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 282, Tomo I.

<sup>55</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica*. Trad. J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 2003, p. 14. Para Jaspers, la diferencia más clara entre la filosofía y la ciencia reside justo en que esta última sólo puede investigar aquello que puede ser llevado al espacio del conocimiento demostrable, el cual siempre está referido a objetos particulares respecto de los cuales elabora métodos adecuados. La ciencia se mueve sólo en el ámbito de lo cognoscible objetivamente. Para que algo pueda ser considerado como objeto de investigación científica, se requiere de una previa determinación que hace ver a la cosa con la que se trata como algo, es decir, se lleva a cabo una reducción que va del *ser* al *ser algo*, como puede ser el *ser físico*, el *ser vivo*, etc. De este modo, la ciencia no pregunta por el *ser* en general, sino que empeña todo su esfuerzo en el conocimiento de esa determinación previa, la cual ya supone siempre el *factum* del *ser*. El extravío de la ciencia reside, al parecer de Jaspers, en querer tomar el conocimiento de lo objetivo como un conocimiento del *ser* en general, o bien, en considerar que la suma de los conocimientos de todas las ciencias tiene como resultado un conocimiento del *ser* en cuanto tal. A diferencia de la ciencia, la filosofía no investiga realidades particulares, sino que interroga por el *Ser*, y el modo de este interrogar —su metodología— debe permanecer en correspondencia con aquello por lo que interroga. Para la ciencia, la pregunta por *lo que es en tanto que es* le permanece vedada en cierta medida, pero no por incapacidad, sino por su cometido propio, por su búsqueda del conocimiento. Sin embargo, la investigación científica roza siempre con aquella pregunta, en la medida en que ella siempre puede profundizar más acerca de aquel objeto que investiga, y en la medida en que se hace consciente de su propio origen y su sentido. Ahí donde la ciencia ya no sólo busca el conocimiento, sino que profundiza hasta tal punto que pregunta por el origen y el sentido de éste, ella se dispone desde una forma de interrogar que ya no es simplemente científica. La condición de posibilidad de esa profundización radica en el *ser* supuesto en

—sea de manera cierta y exacta, o bien de modo aproximativo, mediante métodos determinados de acuerdo con el objeto que se trata— queda entonces inscrito en el ámbito de las ciencias particulares, las cuales deben ser siempre conscientes de la delimitación de su esfera de despliegue y de su sentido. La pregunta que surge en este punto es: ¿cómo es que se muestra el límite del conocimiento y qué posibilidades abre la *fe filosófica* más allá de éste?

La *orientación filosófica en el mundo* es este estar dirigido a lo ente conociéndolo en la determinación particular de su *ser*, a la vez que se piensa que aquello desde lo cual un ente puede manifestarse como lo que es no puede pensársele de manera idéntica al ente. El filosofar dirige su actividad —en virtud del *asombro*— desde la intención de captar y pensar al ente en su totalidad en su relación con el *Ser*. En esta manera de estar dirigido, se le abre la diferencia entre lo cognoscible y lo pensable a partir de la radicalización de la *duda*. Aquella diferencia se establece, como señalamos en el párrafo anterior, cuando se pregunta por lo que el hombre *es*. Ciertamente, el hombre puede ser objeto de estudio de la biología, de la antropología, de la psicología o de la sociología, es decir, puede comprenderse desde una particular determinación de su *ser*. Sin embargo, ninguna de estas ciencias presenta un conocimiento definitivo de su *ser*; ninguna ciencia puede ofrecer un saber acerca de desde dónde y hacia dónde ha de existir el hombre, no hay saber científico acerca del *sentido* del *ser* del hombre. Esto abre entonces una manera distinta de considerar el *ser* del hombre, pues aquella cuestión no puede hacerse objeto de investigación científica —esto es, el conocimiento no ofrece fundamento al *ser* del hombre—, y no obstante, la *fe filosófica* busca aclararla. Aquella pregunta propia del hombre aparece cuando él está situado en el límite de su *ser*, es decir, cuando se encuentra en las *situaciones límite*, las cuales le muestran su finitud y a la postre el *fracaso* que le es inherente, pues no hay manera de suprimirlas. A partir de ellas se hacen manifiestos los márgenes en los que se desenvuelve su existir-temporal, y que ese desenvolvimiento depende, en última instancia, de su *libertad*; el hombre abre entonces esa dimensión en la que su existencia-empírica (*Dasein*) se expone en su *existencia posible* (*Existenz*). El

---

todo objeto, es decir, aquello que permite que la ciencia permanezca en una constante investigación es aquello que se le escapa y que a la vez le abre nuevas posibilidades de conocimiento: el *asombro* ante lo que las cosas *son*. Así, no es aventurado afirmar junto a Jaspers que la fuente original de la ciencia, ahí donde ella se desenvuelve con pureza, está en el reconocimiento de su procedencia en la filosofía.

hombre *fracasa* porque su *ser* es *libertad*, es *posibilidad*; *fracasar* es estar expuesto, sin fundamento objetivo, a la *posibilidad de ser*. Dicho de otra forma, la cuestión del sentido del *ser* del hombre no puede resolverse a partir de una teoría, sino que está puesta en juego en el seno de las posibilidades de la *existencia*. Estas posibilidades se hacen sensibles en las *situaciones límite* como el connato de *ser* en el que se encuentra irrevocablemente el hombre; el hombre ya no se limita a una *orientación filosófica en el mundo* a través de las ciencias, sino que esa orientación debe ser llevada a cabo como una *aclaración de la existencia* a partir de la apropiación de la *posibilidad* y del *fracaso* a través de la *libertad*. Así, la manifestación de la *fe filosófica* en las *situaciones límite* es la de aclarar y apropiar las posibilidades del *existir* en el seno del *fracaso*, esto es, la *libertad* queda expuesta como el fundamento desde el cual el hombre ha de ganar la dirección íntima de su *ser*. “La existencia empírica en general es concebida entonces como límite y experimenta este ser en la situación límite, la cual patentiza el problematismo del ser del mundo y de mi ser en él. Lo general, cualquiera que sea, se refunde en una conciencia de la «existencia», que ve toda existencia empírica del mundo como lo hecho, lo que se hace y lo futuro, en una «historicidad» absoluta.”<sup>56</sup> Con base en esto, el hombre se hace consciente de que la investigación acerca de *lo que es en tanto que es* padece una modificación de raíz al estar expuesta a la *libertad*, es decir, en la comprensión del *Ser* en general el hombre busca ganar una dirección concreta para su *ser*. Pero esta modificación radical sólo es posible porque en las *situaciones límite* la *existencia* se hace consciente de que él y el *Ser en general* están vinculados originalmente, es decir, el modo como la *existencia* aprehende y comprende su estar inmerso en el *Ser* repercute en las formas que éste puede mostrarse. La *fe filosófica* surge entonces como ese ímpetu límite que, brotando desde el *fracaso* como búsqueda de sentido, se esfuerza por comprender *lo que es* desde la tensión que se manifiesta en la *existencia* entre la *realidad* y la *posibilidad*. “En esta situación límite, la conciencia de ser se profundiza, partiendo de la «existencia histórica» del individuo, hasta convertirse en la conciencia de que es el ser en general quien se manifiesta «históricamente».”<sup>57</sup>

---

<sup>56</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. Trad. Fernando Vela. Revista de Occidente. Madrid, 1959, p. 78, Tomo II.

<sup>57</sup> *Ibid.* pp. 73-74. Tomo II.

Ahora bien, como ya habíamos señalado en el párrafo anterior, aquello que encierra todo el despliegue del filosofar, y que es condición de que pueda ser comprendido entre contemporáneos, apropiado desde el pasado y legado para el futuro, es la *comunicación*. *Fe filosófica* es *fe* en la *comunicación*; la *fe* del filosofar es la apertura del ámbito de lo común y el esfuerzo por hacer que el hombre se encuentre en él. Jaspers lo señala del siguiente modo:

Pues en este caso rigen las dos proposiciones: Verdad es lo que nos une, y: la verdad tiene su origen en la comunicación. El hombre encuentra en el mundo al otro hombre como la única realidad con la que puede unirse entendiéndose y con confianza. En todas las fases de unión entre hombres, encuentran compañeros de destino amando el camino a la verdad, perdido para el hombre que se aísla, refractario y obstinado, y que se enquistaba en la soledad.<sup>58</sup>

El quehacer filosófico adquiere su gravedad en tanto que está entregado a los congéneres, y este estar entregado implica la posibilidad de que los hombres se encuentren en el suelo común que les es propio: la búsqueda de la verdad del *Ser*. La *fe filosófica* parte de la confianza y del esfuerzo para que el hombre se reconozca en el espacio primario de su *existir*: el estar entregado a la comprensión de *lo que es*. Si el hombre no puede alcanzar en plenitud este encuentro, es decir, si no puede obtener una posesión objetiva de la verdad, ello no impide, ni contradice, el hecho que desde el principio esté abierta la posibilidad de la *comunicación* que opera en lo más íntimo de su ser. De hecho, tal vez ni siquiera sea posible tal posesión, y no obstante, la *fe filosófica* no cesa en su intención de principio para ganar una mayor claridad y un mayor entendimiento común. Porque la *fe* no es pura confianza, sino que implica un esfuerzo amoroso por darle concreción, la posibilidad de la *comunicación* plena está siempre determinada por el ímpetu con el que el hombre se decida para llevarla a cabo. Este ímpetu está en función de que el *ser* del hombre permanezca en una apertura incondicionada respecto de las cosas que se manifiestan en el mundo y respecto del prójimo.<sup>59</sup> Sólo en esta apertura acontece, históricamente, la *philosophia perennis*.

---

<sup>58</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica*. p. 49.

<sup>59</sup> El modo como se da la apertura y el dirigirse del hombre hacia las cosas y hacia el prójimo no es el mismo. En el primer caso se trata de una apertura y direccionalidad *intencional*, mientras que el segundo se da partir del *lenguaje*. Una mayor profundización respecto de estos modos de apertura y direccionalidad la haremos en el capítulo siguiente, en el §5.

Con lo expuesto hasta ahora, hemos mostrado cuál es el *principio* que opera al interior del *origen* complejo del filosofar. Este *principio* es la *fe filosófica*. Dicho *principio* da *unidad* al despliegue del *origen* en tanto que es el suelo desde el cual cobran fuerza los *impulsos* originales. En el § 3 hemos señalado que en el seno del *origen* se deciden los elementos constitutivos y esenciales de lo originado. En virtud de esto, ya hemos mostrado de algún modo lo que es la *esencia* de la filosofía, a saber: *fe filosófica*. Sin embargo, el concepto de *fe filosófica* no se limita a ser el *principio* interno que rige el despliegue del *origen* —es decir, no es solamente aquello desde lo cual el hombre está situado en la vías del filosofar— sino que ella abre también los contenidos propios de la actividad filosófica. Pues bien, hasta ahora sólo hemos indicado, por decirlo así, el lado “subjetivo” de la *fe* propia del filosofar, esto es, la estructura compleja desde la que el *ser* del hombre se impulsa y despliega en el quehacer filosófico, pero no hemos tematizado acerca de ese lado “objetivo”<sup>60</sup> que son los asuntos en virtud de los cuales se desenvuelve dicha *fe*, es decir, no nos hemos ocupado de un modo explícito de aquello que es el tema propio de la filosofía: el *Ser* en sus posibilidades de manifestación y comprensión. A este respecto Jaspers apunta lo siguiente: “El lado subjetivo y objetivo de la *fe* son un todo [...] La *fe* es una en lo que separamos como sujeto y objeto, como *fe* a base de lo que creemos y como *fe* en lo que creemos. En consecuencia, al hablar de *fe* tendremos eso que *abarca* sujeto y objeto. Ahí radica toda la dificultad cuando queremos hablar de *fe*.”<sup>61</sup> De este modo, es necesario que tomemos entre manos al *Ser* en sus posibilidades de manifestación y comprensión para poder ganar una determinación de la *esencia* de la filosofía.

Ahora bien, si la *fe filosófica* no es algo que se limita a permanecer del lado “subjetivo”, sino que ella se encuentra también en el lado “objetivo” —es decir, ella es el punto donde

---

<sup>60</sup> Las nociones de “sujeto” y “objeto” empleadas por Jaspers no deben ser entendidas como si aquél fuese el soporte, o la condición de posibilidad de éste. Tampoco deben ser pensadas como si el “sujeto” estuviese en primer lugar aislado, y en algún momento llegase a tener contacto con el “objeto”. La idea de “sujeto” en Jaspers implica que él es el espacio donde acontece lo empírico, lo cual requiere siempre de un “objeto” de experiencia. En esta relación sujeto-objeto no hay preeminencia respecto de una de las partes, sino que se sostienen en una mutua afectación. El “sujeto” requiere siempre de un “objeto” y viceversa. En este mismo sentido, el “sujeto” para Jaspers permanece siempre abierto para que el “objeto” le haga frente y le afecte tal y como se presenta, y la cuestión se cifra en qué es lo que posibilita aquella apertura. En el desarrollo de esta cuestión lo que se busca es justamente *trascender* la relación sujeto-objeto, es decir, dicha relación no debe ser negada sino que debe ser pensada desde su fundamento. Acerca de por qué se da la escisión entre “sujeto” y “objeto”, de cómo es que se sostiene la consecuente relación, y del fundamento que la soporta, hablaremos en el capítulo II.

<sup>61</sup> *Ibid.* p. 15. (Las cursivas son mías.)

ambos se hallan originalmente unidos— entonces sería equívoco pensar que el *ser* es un mero “objeto” y que el hombre es un mero “sujeto”. La verdad en la que el filosofar cree y confía no sería posible si de hecho el *Ser* no aconteciera, desde sí mismo, en el seno de la existencia-temporal del hombre. El *Ser* y la verdad se co-pertenecen y se co-responden originalmente. Y en virtud de esto, el *Ser* —al igual que la *fe filosófica*— es aquello que *abarca* al *ser* del hombre y al *ser* que con el que éste se encuentra en su existencia-temporal. El *Ser* que se expone en la *fe filosófica* es lo *abarcador* (*Umgreifende*). En razón de esto, Jaspers afirma que: “Para alcanzar el concepto de fe [filosófica] es preciso aclarar lo *abarcador*.”<sup>62</sup> Así, en el capítulo siguiente debemos tratar de comprender qué implicaciones tiene hablar del *Ser* como lo *abarcador*, y también debemos tematizar acerca de los diversos modos como se manifiesta eso *abarcador*. Sólo una vez que hayamos aclarado el concepto de *fe filosófica* como lo *abarcador* habremos ganado los elementos que nos alumbren el camino para la determinación esencial de la filosofía.

## CAPÍTULO II

### LA FE FILOSÓFICA EN LA ACLARACIÓN DE LO ABARCADOR

#### § 5. *Ser en tanto que abarcador*

A lo largo de su historia, la filosofía se ha comprendido como una actividad que tiene como tarea propia indagar a través de *lo que es*, y en esta indagación se trata de captar, comprender y conocer originariamente a esto *que es* más allá de cualquier consideración particular, más allá de cualquier punto de vista. La filosofía no busca aprehender al *Ser* en tanto que esto o aquello, sino que trata de comprenderlo y aclararlo en su totalidad original.<sup>63</sup> Sin embargo, el quehacer filosófico no acontece en una ausencia de mundo, ni

---

<sup>62</sup> *Ibid.* p. 18. (Las cursivas son mías.)

<sup>63</sup> ¿Qué queremos decir con esta búsqueda que emprende la filosofía de comprender y aclarar al *Ser* en su totalidad original? Con ello nos referimos al cometido propio de la filosofía de elaborar un *saber fundamental* del *Ser*. Este cometido se funda en la “intuición” de lo *Uno* del *Ser*, es decir, de su carácter *abarcador* —del cual nos encargaremos de mostrar en el presente párrafo—. En el *saber fundamental* se trata de una aclaración de los distintos modos como lo *Uno* del *Ser* puede ser experimentado y pensado, poniendo de manifiesto los límites y los vínculos originales de dichos modos. En tanto que en él se trata de hacer

desde una carencia de presupuestos, sino que en todo caso ella se da en un mundo previamente configurado desde muy diversas perspectivas, las cuales han ya parcializado y limitado el modo como el hombre se halla en el *Ser*. En la labor filosófica hay, por tanto, un esfuerzo por traspasar los límites que el hombre impone a las cosas, irremediablemente, mediante su trato con ellas en tanto que le salen al paso en el mundo. El hombre se mueve cotidianamente a partir de ciertas “concepciones” previas que determinan y parcializan cómo es que las cosas se hacen accesibles. De la manera más inmediata y visible está el hecho de que en nuestro comportamiento respecto de las cosas, vemos en ellas no lo que *son* en su totalidad, sino que delimitamos nuestro marco de interacción a las necesidades que ellas pueden satisfacer, o al goce que pueden proporcionar, dando lugar con esto al desarrollo de técnicas para el aprovechamiento y el bienestar. A la par de esta manera de ver y de estar en el mundo, y en consonancia con ella, está la actitud científica en virtud de la cual vemos a las cosas y a nosotros mismos como objetos cognoscibles bajo ciertas determinaciones generales, como pueden ser el aspecto físico, químico, biológico, psicológico, sociológico, jurídico, económico, etc. El quehacer científico en general ofrece, por una parte, un mayor conocimiento, aproximativo o exacto, de la realidad —por más particular que pueda ser su esfera de investigación y validez— y por otra, ofrece la posibilidad de que el hombre progrese en su dominio sobre ella a fin de perseverar en su instinto de conservación —y esto no sólo bajo la idea de obtener un mayor beneficio propio, sino también procurando observar los límites mínimos que posibilitan la vida en general. “Lo que hace frente en la vida práctica se aclara en el conocimiento científico, quedando puesto como saber de la realidad a disposición de una nueva vida práctica.”<sup>64</sup> En esta manera de estar en el mundo, el hombre no deja de estar inmerso en el *Ser*, pero no lo capta en su totalidad, no se relaciona con él plena y conscientemente, sino que lo hace de manera limitada.

---

manifiesta la articulación de los modos en su original referencia a lo *Uno*, este *saber* adquiere el carácter de totalidad, pero ésta nunca es conclusa ni cabal. La totalidad del *saber fundamental* no aprehende plenamente en última instancia al *Ser*, pero se halla referido originalmente a él. En virtud de esto, el *saber fundamental* es una tarea constante para sí mismo, pues su totalidad no es, por decirlo de algún modo, idéntica a lo *Uno* del *Ser*; en virtud de esta no identidad es que él pugna, no por alcanzar la identificación, sino por esclarecer la referencia del todo a lo *Uno*. Esto quiere decir que la totalidad original del *Ser* es el *saber fundamental* que podemos alcanzar en referencia —y siempre sólo en referencia— a lo *Uno* del *Ser*. En este sentido, el *saber fundamental* es de tal clase que nos orienta *en cada caso* en nuestro estar inmersos en el *Ser*, es decir, nos hace conscientes de cómo nos hallamos en él y de cómo podemos aclararle.

<sup>64</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p.74

La filosofía hace su acto de presencia en el mundo, como una actividad humana entre otras, con la intención de captar la totalidad originaria del *Ser*. Esta intención no supone una suspensión de la realidad, es decir, no se presenta como un quehacer que niega metódicamente la cotidianidad del hombre, ni que pone en entredicho los conocimientos que son fruto de la actividad científica. Más bien, lo que ella trata es *ver a través* de lo cotidiano y del conocimiento para así ganar mayor claridad respecto de aquello que ella busca. Y hablamos de un *ver a través* porque el quehacer filosófico se orienta justamente a partir de aquello que es considerado como lo más claro y accesible de forma cotidiana, y desde aquello que puede ser demostrado en conformidad con un método apropiado al objeto con el que se trata. La imagen del mundo establecida a partir de la unidad entre cotidianidad, técnica y ciencia es el supuesto necesario para que el filosofar pueda ponerse en marcha, pues dentro de esa imagen *lo que es* nunca se piensa en su totalidad original, sino que se limita a ser estructurado desde diversas perspectivas particulares. La imagen del mundo consiste en articular, desde diversas perspectivas, todo aquello con lo que el hombre se encuentra cotidianamente y que puede conocer objetivamente, bajo el cometido de ponerlo todo a una disposición más o menos inmediata. Respecto de la imagen del mundo Jaspers señala lo siguiente: “Aun cuando ésta sea, según se piensa, imperfecta y menesterosa de correcciones en todo tiempo, también es en todo tiempo el resultado del conocimiento y en principio asequible como aquella figura en que resulta accesible el ser como realidad en su totalidad.”<sup>65</sup> Pero en tanto que articulación de perspectivas, en la imagen del mundo la unidad de *lo que es* se ha fragmentado pues aquella articulación procede de las previas parcializaciones que genera la vida cotidiana. Esta estructuración de la imagen del mundo lo que muestra es una escisión, no respecto del mundo pues todo queda incluido en él como imagen y horizonte, sino al interior del *Ser*. Dicho de otra forma, el modo como el hombre se encuentra en el mundo supone siempre una fragmentación de la unidad del *Ser*, esto es, el no estar en la perspectiva desde la cual él puede ser captado y comprendido originalmente, pues el *Ser* no puede llegar a ser nunca un objeto en el mundo. En la imagen del mundo el *Ser* queda oculto en su unidad originaria, y lo que queda expuesto es la estructuración de la imagen en cuanto tal, la cual es fruto de la escisión. En virtud de esta situación, aquello que trata de tematizar la filosofía es,

---

<sup>65</sup> *Ibid.* p.75



precisamente, aquello que se hace patente a partir de esa escisión del *Ser*. La *orientación filosófica en el mundo* consiste en el esfuerzo por captar, atravesando la imagen del mundo, la unidad original del *Ser* a partir de la escisión.

La filosofía es, por tanto, la actividad humana que se esfuerza por captar y comprender la totalidad originaria del *Ser*. Este esfuerzo tiene su razón de ser en el modo como el hombre se encuentra cotidianamente en el mundo, el cual está caracterizado por una escisión al interior del *Ser* mismo. El *ser* del hombre es aquél punto donde se hace sensible la escisión de un modo radical, pues ella procede de su modo de ser, y repercute en la forma como él despliega su ser en el mundo y en la forma en que comprende *lo que es* de manera cotidiana. El modo cotidiano de *ser* del hombre es generar una mediación —en tanto que su trato con *lo que es* está siempre determinado por su referencia a cosas particulares en contextos particulares y mediante fines particulares— dando con ello lugar a una escisión en la unidad de *lo que es*. Esta escisión es el punto de partida de la filosofía, pues ella apunta justamente a lo que ha quedado oculto en lo inmediato del mero existir del hombre, a saber, la unidad del *Ser*. En este sentido, no se trata de negar la escisión, sino de poner en marcha al filosofar desde ella, de pensar cómo es que se expone el ser del hombre a partir de que él es donde se manifiesta la escisión. De este modo, el quehacer filosófico exige, no una suspensión de la realidad, sino un cambio de actitud que implica una manera de ver distinta a la que estamos habituados en la cotidianidad. Este cambio de actitud, esta peculiar manera de ver la señala Jaspers del siguiente modo: “El filosofar, a fuerza de pensamiento, insta y empuja hasta allí donde *el pensar se convierte en la experiencia misma de la realidad.*”<sup>66</sup> Así, para poder aclarar aquello que la filosofía busca, es necesario abrir con el pensamiento la escisión desde la cual se anuncia el *Ser*.

¿Cómo es que se puede dar cuenta de esa escisión al interior del *Ser*? Y al dar cuenta de la escisión ¿cómo es que se lleva a cabo ese cambio de actitud que se exige el filosofar a sí mismo? Para dar cuenta de la escisión debemos volcarnos al modo como nos encontramos en el mundo cotidianamente, pues como ya hemos señalado, la filosofía se orienta desde la cotidianidad del hombre. Al enfocarnos en lo cotidiano, podemos observar que nos movemos siempre dentro de ciertos contextos limitados por aquello que buscamos según los intereses que genera la cotidianidad misma. En estos contextos nos comparecen las

---

<sup>66</sup> Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. p. 25.

cosas sujetas a los fines que vemos en ellas, en virtud de aquello que la vida cotidiana misma exige, como puede ser la utilidad, el goce, el bienestar, la funcionalidad, entre otros. Las cosas se nos presentan con una cierta significación que las remite entre sí, y también apunta a aquél para quien se abre el entramado de esa significatividad. La cotidianidad no puede ser reducida a la mera significación que guardan las cosas entre sí, pero tampoco se limita a la manera como el hombre, según sus intereses, vive en medio de ellas. La estructura de la vida cotidiana es este estar en una constante relación con las cosas —la cual siempre está delimitada por las posibilidades que ofrecen las cosas— desde una determinada perspectiva que establece fines en virtud de los intereses que la cotidianidad misma exige. Así, al estar la vida cotidiana sumergida en un horizonte constituido por las relaciones entre las cosas y por lo que el hombre ve en ellas, la unidad en la que ambos se encuentran está, inmediatamente, fragmentada. Estar en relación implica ya una separación, una fragmentación, entre aquello que se relaciona. Este fenómeno de estar en relación, el cual supone una escisión, es la vinculación de un sujeto —aquél para quien se abre la significatividad de las cosas que comparecen en el mundo— a una serie de objetos que son considerados como dotados de significado inmediatamente a partir de la vida cotidiana. La manera como se manifiesta la escisión del *Ser* en la cotidianidad consiste en la diferencia que hay entre aquello que aparece para el sujeto —los objetos en el entramado de sus mutuas remisiones— y este sujeto mismo para quien se brindan las cosas bajo las determinaciones que implica el existir cotidiano.

Ahora bien, esa diferencia no supone que haya en primer lugar un sujeto aislado que en algún momento llegue a entrar en contacto con los objetos cotidianos, sino que en todo caso ambos se encuentran siempre en un mundo al cual pertenecen y en el cual acontece su encuentro. El mundo es ese horizonte inmediato donde de hecho se hallan ya de una determinada manera, y en recíproca afección, el sujeto y el objeto en general. Pero el mundo como horizonte no cancela la diferencia que hay entre ellos, sino que más bien queda constituido por la manera en la que se encuentran y se afectan el sujeto y el objeto; mundo no es ni lo meramente subjetivo, ni lo meramente objetivo, sino el horizonte de la fáctica e inmediata interacción de ambos. El mundo “no”<sup>67</sup> es el *Ser*, sino el horizonte previo —y decimos que es previo porque toda relación cotidiana entre el sujeto y el objeto

---

<sup>67</sup> *Vid. Supra.* §6 a.1)

acontece en un mundo ya configurado de cierta forma, es decir, en un mundo en el que se han establecido ciertos comportamientos y modos de trato con las cosas— donde acontece el encuentro de dos modos diferentes de ser, y que a la vez permanece en una constante transformación en virtud de la interacción entre ambos. La relación entre el sujeto y el objeto es aquello que constituye y se da en un mundo. Pero como ya hemos señalado, toda relación implica una diferencia entre aquello que se relaciona. Así, podemos decir que la diferencia que constituye al mundo como horizonte radica, pues, en el peculiar modo de ser<sup>68</sup> que tienen los términos de la relación, pues el sujeto es el ámbito de comparecencia del entramado significativo de los objetos, mientras que éstos son aquello a lo que queda referido el sujeto desde la perspectiva, exigencia e intereses de su existir empírico. Así, el mundo como el horizonte de la facticidad está siempre constituido por los modos de relacionarse del sujeto con el objeto, esto es, el mundo es en cada caso lo que brota, ha brotado y puede brotar de esa relación y no posee una existencia independiente respecto de ella. Que el mundo es en todo caso algo constituido lo señala Jaspers del siguiente modo: “El mundo no está cerrado. No es explicable por el mismo, sino que en él se explica una cosa por otra hasta el infinito. Nadie sabe a qué límite llegará aún una investigación futura, qué abismos se abrirán aún para ella.”<sup>69</sup> A diferencia del carácter constituido del mundo, el *Ser* no es lo que brota de la relación entre sujeto y objeto, sino que es aquello desde lo cual surgen dos modos diferentes de ser, y que posibilita todo modo de relación entre ambos. La diferencia entre el mundo y el *Ser* radica, pues, en que aquél es lo que acontece en la relación y desde la relación, mientras que éste es condición original de la misma. De este modo, *lo que es* no se limita ni al modo de ser desde el cual el sujeto se halla en el mundo,

---

<sup>68</sup> En su obra *Filosofía*, Jaspers señala un tercer modo de ser —además del ser-sujeto y el ser-objeto— bajo la expresión ser-en-sí. Esta modalidad de ser muestra aquello que es independiente de la relación sujeto-objeto, y que nunca se muestra, ni puede ser tematizado en ella. Si el ser-en-sí fuese tema de investigación, entonces devendría como algo ya determinado por el sujeto, y por tanto, se tornaría objeto perdiendo así su carácter de en-sí. ¿Cómo debe ser considerado entonces este ser-en-sí? Jaspers afirma que se trata de un *concepto límite* para el conocimiento, a partir del cual se pone en cuestión la esfera de éste, esto es, anuncia aquello que escapa a la esfera del conocimiento y a la relación sujeto-objeto (Cfr. *Filosofía*. p. 4. Tomo I). Sin embargo, esto no significa que el ser-en-sí sea el *Ser* en cuanto tal, sino que permanece, en tanto que *concepto límite*, como una modalidad de él puesto que sólo señala la esfera propia del conocimiento, y aquello que no entra dentro de ella, y que no obstante debe ser pensado de una forma distinta a la que implica el conocer. Así, el *concepto límite* de ser-en-sí —el cual sólo aparece haciendo una suspensión de la relación sujeto-objeto, o bien cuando se deja de lado el hecho de que hay un ente que tiene como posibilidad propia la comprensión del *Ser*— tiene la única función de *señalar* hacia aquello que es inasible por el sujeto a la manera de los objetos cognoscibles, pero que a la vez exige al filosofar otra forma de pensar.

<sup>69</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 77.

ni tampoco se reduce al modo de ser del plexo de relaciones que pueden guardar los objetos del mundo entre sí. *Ser* no es ni meramente sujeto, ni es la mera suma de objetos ni la totalidad de éstos. Más bien, *lo que es* resulta ser aquella unidad desde lo cual el sujeto y los objetos quedan relacionados originalmente al punto de no poder ser el uno sin el otro, y a partir de lo cual permanecen mutuamente afectados, en tanto que *son*, en su fáctico encuentro en el mundo.

Pero *Ser* no es solamente lo originalmente vinculante entre sujeto y objeto, sino que además se encuentra más allá del horizonte del mundo. Éste, en tanto que horizonte inmediato, es tan sólo el espacio en el que el hombre se mueve ocupándose con los objetos, y dicho horizonte se modifica en su amplitud según sea el modo como el hombre se relaciona con ellos. En este sentido, en tanto que es algo que se modifica en su amplitud, el horizonte del mundo anuncia aquello que posibilita el ámbito y los modos de la relación del hombre con las cosas. El mundo, como horizonte de encuentro e interacción entre sujeto y objeto, está siempre incluido en un ámbito más amplio que posibilita la relación de los modos de ser, y que no puede llegar a ser él mismo un horizonte porque es el origen de todo posible horizonte. Si bien es cierto que sujeto y objeto son ya siempre en un mundo, esto sólo es posible por el hecho de que ambos se encuentran inmersos en la unidad del *Ser*. Lo cual quiere decir que originalmente el sujeto y el objeto se relacionan porque *son*, porque su ámbito primario de encuentro es al interior del *Ser*. Dicho de otra forma, el *Ser* *abarca*, como totalidad original, al sujeto y a los objetos en el horizonte del mundo, y en tanto que los *abarca*, posibilita el *factum* de su relación.

[...] vivimos y pensamos, no obstante, en todo momento dentro de un horizonte. Por el hecho de haber horizonte, o sea, de anunciarse constantemente algo ulterior del que es abarcado el horizonte obtenido, nace la cuestión de *lo abarcador*. Lo abarcador no es aún el horizonte dentro del cual se nos aparece toda determinada manera de lo real y del ser-verdad, sino que es aquello dentro de lo cual está incluido cada horizonte particular como lo simplemente incluyente.<sup>70</sup>

Sin embargo, *lo que es*, en su unidad original, se escinde en esa facticidad por los modos de ser que pertenecen y co-determinan a aquellos que se encuentran. Pues si bien el sujeto existente en general es el ámbito de comparecencia de los objetos, él está determinado no

---

<sup>70</sup> Karl Jaspers. *Razón y existencia*. Trad. Haraldo Kahnemman. Editorial Nova, Buenos Aires, 1959, p. 44.

sólo por la manera como se encuentra con las cosas en el mundo y por el modo en el que se relaciona con ellas, sino también por aquello que él no es, por algo diferente de él en su modo de ser: los objetos. Y por su parte, los objetos están determinados de una doble manera: en primer lugar, entre sí, por las diferencias reales que guardan entre ellos en tanto que cosas, y en segundo lugar, por la diferencia de su modo de ser respecto de aquél ante quien comparecen como objetos. Esto significa que el *Ser*, en tanto que *abarca*do, está escindido por el *no-ser* que se manifiesta como diferencia, y co-determina los diferentes modos de ser, los cuales permanecen en mutua afección. El *no-ser* que co-determina como diferencia los modos de ser —el sujeto y el objeto— es aquello que manifiesta la escisión en la unidad del *Ser abarca*do.<sup>71</sup> Pero esta escisión en la que se muestra la diferencia de los dos modos de ser, y que presenta al *Ser* como fragmentado, no sólo implica una fractura en él, sino que también anuncia la base universal y común en la que se asientan y se afectan ambas modalidades. Toda posible diferenciación supone la base de una unidad común sobre la que ella acontece. Y porque toda diferenciación supone aquella unidad común, no es posible que aquello que ha devenido como algo diferenciado pueda estar en algún momento desligado respecto de lo que se diferencia. Esto quiere decir, por una parte, que el sujeto y el objeto están siempre vinculados en tanto que salen al encuentro desde una misma base común y universal, es decir, en tanto que ambos se asientan en la unidad del *Ser*; por otra parte, el sujeto y el objeto no conforman, en su mutua afectación, la unidad original del *Ser*, pues en todo caso éste es radicalmente diferente a ellos en tanto que es la base universal y *abarca*dora que no se expresa cabalmente en los modos de ser porque los trasciende. Así, la relación y escisión sujeto-objeto es aquello que pone de manifiesto al *Ser* como aquello *abarca*do desde el cual salen al encuentro los términos de la relación, sin que ello pueda ser reducido a alguno de ellos, ni tampoco sea el resultado

---

<sup>71</sup> La escisión en el *Ser*, la cual se manifiesta a partir de la diferencia de los modos de ser, no es algo que se introduzca de manera artificial en su seno, sino que es algo que de hecho acontece. Permanece como una cuestión por ser pensada en la actividad filosófica el hecho de cómo es que se lleva cabo esa diferenciación que da lugar a los modos de ser. De igual modo, es asunto menesteroso de aclaración la diferencia entre los modos de ser y el *Ser*. Dicho de otra forma, la génesis de la diferenciación —cómo es que el *no-ser* atraviesa a la unidad del *Ser*— es algo que permanece oscuro, sin que ello implique que esa génesis esté exenta de comprensión. Que el filosofar pueda comprender la escisión, que esté dentro de sus tareas el aclararla, tiene su razón de ser en que, en última instancia, aquello desde lo cual se da la diferenciación es algo que los términos diferenciados comparten. Así, en tanto que el *Ser* es aquello desde lo cual se diferencian los modos de ser, y considerando que la actividad filosófica trata de comprender originariamente al *Ser*, es el *Ser* mismo lo que arroja luz en el camino que abre el filosofar al tratar de ganar mayor claridad respecto de la escisión, pues sea como sea vista la cisura, los modos de ser sostienen entre sí una original *relación de ser*.

de su mutua afectación, sino que en todo caso es la unidad que los precede y los trasciende. La separación sujeto-objeto es el ámbito donde se anuncia la *trascendencia* y universalidad del *Ser* en tanto que *abarca*. “Lo Circunvalante [lo *abarca*] es, pues, aquello que al ser pensado se limita siempre a anunciarse. Es aquello que no se nos presenta del todo ello mismo, sino en lo cual se nos presenta todo lo demás.”<sup>72</sup>

Si cotidianamente nos encontramos en la escisión del *Ser*, si esta escisión nos impide considerar a lo *abarca* del *Ser* originalmente, entonces el filosofar se exige como tarea fundamental el atravesar esa escisión. Para poder atravesar la escisión del *Ser*, para poder trascender la separación, es necesario un cambio de actitud, en el cual el pensamiento trata aclarar aquella escisión y lo que en ella se anuncia. Este cambio de actitud no implica una suspensión del mundo, ni de la escisión, sino que más bien consiste en orientarse a partir de lo más inmediato, aunque esa orientación ya no esté limitada por ello. Y esa orientación ya no se limita a lo inmediato porque ella tiene su fuente justamente en la intuición de aquella unidad original del *Ser*, esto es, procede de una operación metodológica fundamental desde la cual ya no se busca captar simplemente cosas particulares en su ser— así, sino que se busca comprender a lo *abarca* en cuanto tal. Y la filosofía se orienta desde lo *abarca* porque como señala Jaspers: “[lo *abarca*] es aquello por lo que todas las cosas no son sólo lo que parecen inmediatamente sino por lo que quedan transparentes.”<sup>73</sup> Esta *orientación filosófica en el mundo*, como cambio fundamental de actitud, implica la apertura de las posibilidades de manifestación del *Ser* a partir de lo más inmediato, lo cual ya no está determinado únicamente por lo cotidiano, sino que está expuesto como el espacio en el que se anuncia la verdad de lo *abarca*. Este cambio fundamental de actitud significa por tanto el acto de *fe filosófica*, en virtud del cual se abre *asombrosamente* la presencia del *Ser* que todo lo *abarca*, en razón de lo cual todo conocimiento objetivo se hace asunto de *duda* y es situado en el ámbito que le corresponde, aquello desde lo cual el hombre trata de aclarar, pensando históricamente, la cuestión de su *existir*, y en el que se expone el lugar desde el cual es posible la auténtica *comunicación*. Dicho de manera sencilla y rigurosa: “Fe [filosófica] es la vida desde lo *abarca*, es guiarse y cumplirse por lo *abarca*.”<sup>74</sup> Con base en el señalamiento que

---

<sup>72</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 30.

<sup>73</sup> Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. p. 26.

<sup>74</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica*. p. 23.

hemos hecho respecto del cambio de actitud que el filosofar se exige, es necesario profundizar más en lo referente a la escisión, pues en virtud de ello se ganará una mayor claridad respecto de ella misma y de lo *abarca* que en ella se anuncia. En este mismo sentido, lo primero que debe ser aclarado es por qué consideramos que hay, inmediatamente, algo así como una relación entre sujeto y objeto, así como también son menesterosas de aclaración las implicaciones que ella tiene. Sólo a partir de esta consideración podremos mostrar con mayor claridad, en un primer momento, lo *abarca* que se anuncia en la escisión.

Para poder profundizar en la relación sujeto-objeto —la cual expresa la escisión del *Ser*— debemos enfocarnos, una vez más, en la manera como nos encontramos en nuestra experiencia del mundo. La razón por la que enfocamos la cuestión de este modo reside en el simple hecho de que aquello que podemos decir acerca de las cosas que nos aparecen en el mundo está siempre determinado por la forma en la que experimentamos esa aparición. En razón de esto preguntamos: ¿cómo es que se da inmediatamente la experiencia del mundo? La experiencia, la vivencia del mundo está siempre conformada por el “material” que aportan las cosas que en él aparecen —considerando que dicho “material” no se presenta desnudo en-sí-mismo, sino que en cada caso está inmerso en un determinado contexto situacional— y por aquél ante quien aparecen las cosas de un determinado modo según la manera en que se relaciona con ellas desde su situación. Este quién al que las cosas le aparecen en el mundo tiene la peculiar forma de ser de la *conciencia*, la cual está siempre referida a ellas como objetos. Dicho de otra forma, la experiencia inmediata del mundo está conformada por la *conciencia* del sujeto existente en una determinada situación y por aquello que se le presenta en ella como objeto, como contenido de conciencia. Todo lo que puede llegar a ser objeto de vivencia en el mundo tiene como correlato necesario a la *conciencia* del sujeto empírico existente, pues de lo contrario no llega a ser objeto ni parte de la experiencia del mundo. Y decimos que todo objeto tiene un correlato, pues en todo caso la *conciencia* de la existencia empírica sólo es lo que es en tanto que está referida, desde su situación, a objetos que se le presentan en la experiencia del mundo. La vivencia del mundo, aquello que se nos presenta como experiencia de mundo, está siempre manifestada y conformada a través de la *conciencia* en su respectiva situación. “Puesto que la existencia es conciencia y yo existo como conciencia, las cosas no existen para mí más

que como objeto de la conciencia [...] La conciencia, como existencia, es el «medium» de todo, aunque, como se mostrará, meramente a modo de agua donde se baña el ser.”<sup>75</sup> Así, aquello que habíamos llamado la escisión sujeto-objeto se nos presenta ahora en el ámbito de la *conciencia*, la cual es esa mediación que genera la escisión al interior de lo *abarcar*. Aquello que puede llegar a manifestarse en el horizonte del mundo inmediato acontece en la *conciencia*. La mediación de la *conciencia* es algo que pertenece al modo de ser del hombre, la cual repercute inmediatamente en la manera como el hombre se halla inmerso en lo *abarcar*, y por ello es que habíamos señalado que en aquél es donde se hace sensible originalmente para la investigación filosófica la cisura del *Ser*. De este modo, si lo que buscamos es ganar una mayor claridad acerca del *Ser* de lo *abarcar*, entonces debemos llevar a cabo la comprensión de la escisión a partir del análisis de la *conciencia*.

¿Qué significa que la vivencia inmediata del mundo se manifieste y se conforme a través de la mediación de la conciencia? Significa que nuestro modo de interactuar con las cosas no supone que ellas se nos presenten como algo en-sí, o como algo que está fuera de ese modo de interactuar, sino que comparecen siempre desde la manera como se halla la conciencia en el mundo. Esta manera de hallarse la conciencia en el mundo implica también la relación de ella con otras conciencias, es decir, con otros entes que comparten su modo de ser y de encontrarse en el mundo. Así, la vivencia del mundo no se limita a la conciencia de un individuo aislado referido a objetos, sino que en cada caso supone ya la situación de estar entre otras conciencias, y por tanto, el modo de estar referida la conciencia individual a los objetos del mundo está siempre determinado por ese estar situado entre otras conciencias. Ahora bien, el término común de cómo se halla toda conciencia empírica en el mundo es que ella se dirige *intencionalmente* a las cosas que en él comparecen, haciendo ya de ellas objetos. A partir de la *intencionalidad* que le es propia a la conciencia, las cosas nunca aparecen desnudas, sino que siempre se presentan *como algo* según sea la situación desde la que comparecen. Y este aparecer *como algo* en la conciencia no se limita a la vivencia directa de una sola cosa, no se da como si se fuese tropezando paulatinamente con cosas —es decir, no hay algo así como una vivencia simple y pura— sino que siempre está ubicado en un contexto de comparecencia, en un plexo significativo de objetos, y en el que también aparecen las otras conciencias en su

---

<sup>75</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 5. Tomo I



peculiar modo de estar dirigidas *intencionalmente* a los objetos. Esto quiere decir que la conciencia, como el ámbito de la experiencia de mundo, es de carácter complejo, es decir, está constituida por una serie de “vivencias” *intencionales* que conforman el entramado de la unidad de la conciencia. Pero no sólo esto, sino que además de las “vivencias” *intencionales* que constituyen el modo de referencialidad a las cosas, la conciencia empírica se halla siempre en relación con otras conciencias en el mundo, es decir, se vincula ya siempre con entes que tienen su mismo modo de ser. La manera como la conciencia está dirigida a las cosas no es la misma que la manera como se encuentra con otra conciencia. Y no es la misma porque justamente en esta segunda manera está vinculándose, desde el principio, con “algo” que tiene su mismo modo de ser. La cuestión que habremos de tematizar enseguida es cómo es que se da esa vinculación, y cómo es que a partir de ella se acentúa aún más la escisión que venimos tratando de aclarar.

Hemos señalado que la experiencia inmediata del mundo se da en el correlato que hay entre la conciencia y los objetos que en ella aparecen. Este correlato indica que no hay conciencia que no esté dirigida *intencionalmente* a objetos, y éstos sólo comparecen como tales para la conciencia. Ahora bien, en la vivencia inmediata del mundo, las cosas son tal y como se presentan en la conciencia, la cual siempre está referida a ellas de un peculiar modo, con una respectiva intención. En este sentido, es cierto que los contenidos de conciencia no son en nada distintos a como son vividos por la conciencia, es decir, los contenidos de la conciencia son idénticos a la vivencia que de ellos se tiene en la conciencia, y esto permite que aquí no se puede hablar propiamente de objetividad, sino de vivencias. Husserl lo señala del siguiente modo: “El contenido de ésta [de la conciencia] es el conjunto total de las «vivencias» presentes, y por contenidos en plural se entienden esas vivencias mismas, esto es, todo lo que constituye como parte real la respectiva corriente fenomenológica de la conciencia.”<sup>76</sup> Las cosas no aparecen, no se presentan, sino que son vividas; el carácter fenoménico de las cosas reside, pues, en este ser vividas en el ámbito “interno” de la conciencia.

Sin embargo, en la vida cotidiana no nos referimos solamente a nuestras vivencias, no nos limitamos a cómo se nos manifiestan las cosas “internamente”, sino que de hecho nos

---

<sup>76</sup> Edmund Husserl. *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 1999, p. 480. Tomo II.

conducimos respecto a ellas tal y como se nos presentan en nuestra situación. No nos relacionamos sólo con las cosas en nuestras vivencias, sino que nos referimos a ellas como objetos de uso, de investigación o de goce. Porque nos encontramos en un mundo donde ya se ha decidido previamente de alguna manera lo que las cosas son y el modo de trato respecto de ellas, la manera como son vividas está determinada por una cierta forma de objetividad.<sup>77</sup> Esto significa que, en la experiencia cotidiana del mundo, las vivencias suponen siempre una determinación objetiva. Inmediata y regularmente no estamos encerrados en nuestras vivencias, sino que permanecemos vinculados a lo que está “fuera”, o dicho con mayor precisión, estamos abiertos para que las cosas nos comparezcan objetivamente desde la manera en la que con ellas nos relacionamos. En la cotidianidad el trato con las cosas implica su utilización, su disfrute o su contemplación entre otras posibilidades, sin que ello suponga una reducción al modo como son vividas en su pureza “internamente”. La *intencionalidad* de la conciencia empírica está referida inmediatamente a las cosas desde un mundo en el que el trato con ellas ya está pre-configurado, en el que ya se les concibe *como algo* con un significado determinado para la vida cotidiana, y esa determinación condiciona también el modo de darse las vivencias. Así, en la experiencia inmediata del mundo las cosas aparecen, se presentan como *objetos* susceptibles de ser considerados desde su utilidad, su goce, su contemplación e investigación, etc. Y las cosas aparecen cotidianamente como *objetos* con determinados significados porque en todo caso la conciencia empírica no se halla aislada, sino en un mundo con-figurado por otras conciencias. La *objetividad* cotidiana en la que nos movemos respecto de las cosas reside en este aparecer de una manera determinada para varias conciencias ¿Y cómo es que se da cuenta de esa *objetividad* cotidiana, a partir de la cual se hace visible el estar entre otras conciencias? Es el lenguaje de la comunicación cotidiana aquello desde lo cual se hace visible la *objetividad* de las cosas, y en lo cual nos comparecen otros entes con los que

---

<sup>77</sup> Aquí debemos señalar por qué decimos que la manera como nos relacionamos con las cosas, el modo como convivimos con ellas implica una *forma* de objetividad. En efecto, no es lo mismo el carácter objetivo de una cosa determinado desde la vida cotidiana, que el carácter objetivo de la misma cosa determinado desde la actividad científica. En el primer caso viene dado por el uso, por la costumbre, por la mera ocasionalidad entre otros factores. Pero en el segundo caso, la objetividad está fundada en la validez universal del conocimiento desarrollada a partir del proceder rigurosamente metódico y demostrable propio de una investigación. No podemos decir que estas dos formas de objetividad sean las únicas, pero no forma parte de esencial de nuestro presente trabajo el exponer los diversos modos de darse la objetividad. Para nosotros es suficiente con señalar que el hecho de que las cosas nos aparezcan como algo —más allá de desde dónde sea determinado ese modo de aparecer— implica objetividad.

compartimos nuestro modo de ser en el mundo. Por el lenguaje a través del que nos comunicamos nos aparecen las cosas *como algo*, como un ser-así, y además hacen acto de presencia las otras conciencias que se refieren *intencionalmente* a las cosas, y que expresan esa intención en el lenguaje. Y por lo que respecta a la manera como nos encontramos con las otras conciencias, no sucede que ellas aparezcan primero como objetos, y que después mediante un acto reflexivo demos cuenta de que comparten nuestro modo de ser. Más bien sucede que ellas se presentan desde sí mismas —tal y como son y se hallan en el mundo— en la comunicación, en el lenguaje. Y en razón de esto, nuestra manera de estar en el mundo es esencialmente distinta en nuestro comportamiento respecto de las cosas y en nuestro encuentro con las otras conciencias, pues en este último caso éstas se presentan desde ellas mismas en la comunicación mediante el lenguaje, mientras que las cosas, *per se*, “no comunican nada”, y lo que es más, precisan del lenguaje para poder significar algo, para poder tener algún sentido.<sup>78</sup> La *intencionalidad*, como modo de referencia a los objetos, está mediada por lo comunicable a través del lenguaje. Así, Jaspers señala lo siguiente: “La conciencia humana tiene su origen simultáneamente con el lenguaje, y aún más, está unida al lenguaje. Es el único lugar del mundo a partir del cual todas las demás “realidades” de la conciencia, en cuanto modos de la interioridad vivencial inadecuados propiamente para su representación, se diferencian de la conciencia propia del pensar intencional.”<sup>79</sup> En virtud de esa diferencia entre el modo de ser de la conciencia que implica en todo caso el lenguaje y la comunicación, y ese otro modo de ser propio de los objetos susceptibles de diversos modos de trato, se acentúa aún más la escisión en lo *abarador*. Y se acentúa porque la comunicación —como forma de expresión del *ser* del sujeto consciente— más allá de las diversas posibilidades que ella tiene, hace manifiesta la diferencia que hay entre el peculiar modo de ser de las cosas como *objetos* que adquieren

---

<sup>78</sup> Aquí es importante que abramos una cuestión para aclarar a lo que nos referimos: ¿qué relación hay entre lo que habíamos señalado en el primer capítulo acerca de que las cosas *se abren*, y lo que ahora decimos de ellas, a saber, que no comunican nada? Si las cosas se abren, entonces de algún modo ellas están mostrando algo de sí. La clave del asunto está que en este mostrarse de las cosas ellas *no* nos hablan de sí, *no* nos dicen lo que muestran. Este *no* hablar de sí que se da a una con el mostrarse de las cosas es por lo que decimos que ellas “no comunican nada”. Sin embargo, en el mostrarse de las cosas hay también una exigencia para aquél a quien se muestran: la exigencia de una palabra o de un comportamiento justo y propicio para la mostración. Esta exigencia es, de algún modo, el atestiguamiento de algo común, de la comunión entre las cosas y la conciencia. No obstante, la comunión no es todavía comunicación, en la medida en que en ésta no hay una mostración de algo que exija una palabra, sino que en la palabra, en el lenguaje mismo se da la manifestación, no de algo, sino de alguien que habla de sí.

<sup>79</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 107.

significado a través del lenguaje, y aquél que abre y brinda las posibles significaciones de las cosas desde el lenguaje mismo. “El significar encierra en sí la separación de algo que existe respecto a aquello que lo significa, como lo designado respecto del signo.”<sup>80</sup> Así, la génesis de la escisión en el *Ser* está en el modo de ser que es propio del hombre en su estar en el mundo.

Ahora bien, ya hemos señalado que la escisión es aquello que anuncia al *Ser* en tanto que *abarador*. La cuestión por aclarar ahora es cómo es que acontece ese anuncio en el seno de la actividad filosófica. A este respecto hemos de retomar algunos puntos que ya hemos señalado anteriormente: en primer lugar, que lo *abarador* es aquello que posibilita la relación entre dos modos de ser; en segundo lugar, que los modos de esa relación poseen diversas maneras —es decir, que la escisión es experimentada desde diversas situaciones— y que en virtud de ello, el horizonte del mundo es fluctuante; y en tercer lugar, que esa misma fluctuación da lugar una operación fundamental mediante la cual se intuye a lo *abarador* del *Ser*. Respecto del primer punto, el anuncio de aquello que *abarca* radica en que toda posible interacción y afección, toda posible correspondencia entre dos modos distintos de ser sólo tiene lugar en tanto que haya algo en común que de lugar a dicha correspondencia. Aquello común desde lo cual los distintos modos de ser se corresponden es precisamente el *factum* de *ser*, esto es, que en cada caso esos modos son algo que se destaca en su manera propia de ser desde un fondo que ambos comparten. Lo decisivo en este punto es que la condición de posibilidad de que haya correspondencia entre ambos modos de ser reside en una *relación de ser* entre ellos.<sup>81</sup> Esto significa que previo al peculiar modo de objetivación de algo por la conciencia, ésta se dirige a los entes desde la simple captación de su hecho de *ser*. Si bien es cierto que en nuestra existencia empírica esta captación no es algo tematizado, ello no niega el hecho de que ella acontece como condición de toda posible vinculación y trato con todo ente. Sea como sea considerada nuestra existencia empírica, ella está inmersa principalmente en una *relación de ser*. Ahora bien, y en relación con el segundo punto, desde el momento en el que la captación del

---

<sup>80</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 78.

<sup>81</sup> Con esto, lo queremos decir es que la condición de posibilidad de la *intencionalidad* —como la forma de la relación con lo que no tiene el modo de ser de la conciencia— y del lenguaje y la comunicación —como la forma de relacionarse las conciencias entre sí— está en el hecho principal de la *relación de ser* que guardan entre sí todos los entes. Esta *relación de ser* supone la diferencia, al no-ser, que atraviesa a lo *abarador*. En este sentido, la aclaración de la *relación de ser* implica a la vez la comprensión de la diferencia misma.

simple *factum* de ser posibilita nuestro existir empírico en el mundo, la manera como somos en éste no está determinada definitivamente por algún modo de dirigirnos a las cosas. En cada caso, nos movemos entre las cosas que nos aparecen en el mundo desde distintas posibilidades, las cuales son brindadas originalmente no por una concepción predominante en la vida cotidiana, sino porque de hecho estamos inmersos en aquella *relación de ser*, la cual posee diversos modos de darse. Dicho de otra forma, la *relación de ser* que implica el estar inmerso en el *Ser* manifiesta a la vez los diversos modos desde los cuales puede captarse lo *abarcar*. Lo *abarcar* acontece de diferentes maneras. Esto significa que esa misma relación no establece determinación alguna respecto del modo de vincularse con las cosas, sino que más bien abre las posibilidades de la vinculación. Y en tanto que las abre, el horizonte del mundo no es algo preestablecido, no es algo fijo, sino que está determinado por las posibilidades que abre la *relación de ser*, y por tanto permanece fluctuante en sus límites. La constatación de que el mundo fluctúa en sus límites está en las continuas variaciones de las relaciones utilitarias con las cosas, los avances de las técnicas de aprovechamiento y de divulgación de los mismos, y de manera muy clara, en los descubrimientos que llevan a cabo las ciencias en sus respectivas esferas de despliegue. Todo ello es posible porque en el fondo permanece el carácter inaccesible del *Ser* a una investigación o trato objetivante —pues en todo caso es el fundamento de todo posible ser-objeto para un sujeto— y porque a la vez, es lo *abarcar* mismo lo que abre los límites de aquello que es accesible en el horizonte del mundo, permaneciendo así lo *abarcar* como algo ilimitado. Porque lo *abarcar* excede a lo que es el ser-objeto y el ser-sujeto, porque excede a lo que puede llegar a ser mundo, los modos de las relaciones entre ellos y la amplitud del horizonte se dan siempre como posibilidades al interior de lo ilimitado del *Ser*.

Así, en virtud de que la fluctuación del mundo señala la excedencia del *Ser*, es necesario llevar a cabo una operación fundamental en razón de la cual se busque ganar una mayor claridad respecto de aquello que *abarca* a la relación sujeto-objeto y al horizonte que en ella se constituye. En tanto que operación fundamental, es necesario tener presente la escisión sujeto-objeto, y en este sentido, aquella operación se exige a sí misma no tomar al lado subjetivo de la relación, ni al lado objetivo, como el *Ser*; pero tampoco debe pasar por alto que todo aquello que se vuelve tema de pensamiento, todo aquello que implica

reflexión, entra en el ámbito de la conciencia, y por ello cae de algún modo en la escisión. Dicho de otra forma, la operación fundamental ha de llevarse con la conciencia metodológica necesaria para aclarar lo que con ella se busca, pues aun en el caso de la meditación en torno a la *abarcaador*, como apunta el mismo Jaspers, subsiste lo siguiente: “Filosofar sobre lo Circunvalante significaría penetrar en el ser mismo... Esto sólo puede tener lugar indirectamente. Pues mientras hablamos, pensamos en objetos. Necesitamos alcanzar por medio del pensamiento objetivo los indicios reveladores de ese algo no objetivo que es lo Circunvalante.”<sup>82</sup> En este sentido, la operación fundamental en la que se apoya el filosofar es una *orientación filosófica en el mundo*, mediante la cual se trata de enfocar a lo que sale al paso en el mundo no sólo en su ser-así, o en su ser-algo, sino que también se le percibe desde su posibilidad de ser. La condición del dar cuenta de la posibilidad de ser está determinada siempre por los modos como se despliega la originaria *relación de ser* que guardan entre sí los modos de ser, y justo por esto, el filosofar acerca de lo *abarcaador* es algo que se lleva a cabo indirectamente, esto es, el *Ser* siempre se limita a anunciarse. Aquel dar cuenta de la posibilidad de ser que entraña todo ente particular en el mundo anuncia que previa a toda determinación objetiva, todo lo que *es* está inmerso o es algo destacado desde el fondo de lo *abarcaador*, pero nunca es lo *abarcaador* mismo. Así, lo *abarcaador* del *Ser* es el ámbito diáfano previo, sólo captable y pensable indirectamente desde la cisura, que posibilita la aparición de cualquier ente y también su determinación como algo.

La operación fundamental por la que el filosofar, atravesando la escisión y pensando la *relación de ser*, capta a lo *abarcaador* del *Ser* es la *fe filosófica*. “Fe [filosófica] puede llamarse lo envolvente (*Umgreifende*), el todo incommovible y sólo conmovido cuando se toma una parte por sí, sea únicamente la del sujeto creyente o únicamente la del objeto creído.”<sup>83</sup> Mediante ella se apropia el *asombro* que irrumpe al comprender que todo aquello que puede aparecer en el mundo *es*, y que todo indica de algún modo hacia el espacio fundamental de lo *abarcaador*. La actividad filosófica, por el principio que la rige desde su origen, es el esfuerzo por situarse en ese ámbito siempre abierto, admirándose de lo que en él acontece, pero también tratando de aclarar el ámbito desde el cual todo

---

<sup>82</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 31.

<sup>83</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 37.

aparece. Esta admiración, al situarse en lo *abarcador*, piensa desde los diversos modos en los que puede desplegarse la *relación de ser*, desde la diversa amplitud del horizonte, para de este manera aclarar el vasto espacio de la totalidad y unidad del *Ser*. Esta aclaración es, como ya se ha señalado, la captación consciente de la verdad del *Ser*, la cual al estar determinada por los diversos modos de la *relación de ser*, acontece también de diversas maneras.<sup>84</sup> Así, si consideramos que la esencia del filosofar está en la comprensión de la verdad del *Ser*, y ésta acontece desde los diversos modos que puede tener la *relación de ser*, la tarea que ahora debemos emprender es la de analizar esos diversos modos.

### § 6. Los modos de lo *abarcador*

Sea cual sea la forma como se dé nuestro estar en el mundo en constante trato con las cosas y con los otros hombres, lo que prevalece como lo primario y original es la *relación de ser* que todo ello implica. La *relación de ser* supone en todo caso una separación, una diferencia entre aquello que se relaciona; pero también está necesitada de algo común desde lo cual pueda darse la relación. Lo común desde lo cual se da la relación es el simple *factum* de *ser* que poseen los modos de ser que se relacionan. La diferencia radica en que aquello que se relaciona posee un peculiar modo de ser, es decir, que lo susceptible de estar en la *relación de ser* posee posibilidades propias de despliegue de su ser. Ahora bien, la manera como se da el despliegue del *ser* de los modos de ser, en tanto que está siempre inmerso en la original *relación de ser*, implica que hay una co-afectación, una co-pertenencia entre los modos y su manera de desplegarse. Esto significa que la *relación de ser* está siempre determinada por la diferencia y por la co-afectación de las posibilidades

---

<sup>84</sup> La operación fundamental que implica la *fe filosófica* no reporta para el hombre ningún conocimiento innovador como el que puede darse en las esferas de las ciencias particulares. Más bien, en virtud de la *fe filosófica* acontece un cambio radical por lo que respecta a la forma como concebimos nuestro estar inmersos en el *Ser*; lo que se modifica es la manera como comprendemos nuestra *relación de ser* con las cosas y con los hombres desde lo *abarcador*. Este cambio de actitud implica la conciencia de que la verdad del *Ser* no acontece de una sola forma, sino que ella posee diversos modos de darse y de comunicarse. En este mismo sentido, la tarea de la filosofía consiste en indagar cómo es que se dan esas diversas modalidades de la verdad. Y esta indagación, al tener presente la significación que tiene la *relación de ser* en el hombre —es decir, en tanto que comprende que el *ser* del hombre está expuesto en sus posibilidades en el indagar— implica también la aclaración de lo que el hombre es y puede ser en el seno del *Ser*. La *fe filosófica* no pretende situarse más allá de lo *abarcador*, sino que abre las posibilidades y los modos de radicar en ello. Este abrir posibilidades y la consecuente aclaración de los modos de radicar en lo *abarcador* —en correspondencia con los *impulsos* originales— constituyen el saber fundamental que le es propio al filosofar.

que les pertenecen a los modos de ser. La *relación de ser* no es algo indiferenciado, no es una “pura” *relación de ser*, sino que se da en correspondencia con las posibilidades de despliegue propias de los modos de ser. Lo cual quiere decir que la *relación de ser* no es independiente de lo que en ella se relaciona, sino que depende radicalmente de ello. Y esta dependencia respecto de los modos no significa que la relación pierda su originalidad; más bien quiere decir que lo originario de la *relación de ser* acontece de diversos modos.

Toda *relación de ser* se da inmediatamente en el seno de lo *abarcador*, y es por ello que, en primera instancia, todo modo de darse la relación es originario. La originalidad de los modos de darse la relación radica entonces en ser posibilidades desde las cuales lo *abarcador* puede manifestarse. No se trata entonces de qué sea lo *abarcador*, sino de los distintos modos desde los cuales puede comparecer. Pero si tenemos en cuenta que toda forma de la relación implica la escisión de lo *abarcador* —la cual es generada desde una posibilidad propia de nuestro modo de ser— entonces lo que se modaliza es justamente la manera como se manifiesta, como se padece y se comprende a lo *abarcador* desde la escisión misma. Si bien es cierto que toda *relación de ser* se da inmediatamente desde lo *abarcador*, también es cierto que los modos de ser que en ella se relacionan están mediados, al menos en primera instancia, por la conciencia, y por ello, la *relación de ser* y la inmediatez —en las que la relación se da originalmente— acontecen y son comprendidas desde la escisión que genera la conciencia. En este mismo sentido, la posibilidad de tematizar la relación, la escisión, es algo que ha de darse siempre en la mediación que genera la conciencia. Así, la cuestión acerca de las modalidades de lo *abarcador* se abre desde las formas en las que la conciencia puede hallarse en la escisión. Ahora bien, debemos tener presente que al hablar de modalidades de lo *abarcador* ya estamos meditando acerca de él de una manera indirecta y mediada. Sin embargo, esta situación no debemos tomarla como un defecto de la actividad filosófica, más bien debe ayudarnos a ganar mayor claridad respecto de la imposibilidad que hay al querer hablar directa e inmediatamente del *Ser*. Que no se trata de un defecto lo señala Jaspers del siguiente modo:

Esto, lo abarcador, se nos hace tan presente como desvaneciéndose en dos perspectivas opuestas: o como el ser mismo, que es todo, en y por el cual somos; o como lo abarcador que somos nosotros mismos y dentro del cual se



nos aparece toda determinada manera de ser; esto sería, como medio, la condición bajo la cual todo ser se hace ser para nosotros. En ambos casos lo abarcador no es la suma de las maneras de ser en cada caso, de cuyos contenidos sólo conocemos una parte, sino el todo como el extremo fondo del ser, que se sostiene a sí mismo, sea el ser en sí, sea el ser para nosotros.<sup>85</sup>

En todo caso, la actividad filosófica se encuentra en una de ambas perspectivas —la del ser-mismo o la del ser que somos nosotros— sin que por ello se pueda decir que una de ellas tenga preeminencia sobre la otra. Y no es posible señalar una preeminencia porque, como señala el mismo Jaspers, la presencia de lo *abarcador* en cualquiera de ambas perspectivas se da como un desvanecimiento ¿Pero por qué esa presencia se da en un continuo desvanecimiento? Porque toda meditación acerca de lo *abarcador*, todo pensar desde los distintos modos como se manifiesta está transido por la conciencia, y por tanto, implica la escisión. De este modo, la reflexión filosófica precisa reconocer en su actividad una fragilidad que no puede ser superada, ni colmada. Esa fragilidad reside justo en que ella no puede en ningún momento dejar de estar inmersa en la escisión. Pero la fragilidad también muestra al filosofar en su modo propio de desplegarse: como un quehacer, como un constante ir de camino que piensa al *Ser* desde la cisura. La φιλία del filosofar es justo ese luchar desde la escisión por ganar una mayor claridad acerca de lo *abarcador*, aun cuando esa claridad no puede ser cabal. Así, la fragilidad del pensar filosófico —la imposibilidad de una perfecta claridad del *Ser* en la conciencia— deja expuesto a aquél a la reiterativa necesidad de un salto mediante el cual el filosofar se mantenga en la lucha del buscar. A este respecto Jaspers señala lo siguiente: “Este salto hace realidad en la conciencia la raíz que tiene nuestra existencia en el ser mismo, el papel directivo de éste, el

---

<sup>85</sup> Karl Jaspers. *Razón y existencia*. p. 44. Ante esta peculiar distinción de perspectivas que hace Jaspers, es preciso que preguntemos lo siguiente: ¿por qué es pertinente hacer la diferencia entre el ser en sí y el ser que somos nosotros? ¿No se hace visible en esa distinción algo así como una separación sujeto-objeto? En efecto, pareciera que la perspectiva del ser en sí corresponde a un análisis objetivo del *Ser*, mientras que el ser que somos nosotros se refiere a un análisis subjetivo. Sin embargo, la razón de la distinción no responde tanto a la cisura sujeto-objeto, sino que se da en función de que en la primera perspectiva se lleva a cabo una “suspensión” del ser del hombre, para de este modo sólo pensar por el momento la *relación de ser*. La consideración del ser en sí no abre las cuestiones acerca del sentido del ser que somos nosotros, ni tampoco está en posibilidad de preguntar acerca de la verdad —sobre todo si tenemos en cuenta que ella implica necesariamente al ser del hombre. Así, la perspectiva del ser en sí de lo *abarcador* tiene que ser complementada con aquella otra perspectiva del ser que somos nosotros. Mientras que en la primera perspectiva se nos han de mostrar los ámbitos primarios y fundamentales en los que nos encontramos, en la segunda se habrán de hacer patentes los modos como desplegamos nuestro ser en aquellos ámbitos, y también las posibilidades de ser de la verdad.

temple básico, el sentido mismo de nuestra vida y actividad. Este salto nos libra de las cadenas del pensamiento determinado, no porque renuncia a éste, sino porque lo lleva hasta su extremo.”<sup>86</sup> La fragilidad del filosofar no conduce por tanto a una renuncia ante la cuestión del *Ser*, sino que justamente le lleva a sí mismo ante el límite desde el cual se abre la necesidad del salto. El salto por el cual la filosofía reitera en la posibilidad de ganar una mayor claridad de lo *abarca* es la *fe*. Pero la *fe* del filosofar no es tan sólo la fuerza de convicción de aquél que filosofa en busca de la claridad del *Ser*, sino que se da en correspondencia —como temple básico— con el modo propio en que lo *abarca* acontece: como aquello que se anuncia desvaneciéndose en toda *relación de ser*. “Hasta el ser mismo, los cimientos de todo, lo Incondicional, quiere estar a la vista bajo la forma de la objetividad, aun cuando de un modo que, por ser inadecuado, como objetivo que es, se deshace de nuevo, bien que dejando a la zaga de la destrucción la claridad pura de la presencia de lo Circunvalante.”<sup>87</sup> Porque lo *abarca* se brinda desde el principio al pensar —aun cuando éste no puede sostenerlo cabalmente en sus límites— y porque el pensamiento encuentra en el *Ser* su intimidad más propia —a pesar de que esa intimidad se anuncie desvaneciéndose en la *relación de ser*— el filosofar requiere entonces de un temple desde el cual sea capaz de trascender el límite y permita que el desvanecimiento del *Ser* acontezca con todo su peso. La *fe filosófica* es el temple básico desde el que se expone la copertenencia del ser del hombre con lo *abarca*, y no sólo esto, sino también la reiterativa necesidad de claridad en el seno del *Ser* como fruto genuino de aquella copertenencia, pues en ésta reconoce el hombre el sentido de su *ser*.

Si la presencia de lo *abarca* se da siempre como un desvanecimiento a partir del cual se abren dos posibles perspectivas —la del ser-mismo y la del ser que somos nosotros— entonces debemos considerar lo que queda expuesto en cada una de ellas. Esta consideración ha de tener presente que en ninguna de las perspectivas está presente el *Ser*, pues al hablar de perspectiva se sigue haciendo patente la cisura de lo *abarca*. Más bien, lo que en ellas se muestra nos debe indicar de algún modo —aunque esa indicación sea difusa— el fondo común trascendente desde el cual se abren las perspectivas. “El pensar filosófico de lo *abarca* es [...] la aclaración de los espacios desde los cuales nos

---

<sup>86</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p.36.

<sup>87</sup> *Ibidem*.

encuentra lo originario. Son espacios en los cuales es posible por vez primera el saber, aun cuando estos espacios no son nunca algo sabido.”<sup>88</sup> Ahora bien, para poder aclarar las perspectivas o los modos por los cuales lo *abarador* se anuncia, nos encaminamos en un primer momento desde aquel modo que desde antiguo se ha seguido: el del ser mismo, el del ser que nos rodea, o bien, el ser en sí.<sup>89</sup> Si decidimos emprender este camino no se debe a preeminencia alguna de este modo sobre el otro, porque en todo caso ninguna de las dos vías es cabal respecto a la cuestión del *Ser*. No obstante, es necesario que elijamos alguno de los dos modos a fin de poder meditar y de poder aproximarnos a la claridad del *Ser* que le está conferida a la actividad filosófica.

---

<sup>88</sup> Karl Jaspers. *Von der Wahrheit*. p. 158. El texto original en alemán dice lo siguiente: “Das philosophische Erdenken des Umgreifenden [...] ist ein Erhellen der Räume, aus denen das Ursprüngliche uns entgegentritt. Es sind Räume, in denen erst Wissen möglich ist, die aber selbst nicht gewusst werden.” La meditación filosófica desde los ámbitos de lo *abarador* no niega la relación sujeto-objeto, sino que justamente trata de ponerse en marcha desde la escisión misma con la finalidad de captar lo originalmente vinculante en aquella escisión a través de aquello que hemos denominado *relación de ser*. Esta meditación acerca de lo *abarador* no es una ontología sino una *periontología*. “Al actualizarnos los modos de lo envolvente, no buscamos un escalonamiento en categorías de un algo objetivo (tal como las grandes doctrinas orgánicas metafísicas desde Aristóteles), sino los ámbitos de lo envolvente. Esto quiere decir que lo que buscamos no son los estratos del ser, sino los orígenes de la relación sujeto-objeto; no buscamos *ontológicamente* un mundo de definiciones objetivas, sino *periontológicamente* el fundamento de aquello de donde surgen el sujeto y el objeto de consumo y referidos recíprocamente.” (Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p.126). Así, la meditación filosófica acerca de lo *abarador*, en tanto que *periontología*, trata de pensar orientándose desde el *límite* original de la relación sujeto-objeto. Este pensar que se orienta desde el *límite* constituye un *saber fundamental*, no del *Ser*, sino de los ámbitos desde los cuales podemos aclarar y comprender el *Ser*.

<sup>89</sup> Este camino, el comenzar desde el ser en sí, lo toma Jaspers en las conferencias de la *Fe filosófica*. Sin embargo, la primera ocasión en la que Jaspers abordó la cuestión de lo *abarador* —a saber, en las conferencias de *Razón y existencia*— la exposición del asunto comenzó con el ser que somos nosotros. Esta alternancia de los puntos de partida tiene su razón de ser en que ambas perspectivas son en todo caso complementarias; cada una de ellas expone puntos centrales para la comprensión del *Ser*. Y en tanto que son perspectivas y puntos de partida complementarios, no importa tanto dónde se comience, sino que se tenga presente en todo momento al asunto en torno al cual se desarrollan. Empero, a fin de justificar por qué hemos decidido comenzar desde el ser que nos rodea, podemos decir que es preciso señalar desde el principio los límites dentro de los que se mueve la perspectiva del ser que somos nosotros. Estos límites residen en el misterioso hecho de que el *Ser* no se agota en lo que podemos experimentar cotidianamente y conocer, sino que en todo caso trasciende nuestro modo de ser. Así, en la exposición del ser en sí, lo que debe quedar en claro es cómo lo *abarador* se haya más allá de toda posible conducta inmediata y de toda investigación científica. Pero esa inaccesibilidad de lo *abarador* debe mostrar también cómo es que nuestro ser —cómo es que la perspectiva del ser que somos nosotros— se puede desenvolver respecto de ella de una manera distinta a la cotidiana y a la investigación científica. Esto quiere decir que sólo hasta que se haya expuesto la perspectiva del ser que somos nosotros, quedarán entonces al descubierto las implicaciones y repercusiones que tiene el ser en sí, en tanto que límite, en nuestro ser. Y mediante aquellas implicaciones y repercusiones se hará visible también el significado íntimo de la copertenencia y raigambre que tiene nuestro ser en lo *abarador*.

a) *Ser mismo, ser que nos rodea o ser en sí*

Aquello *abarca* que se presenta como el ser mismo, el ser en sí, es un límite para la experiencia de nuestro ser en el mundo. Cuando nombramos a lo *abarca* como ser en sí, aludimos a aquello que se sustrae constantemente a lo cotidiano, que se deniega a lo que puede hacerse objeto de ocupación e investigación, pero que a la vez es aquello que permite la cotidianidad y el investigar. Lo *abarca* del ser en sí es aquello en lo cual ya siempre nos encontramos —el fondo u horizonte siempre abiertos en el que aparecemos y en el que nos aparecen las cosas— y aquello de lo cual formamos, en relación con los entes, una minúscula parte. Sea como fondo, sea como horizonte, nunca accedemos a la totalidad de lo *abarca*, aun cuando éste sostiene todo nuestro existir empírico y lo que puede hacerse objeto. El carácter de en sí que tiene lo *abarca* señala, pues, el límite de nuestra experiencia consciente de mundo, los límites de lo que se da al interior de la *relación de ser*, y es en virtud de ese límite que se abren las posibilidades inmediatas de manifestación, despliegue y determinación de nuestro ser y del ser de las cosas. Lo en sí de lo *abarca* es aquello que soporta primariamente a los términos de la *relación de ser*, y que en este soportar queda inmediatamente oculto. En virtud de esto, Jaspers señala: “[...] este ser mismo, que se hace sensible para nosotros sólo por la marca del límite, siendo, por esto, lo último que preguntamos, por cuanto este preguntar procede a partir de nuestra propia situación, es de por sí lo primero. No es producido por nosotros, ni una interpretación ni un objeto; antes bien es lo que, a su vez, produce nuestro preguntar sin darle tregua.”<sup>90</sup> Esto significa que lo en sí de lo *abarca* es lo que abre siempre de nuevo las posibilidades de nuestro modo de relacionarnos con las cosas, pero esta apertura de posibilidades queda siempre como algo inexplicable desde la relación que sostenemos fácticamente con las cosas.

Sin embargo, lo en sí de lo *abarca* no quiere decir que éste permanezca como algo ajeno o separado a lo que acontece en la relación del hombre con las cosas; más bien sucede que sólo desde la relación de las cosas, y desde las posibilidades de despliegue de ella, se hace sensible el carácter ilimitado del *Ser*. Dicho de otra manera, sólo por la diversidad de despliegue de posibilidades de relación del hombre con las cosas, se aclara la

---

<sup>90</sup> Karl Jaspers. *Razón y existencia*. pp. 51-52.

vastedad del espacio fundamental e ilimitado que da lugar a toda relación. No obstante, considerando el asunto de este modo, pareciera que lo en sí de lo *abarador* es tan sólo el resultado de aquello que escapa a las relaciones fácticas del hombre con los objetos. Pero lo en sí de lo *abarador* no puede ser deducido de la relación fáctica, sino que en todo caso la precede. De este modo, para poder hacer visible que lo *abarador* es en sí debemos tener presente lo que ya hemos señalado anteriormente: toda relación fáctica y concreta de los modos de ser se halla, en principio, como posibilidad de *relación de ser* en el seno del *Ser*. Porque lo *abarador* es de por sí lo primero, porque el *Ser* se presenta en sí es que toda relación entre el hombre y las cosas está inmersa desde el principio en ese espacio ilimitado de lo posible. Y es en razón de estar ya siempre en el seno del *Ser* que tanto las cosas como el hombre reciben su *ser*, su existencia, y no sólo esto, sino que también quedan expuestos a las diversas posibilidades de determinación, de delimitación de su *ser*. Por más que el hombre pueda inventar objetos que no sean fruto directo de la realidad ya existente, dichos objetos sólo pueden llegar a ser en tanto que ellos suponen el *factum de ser*, es decir, porque su posibilidad de *ser* está dada desde lo *abarador*. Y porque el *factum* primario de *ser* trasciende toda posible determinación y delimitación, aquello desde lo cual proviene dicho *factum* es de por sí lo primero. Así, lo *abarador* en sí se muestra tanto en el *factum de ser* —siendo aquello desde lo cual todo ente recibe su *ser*— como en las posibles determinaciones que puede recibir dicho *factum* en la *relación de ser* —es decir, se muestra como aquello que mantiene siempre abierta la mutua determinabilidad entre el hombre y las cosas.

Ahora bien, lo *abarador* en sí, el ser que nos rodea tiene dos modos desde los que puede ser considerado: como mundo o como transcendencia. Que lo en sí de lo *abarador* tenga la posibilidad de ser expuesto de estas dos formas lo habremos de mostrar en lo siguiente.

#### *a.1) Mundo*

Si el mundo puede ser considerado como *abarador* es porque él no puede hacerse un objeto de conocimiento. El mundo es aquello en lo cual se hace posible toda aparición de objetos, pero él mismo se sustrae a toda objetivación, sea de tipo práctico o científico. Y

así como el mundo no puede llegar a ser un objeto de conocimiento, tampoco puede decirse que él sea tan sólo un ámbito de proyección de la conciencia o de la subjetividad en el que pueden aparecer los objetos. El mundo no es puramente subjetivo ni puramente objetivo, sino que es aquello en lo cual se da el fáctico encuentro entre ambos ¿Cómo es entonces que el mundo es *abarcador*? El mundo es *abarcador* como el *horizonte* en el que se despliega la interacción entre las cosas y el hombre. Lo cual quiere decir que lo *abarcador* del mundo reside en ser el *horizonte* de la original *relación de ser* que hay entre los modos de ser. Porque el mundo es el *horizonte* de despliegue de la *relación de ser*, todo hombre y todas las cosas están ya siempre en un mundo, esto es, ambos se encuentran siempre un ámbito común que no puede reducirse a ninguno de los términos de la relación debido a que ese ámbito es la relación misma. Y en tanto que es la relación misma, es también el espacio que posibilita y en el que acontecen las diversas maneras de la relación.<sup>91</sup> Sin embargo, debemos tener presente que el mundo como *horizonte abarcador* no es la condición de posibilidad, no es el fondo de la relación misma. Lo *abarcador* del mundo reside más bien en ser el *horizonte* de despliegue de la relación y no el fundamento de ella.

El carácter *abarcador* del mundo se da tan pronto como hay modos de ser que se relacionan. Por tanto, el *horizonte* del mundo está constituido desde el momento en que los modos de ser se vinculan y se afectan. Y porque los modos de ser están vinculados original e inmediatamente, el mundo como tal —no la conciencia ni los objetos— es la manifestación originaria de esa vinculación inmediata. Esto quiere decir que no hay primero algo así como una conciencia aislada de objetos y de otras conciencias, ni tampoco hay objetos que no se relacionen entre sí y con alguna conciencia, sino que en todo caso, al estar siempre en el *horizonte* de despliegue de la *relación de ser*, todos los entes son inmediatamente mundanos, es decir, están abarcados por el *horizonte* del mundo. El ser en

---

<sup>91</sup> Que el mundo sea *abarcador* tiene una implicación decisiva para la ciencia y para la filosofía. Esa implicación es que el mundo nunca es algo que pueda ser conocido a partir de una objetivación, es decir, no hay posibilidad de un saber cabal del mundo en cuanto tal. Todo conocimiento o saber que pretenda decir lo que el mundo es se mueve en una interpretación objetivante a la que el ser del mundo se sustrae. Además, ya se ha señalado que toda posible objetivación tiene como soporte al mundo. Y en tanto que ese conocimiento o saber suponen una objetivación de algo en lo *abarcador* del mundo, se estaría entonces derivando el ser del mundo de un objeto. Pero con esto sólo hemos indicado el aspecto limitante de aquella implicación decisiva. Aunada a esta limitación viene dada una riqueza peculiar que consiste en que el saber o conocimiento de objetos aclara en última instancia la vastedad del espacio en el que pueden aparecer las cosas. Esto significa que todo conocimiento arroja luz sobre lo que podemos pensar como el ser del mundo.

el mundo que le pertenece a todo ente, a todo modo de ser, es el ámbito primario de su despliegue de posibilidades, y es por ello que lo *abarcador* del mundo precede a las posibilidades de despliegue. Y porque el mundo precede a las posibilidades de despliegue de la *relación de ser*, porque el mundo es la manifestación de la *relación de ser* misma, lo *abarcador* del mundo tiene el carácter de en sí, es decir, se sostiene a pesar de toda determinación de la relación.

Ahora bien, que el mundo sea en sí no significa que él sea inmutable e intemporal. Si bien es cierto que el mundo es la *relación de ser* misma, esto no implica que él no esté afectado por los modos de ser que en ella se vinculan. Sea como sea considerada la relación, ella implica mutabilidad y temporalidad porque los modos de ser son, en su interacción, mudables y temporales. Esto significa que el mundo en tanto que *horizonte* está constituido en todo caso por la manera como interactúan y se co-afectan los modos de ser; a lo *abarcador* en sí del mundo le es inherente el estar transido por las posibilidades propias de ser de los modos de ser. Y porque la constitución del mundo está transida por esas posibilidades, él nunca es algo separado de los modos de ser. Que el mundo es algo que implica cambio y tiempo, que su constitución es algo dependiente de los modos de ser, lo señala Jaspers a partir de la etimología de la palabra con la que se le nombra a aquél en alemán:

La palabra alemana «Welt», mundo, significa (según Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*) en alto alemán «weralt». «Wer» significa como en «Wergeld»: varón, hombre; «alt» es «Alter», edad. «Welt», según este origen, es edad de los hombres o tiempo de los hombres. La palabra significaría el tiempo de una generación, la época, medida por la existencia humana. Este sentido ha de ser comprendido como traducción de la palabra cristiano-latina «saeculum», la cual —originariamente, «época»— significa mundo. La palabra «mundo», que para el hombre moderno significa lo consistente, lo perdurable, que está por sí mismo ahí, como lo que no ha devenido, como lo imperecedero, significó, por tanto, en su origen lo contrario.<sup>92</sup>

En virtud de lo que acabamos de señalar, el mundo como *horizonte abarcador* es algo que se presenta en todo caso como algo constituido o constituible, es decir, que guarda una dependencia con el despliegue de posibilidades de los modos de ser. Y esto no es una

---

<sup>92</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. pp. 99-100. Tomo I.

contradicción con su carácter de anterioridad. No lo es porque en el *ser* del mundo convergen su carácter de anterioridad —como *horizonte* de despliegue de la *relación de ser*— y su ser constituido o constituible —en tanto que lo que él es o lo que puede llegar a ser como *horizonte* depende en cada caso de las posibilidades de ser de los modos de ser. De este modo, podemos decir que el mundo *es* en tanto que hay dos modos de ser que se relacionan, y el *ser* del mundo es esa misma relación dinámico-temporal que *abarca* a aquellos modos como *horizonte* de manifestación y despliegue de su ser.

#### a.2) *Trascendencia*

Como hemos señalado en el inciso anterior, el mundo se presenta como *abarcador* en tanto que es el horizonte de despliegue de la *relación de ser*. En ese horizonte los objetos se manifiestan como tales para una conciencia que se dirige intencionalmente a ellos, y también se hallan vinculadas las conciencias entre sí a través del lenguaje. El fundamento de la intencionalidad y del lenguaje es la *relación de ser*, la cual es la constitución propia del mundo. Esto quiere decir que la intencionalidad y el lenguaje sólo son posibles en tanto que son en el horizonte del mundo. La intencionalidad y el lenguaje, aunados a la constitución real de las cosas que se presentan como objetos, suponen ya siempre un mundo, el cual no es mostrable en su totalidad por ninguno de ellos, y que no obstante depende en su amplitud y en sus límites de cómo es que se despliegan aquellos en su interacción. Lo cual quiere decir que el límite del horizonte del mundo está determinado por las posibilidades que acontecen en la *relación de ser*. Y en este sentido, pareciera que el mundo *abarca* a la totalidad de posibilidades de aquella relación. Sin embargo, el mundo en tanto que horizonte de despliegue de la *relación de ser* tiene un *límite* ¿Qué significado tiene en este contexto la palabra *límite*?

*Límite* quiere decir aquel punto en el que el horizonte del mundo nunca puede penetrar, o bien, aquel ámbito que nunca puede quedar incluido totalmente en el mundo. El límite del mundo nunca es un objeto en el mundo. La práctica de la vida cotidiana se enfrenta con límites ocasionales en el mundo cuando se enfrenta a objetos que no pueden emplearse para una determinada tarea, pero esos límites son siempre rebasables por alguna técnica, en tanto que esos límites provienen de los objetos mismos en su uso práctico. De igual modo



sucede en las ciencias cuando en su ámbito específico de investigación se presenta algo desconocido, pero que a la vez puede tornarse investigable bajo nuevos métodos, bajo nuevas teorías. Así, en relación con las cosas *en* el mundo, el horizonte puede ser considerado como trascendente respecto de ellas. Sin embargo, los límites en el mundo no son lo mismo que el *límite* del mundo, el cual no resulta accesible ni a la vida práctica ni a la investigación científica. La trascendencia del mundo respecto de lo que en él puede hacerse manifestación, tiene que ser repensada desde el momento en que aquél es un horizonte que permanece abierto en su posibilidad de amplitud. Por qué el mundo es algo que no se halla cerrado y concluso, por qué es algo que, a pesar de todo conocimiento, nunca es lo suficientemente amplio como para agotar dentro de sí al *Ser*, es la cuestión que pone en evidencia que el mundo no se sostiene en sí mismo, y que a la vez hace patente el *límite* del mundo ¿Qué es entonces este *límite*? El *límite* del mundo es aquello que hace que éste permanezca en una constante apertura, es decir, aquello que permite que el horizonte sea algo fluctuante en su amplitud, pero que a la vez se sustrae a la posibilidad de ser identificado con algo en el mundo o con el mundo mismo. El *límite* del mundo es un ámbito desde el que éste se proyecta como horizonte, pero que en este proyectar se deniega a ser mundo. En virtud de esto, el *límite* del mundo da lugar a que todo horizonte nunca sea algo definitivo y cerrado en sí mismo, y además deja abiertas las posibilidades de amplitud del mismo. El *límite* del mundo es, por tanto, la fuente de todo posible horizonte, el ámbito desde el cual la *relación de ser* tiene su condición original de despliegue. Dicho de manera sencilla, el límite del mundo es la *trascendencia* que *abarca* a todo horizonte como origen. “Llamamos trascendencia en sentido propio sólo al envolvente [abarcador] en sí, al envolvente de todo envolvente. Tiene un contenido originario singular. Es, frente a la trascendencia general propia de todos los modos del envolvente, la trascendencia de la trascendencia.”<sup>93</sup> Lo cual no significa que el límite sea algo más allá del mundo, sino que más bien roza en todo momento con él, e incluso lo trastoca. Si bien es cierto que la *trascendencia* nunca es algo en el mundo, sólo a través de éste puede ella manifestarse. La manifestación de la *trascendencia* en el mundo se da como el *límite* en el que éste se halla

---

<sup>93</sup> Karl Jaspers. *Von der Wahrheit*. p. 109. El texto original en alemán dice lo siguiente: “Wir nennen Transzendenz im eigentlichen Sinne jedoch nur das Umgreifende schlechthin, das Umgreifende alles Umgreifenden. Sie ist von einem ursprünglich einzigen Gehalt. Sie ist gegenüber der allgemeinen, jeder Weise des Umgreifenden zukommenden Transzendenz die Transzendenz aller Transzendenzen.”

en todo momento al no sostenerse en sí mismo, esto es, al no poder mostrarse desde el mundo mismo la fuente original de su constitución de ser. Esta imposibilidad radica en que si pudiese mostrarse esa fuente original desde el mundo, ella sería *algo*, una cosa en el mundo. Lo cual quiere decir que el *límite* del mundo, como ya hemos señalado, no es algo derivable del mundo, sino que en todo caso lo trasciende. Porque la *trascendencia* se hace presente como *límite*, como la fuente originaria del mundo, esto hace que ella esté siempre en contacto con él como aquel ámbito desde y hacia el cual se proyecta en todo caso el horizonte, y que nunca puede ser abarcado por éste. Por el contrario, ese ámbito desde y hacia el cual se proyecta el horizonte abarca en todo caso a éste, y en tanto que lo abarca, es algo que afecta directamente la constitución del mundo, es decir, al modo como se desenvuelve la *relación de ser*. La cuestión en este punto es cómo se da la afección desde la *trascendencia* hacia el mundo.

Si la *trascendencia* es, como manifestación en el mundo, el *límite* de éste, y este *límite* es la fuente original de toda posible constitución del mundo, aquella manifestación pone en evidencia una posibilidad original de la *relación de ser*. En esta posibilidad se trasciende y se abre el vínculo entre la conciencia y los objetos, y la relación se despliega entre la *existencia* y la *trascendencia*. Pero ¿cómo es que se da aquella relación entre *existencia* y *trascendencia*, tomando en cuenta que la *trascendencia* no puede hacerse un objeto en el mundo? Considerando que la *trascendencia* no deviene en una cosa objetiva en el mundo, pero que ella sólo existe en tanto que se haga manifestación en el mundo, la posibilidad de relacionarse con ella depende directamente del modo como ella se manifiesta.<sup>94</sup> La manifestación, la fenomenicidad de la *trascendencia* en el mundo no es objetiva, sino que acontece como *cifras* de aquello a lo que el hombre como *existencia* no puede rehusarse. “[...] lo mismo que los objetos respecto de la conciencia pensante, se comporta la

---

<sup>94</sup> Aquí debemos tener presente la equivocidad a la que se presta el término manifestación (*Erscheinung*). Manifestación puede significar tanto aquello que comparece ante la conciencia como objeto de conocimiento, como también aquello que se hace presente en el medio de la conciencia y de la *existencia* sin objeto susceptible de ser conocido. En el primer sentido, manifestación se refiere a aquello que aparece como algo en el mundo; en el segundo sentido quiere decir la irrupción de la *trascendencia* en el mundo para la conciencia y la *existencia* como lenguaje cifrado. Lo cual quiere decir que la manifestación de la *trascendencia* no excluye a la conciencia —pues sólo a partir de ella es posible la comprensión del lenguaje cifrado— sino que en todo caso ella se coloca sobre la base de la *existencia*, y se abre a la posibilidad de pensar lo que dicta aquel lenguaje cifrado. “Lo que habla en las cifras no es audible por ningún entendimiento que pretenda experiencias “reales” sensibles y pruebas, sino tan sólo a la libertad de la “existencia”, a la que mediante este lenguaje se le comunica la trascendencia.” (Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 157.)

trascendencia respecto de la “existencia”. Las representaciones, imágenes y pensamientos en el medio de la conciencia en general en los que yo como “posible existencia” escucho el lenguaje de la trascendencia, los denominamos *cifras de la trascendencia*.<sup>95</sup> ¿Y qué es aquello a lo que el hombre como *existencia* no puede rehusarse? ¿Qué es esa *trascendencia* que se manifiesta como lenguaje cifrado? La respuesta a esta cuestión la señala Jaspers del siguiente modo: “[...] el hombre es el ser referido a Dios.”<sup>96</sup> Así como el ser del hombre es originalmente en el mundo —en virtud de lo cual el hombre se halla ligado a las cosas del mundo a través del horizonte *abarador* que el mundo es— el despliegue de su ser está originalmente referido a la *divinidad*. Aquello a lo que el hombre está siempre referido desde la intimidad más propia de su ser, sin importar cuán amplio o reducido sea su horizonte, es la *divinidad*, la cual se manifiesta en el mundo a través de un lenguaje cifrado. Respecto de las *cifras de la trascendencia* no es posible tener una actitud como la que corresponde a los objetos en el mundo —sea como conciencia empírica, como conciencia en general o como espíritu— sino que ellas exigen un comportamiento peculiar que le es propio al hombre como *existencia*. La manifestación de la *trascendencia*, la comprensión de su lenguaje cifrado, es algo sólo posible para la *libertad* de la *existencia*. “El lugar de la trascendencia o la trascendencia misma es el omnienvolvente, y en cuanto tal oculto, que se hace realidad para la “existencia”, y sólo para la “existencia”, en la experiencia de su libertad. La “existencia” no es sin la trascendencia.”<sup>97</sup> A través de la *existencia*, la *trascendencia* se hace presente como la *realidad* a la que el hombre no puede sustraerse porque su *ser libre* se despliega siempre desde lo *abarador* de la *divinidad*. Dicho de otra forma, la original *relación de ser* que se da a partir de lo *abarador* de la *divinidad* es la *libertad*, la *existencia* referida a la *trascendencia*. “Sin ella, contra ella o con ella, la trascendencia es para la posible «existencia» la cuestión insoslayable. Esas tres posibilidades son momentos en el movimiento de la conciencia existencial de la trascendencia en la existencia empírica temporal.”<sup>98</sup>

Ahora bien, con lo que hasta aquí hemos expuesto no se ha dejado en claro en qué sentido la *trascendencia* es en sí. Lo que es más, pareciera que la referencia a la

---

<sup>95</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p.155.

<sup>96</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 64.

<sup>97</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. pp. 112-113.

<sup>98</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 358. Tomo II.

*trascendencia* se da tan sólo como una posibilidad. Sin embargo, no se debe confundir la perspectiva que va de la *existencia* hacia la *trascendencia* —desde la cual la referencia sí es una posibilidad en el sentido del modo como despliega esa referencia— con la perspectiva que va desde la *trascendencia* hacia la *existencia*. En esta perspectiva, la *trascendencia* no puede ser comprendida como posibilidad porque ella es para el ser del hombre en el mundo una *realidad* insoslayable. Sea como sea visto el hombre en el mundo, su ser está íntima y libremente ligado a la *trascendencia*. La intimidad del vínculo con la *trascendencia* es tan radical como la del hombre con el mundo. Así como el hombre está siempre dirigido a las cosas de un peculiar modo, lo cual sólo es posible porque el hombre es en el mundo, porque el mundo permanece siendo en sí, de igual modo el ser libre, la posible trascendencia del hombre se da en el mundo porque la *trascendencia* es la condición de aquélla y porque la *trascendencia* se manifiesta a pesar de cómo el hombre se encuentre referido a ella desde su *existencia*. Pero a diferencia de la íntima relación con la realidad del mundo, la cual se impone necesariamente al hombre, la relación con la *trascendencia* se despliega desde la libertad, y sólo desde ésta puede leerse su lenguaje cifrado. No es que desde la libertad deduzcamos a la *trascendencia*, sino que ella en su manifestación nos hace patente, nos abre las puertas a nuestra libertad donada por la *trascendencia*. La *trascendencia* es en sí no porque permanezca ajena o separada del mundo, sino porque su manifestación es absolutamente inapelable e irrenunciable para la *existencia* que advierte su libertad como regalada por la *trascendencia*. “Así, pues, donde yo encuentro a la *realidad* sin su *transformación en posibilidad*, allí encuentro la *trascendencia*.”<sup>99</sup> Aunado a este carácter de inapelabilidad está el hecho de que la manifestación de la *trascendencia* acontece en *cifras*. Este acontecimiento de la *trascendencia* en el lenguaje cifrado indica que ella nunca llega a ser algo en el mundo, porque aquello que aparece en el mundo no puede recoger completamente la riqueza de su manifestación. “La cifra nunca es la *trascendencia* misma.”<sup>100</sup> Lo cual quiere decir que en la manifestación de la *trascendencia* como *cifra*, ella aparece en el mundo denegando la posibilidad de que sea identificable con algo en el mundo. Lo en sí de la *trascendencia* es por tanto su manifestación que se da como *cifra* en el *límite* del mundo. En razón de esto,

---

<sup>99</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p.363. Tomo II.

<sup>100</sup> Karl Jaspers. *Cifras de la trascendencia*. Trad. Jaime Franco Barrio. Alianza Editorial, Madrid, 1997, p.57.

Jaspers indica que: “La absoluta realidad me es trascendente, pero en la inmanencia de la existencia empírica y de la *existencia* puedo experimentar [a través de la libertad] los límites en que me es presente.”<sup>101</sup>

\*\*\*

Mundo y trascendencia son los ámbitos fundamentales en los que nuestra existencia temporal se desenvuelve, es decir, son lo *abarador* en lo que siempre nos encontramos y en lo que las cosas nos salen al paso. En tanto que ámbitos fundamentales nunca pueden devenir en algo y no pueden ser explicados o conocidos como algo dentro de ellos mismos. Mundo y trascendencia no son nunca algo conocido, sino aquello en lo que ya siempre desplegamos nuestro ser y nos conducimos de un determinado modo. Así, Jaspers señala lo siguiente: “Para el comportamiento natural ellos son lo primero. No son producidos por nosotros, ni son mera exposición, fruto de la interpretación que llevamos a cabo; antes bien, son ellos quienes nos producen a nosotros, que somos una minúscula parte del mundo, un punto evanescente y fugaz en él, y que como “existencia” nos sabemos puestos no por nosotros mismos, sino por la trascendencia.”<sup>102</sup> En razón de esto, tanto el mundo como la *trascendencia* son dados siempre por supuestos, y en tanto que supuestos, hay lugar para el equívoco de que se les considere como atemporales e inmutables. Sin embargo, como ya hemos señalado, el mundo al ser algo que en su en sí entraña el carácter de constituido por el tiempo y el cambio, no es algo estable y permanente. Por otra parte, el carácter de en sí de la *trascendencia*, su realidad absoluta, sólo puede ser pensada desde la manifestación que ella tiene en el mundo, y por tanto, toda manifestación de la *trascendencia* —aun cuando en esa manifestación se exponga algo que ya no puede ser comprendido sólo desde el tiempo mundano— es temporal. Esto, en rigor, no nos dice nada acerca de una determinación de la *trascendencia*. Sería un error metódico querer afirmar algo del ser de la *trascendencia* desde nuestro ser en el mundo, porque en este caso se estaría tomando a las *cifras* de la *trascendencia* como algo que genera o que es susceptible de conocimiento. La manifestación de la trascendencia dona y exige algo a nuestra *existencia*, pero este don y esta exigencia son algo que debe ser aclarado

---

<sup>101</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 363. Tomo II. ¿Cómo hemos de entender la expresión *realidad absoluta*? No como aquello que está separado del mundo, sino como aquello a lo que no podemos renunciar en nuestro ser en el mundo en tanto que *existentes*, como aquello *abarador* en lo que siempre se mueve y hacia lo que se refiere nuestra *existencia*, pero que a la vez se resiste a llegar a ser algo en el mundo.

<sup>102</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 116.

reiteradamente, y de esa aclaración no es derivable saber alguno de la *trascendencia*. A diferencia de otros quehaceres humanos que se conducen bajo la idea de que es posible un saber de la *trascendencia*, la posibilidad de pensar a ésta en el ámbito del filosofar desde la *existencia* es *metafísica*. “Las formas de esta busca del ser, partiendo de la posible «existencia», son los caminos que llevan a la *trascendencia*. Su *esclarecimiento* es la *metafísica* filosófica.”<sup>103</sup> La *metafísica* filosófica no es el ostentar un saber total del *Ser* y de sus modos, no es el esfuerzo por obtener una imagen sistemática y cabal del mundo, sino que es el ejercicio del pensar mediante el cual el hombre trata de orientarse en el mundo desde la comprensión de las *cifras* de la *trascendencia*, con miras a ganar una mayor claridad de lo *abarador* y a poder llegar a ser sí mismo.

Así, una vez que hemos expuesto los ámbitos fundamentales en los que se desenvuelve el hombre en su relación con las cosas y a través de los cuales el filosofar trata de comprender al *Ser*, hemos de analizar de manera expresa cómo es que nos encontramos en dichos ámbitos y qué posibilidades de despliegue de nuestro ser hay en ellos.

#### b) *Ser que somos nosotros*

Cuando tratamos de pensar al *Ser* desde el ser que somos nosotros, la gravedad del asunto recae en los modos como podemos encontrarnos en él, en cómo nos es posible aclararle y comprenderle. A diferencia de lo *abarador* en sí que es el ámbito fundamental de toda posible experiencia y de toda aparición de entes, lo *abarador* que somos nosotros implica pensar y concebir el *Ser* desde la experiencia que tenemos de él, así como también involucra cómo es que las cosas pueden hacernos frente en nuestro existir temporal. La aclaración y comprensión del *Ser* en nuestra existencia temporal es pensar la verdad del *Ser*. Pero ¿por qué el hombre piensa la verdad del *Ser*? ¿Qué significa pensar la verdad del *Ser*? El hombre piensa la verdad del *Ser* porque él guarda en lo más íntimo de sí una *relación de ser* con lo *abarador*. La *relación de ser* con lo *abarador* es la estructura fundamental del existir temporal del hombre, y es en razón de esa estructura que el camino del hombre en el tiempo es la verdad. En virtud de esa íntima relación —que en nosotros es estructura de ser— lo *abarador* se brinda al hombre de tal manera que lo *abarador*

---

<sup>103</sup> *Ibid.* p. 357. Tomo II.

mismo se transforma hasta el punto que lo que él es, se da en el modo como nos encontramos en él, en cómo le aclaramos y le comprendemos. En este sentido, pensar la verdad del *Ser* es esclarecer cómo es que él, no como posibilidad sino de hecho, se nos brinda. Pensar la verdad del *Ser* es algo ineludible en el hombre, y es por ello que en la verdad encuentra el hombre el hito de su existir. “La verdad alienta; una vez que se ha comprendido, surge el impulso de seguirla irresistiblemente.”<sup>104</sup> Lo cual quiere decir que el hombre ya siempre, y de alguna manera, aclara y comprende a lo *abarador* pues éste habita en él. Sin embargo, lo decisivo respecto de cómo comprendemos a lo *abarador* reside en la radicalidad de nuestra manera de aclararlo. Nuestra relación con el *Ser* no es posible, sino una realidad; lo que es posible y acerca de lo que decidimos es la profundidad que alcanzamos en esa relación. Porque el *Ser* se brinda de hecho al hombre y porque en ese brindar se abren las posibilidades, pensar la verdad del *Ser* es un acto que se despliega siempre desde una orientación. Es lo propio de la orientación que en ella converjan el *factum* y la posibilidad. Y en tanto que el *Ser* se brinda al hombre —a las posibilidades que tiene él de comprenderlo— y en este brindar tiene lugar la verdad, la verdad se da como la orientación en la que se sostiene el hombre respecto de lo *abarador*. “La verdad sostiene: existe en ella una indestructibilidad que la une al ser. Pero qué sea la verdad que nos atrae tan fuertemente —no una verdad determinada, sino la verdad como tal—, esta es la cuestión.”<sup>105</sup>

Exponer el ser que somos nosotros es pensar la verdad del *Ser*. Sin embargo, aquella exposición no es unívoca, pues nuestra comprensión del *Ser*, cómo es que desenvolvemos nuestra posibilidad de ser *abarador*, no posee una única vía. Y si bien es cierto que dichos desenvolvimientos son siempre relativos a nuestro ser en el mundo, lo que en ellos se muestra, cómo es que desplegamos nuestra fundamental *relación de ser* en el *Ser* no es en todos ellos el mismo ¿Qué queremos decir con esto? En primer lugar, que el pensar la verdad del *Ser* desde lo *abarador* que somos nosotros está transido de nuestro modo de ser, el cual hemos caracterizado a grandes rasgos como una *existencia consciente*. Y en tanto que nuestro ser implica la *conciencia*, la verdad del *Ser* está afectada por la escisión que aquella genera. En virtud de esto, la verdad del *Ser* nunca es algo último, ni cabal.

---

<sup>104</sup> Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. p. 43.

<sup>105</sup> *Ibidem*.

Pero, en segundo lugar, así como somos *conciencia* —y ella implica *cisura*— también somos *existencia* en virtud de la cual permanecemos abiertos en nuestra *conciencia* del *Ser* para no darnos por satisfechos con los objetos —en tanto que correlatos necesarios de la *conciencia*— y que permite que estemos en posibilidad de trascender a la objetualidad misma. Por ello afirma Jaspers que: “La separación es originalmente distinta cuando me dirijo como intelecto [entendimiento] a objetos, como ser viviente a mi mundo ambiente, como “existencia” a Dios.”<sup>106</sup> No se trata de que cada uno de estos modos de estar en la escisión sean algo separado los unos de los otros, sino que en todo caso son modalidades referidas a nuestro ser. En cada modo en el que somos *abarcador* se muestra algo original del *Ser*, y esto que se muestra originalmente constituye la verdad de cada modo. Por ello, la dificultad de la exposición del ser que somos nosotros radica en tener presente que los ámbitos en los que acontece la verdad están siempre vinculados y en todos caso son co-dependientes. En virtud de esta situación se nos presentan dos tareas: la primera consiste en exponer los modos como somos *abarcador* y el contenido original de ellos —en esto nos enfocaremos en lo que resta del párrafo— y la segunda —a la que dedicaremos el párrafo siguiente— consiste en poner de manifiesto qué es lo que vincula a los modos de lo *abarcador* en las dos perspectivas que hemos venido analizando.

### *b.1) Existencia empírica (Dasein)*

Lo *abarcador* que somos nosotros como *existencia empírica* es la realidad en la que nos encontramos día a día. Esta realidad es un mundo ambiente en el que todo nos aparece en conformidad a ciertos fines, algunos de los cuales hemos determinado en razón de nuestro actuar cotidiano, y otros que nos han sido impuestos en virtud de la realidad que compartimos con otras *existencias empíricas*. Desde la *existencia empírica*, *lo que es* existe en la medida en que se haya hecho accesible a la vida cotidiana, es decir, que sea susceptible de manipulación, de consumo, de aprovechamiento e incluso de investigación o mera contemplación. Lo *abarcador* de la *existencia empírica* es la de ser el espacio inmediato en el que entran todas las cosas en tanto que se hayan hecho de algún modo accesibles a la cotidianidad en la que aquella siempre se encuentra. La *existencia empírica*

---

<sup>106</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 31.



es el ámbito primario de nuestro ser en el mundo en el que nos comparecen las cosas como realidades que aquella *existencia empírica* ha determinado para su aprovechamiento, satisfacción, utilidad, preservación e investigación. Y en tanto que ella es un ámbito, también forman parte de la *existencia empírica* el entramado de determinaciones que guardan entre sí las cosas, entramado que es su mundo ambiente. Mundo ambiente y *existencia empírica* nombran aquel ámbito de lo *abarcaador* que somos nosotros, en el que *lo que es* se presenta como una realidad dinámica sujeta a fines e intereses generados desde la cotidianidad misma. Esta cotidianidad está conformada en todo caso por la lucha que emprende cada existencia empírica entre sí, desde la singularidad de su estar en el mundo —es decir, los fines e intereses particulares que cada uno de nosotros en tanto que existentes proyectamos en el mundo— y la realidad del mundo que no hemos elegido y en la que nos movemos con miras a dar cumplimiento a nuestros fines e intereses. En este sentido, señala Jaspers que:

[...] la existencia empírica como vida en un mundo es un todo constituido de mundo exterior y mundo interior [...] relativamente cerrada en sí misma en cada caso como existencia empírica, está abierta en cuanto que sólo es posible mediante otro y por referencia a otro; surge y se extingue, tiene principio y fin en un tiempo objetivo, mientras que en sí misma posee su propio tiempo y su propio espacio en los que se completa y se mueve sin rebasarlos; es ansia, impulso y deseo, busca su felicidad y experimenta instantes de plenitud y dolores de muerte; permanece en la zozobra de la lucha por afirmarse y expandirse y alcanzar aquella felicidad inaprensible; es, en cada caso, una existencia empírica una y única en la que despierta a la conciencia y en la que mira hacia adentro como en una infinita oscuridad sin fondo; también podría no existir y se hace consciente del secreto del azar por el que existe.<sup>107</sup>

Si la *existencia empírica* se halla, como señala Jaspers, constituida como una lucha entre mundo exterior y mundo interior, esto implica que ella no es carente de conciencia. Sea como sea vista, la *existencia empírica* es conciencia que se orienta a fines en el mundo. Y sólo porque es consciente puede ella orientarse y entrar en conflicto con la realidad del mundo. Si bien es cierto que el mundo, en tanto que mundo ambiente, es *abarcaador* como ámbito en el que la conciencia empírica se proyecta, el mundo no posee una realidad homogénea e idéntica para todos, sino que soporta como horizonte el conflicto de las

---

<sup>107</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 108.

existencias particulares y también se ve afectado por ellas. De igual modo, las existencias particulares no se encuentran referidas unívocamente al mundo, sino que siempre se hallan en él desde su particular situación, y le hacen frente como a una realidad que está ahí y que no ha sido elegida por ellas, pero que a la vez es susceptible de ser conformada según los fines e intereses del existir en cada caso. Así, el mundo ambiente y la *existencia empírica* son siempre tanto algo dado como algo producido. “Lo producido se convierte, a su vez, en lo dado, y lo dado tiene en sí una ilimitada posibilidad de modificación que le convierte en material para un nuevo producir.”<sup>108</sup> Y en razón de esto, el mundo puede ser considerado —en una actitud investigadora— como un mundo objetivo y un mundo subjetivo. Pero esta división se funda originariamente en lo *abarcador* de la *existencia empírica*, la cual es el ámbito primario de nuestro existir cotidiano ubicado siempre en su mundo ambiente, que no es carente de conciencia y que está referida a fines.<sup>109</sup> En tanto que *abarcador*, la *existencia empírica* nunca se presenta como algo objetivo, más que para una determinada manera de ser en el mundo que es la actitud investigadora-científica. Pero en esta actitud se hace de la *existencia empírica* —desde la perspectiva subjetiva— un objeto determinado e investigable en el mundo desde una determinada interpretación, sea sociológica, antropológica o psicológica. De igual modo, el mundo ambiente nunca puede ser objeto de investigación porque en todo caso ese mundo ambiente es condición de toda posible finalidad de objetivación e interpretación del mundo, sea de tipo física, biológica, química, etc. Sin importar cuál sea la perspectiva, la *existencia empírica* en el mundo ambiente es lo *abarcador* desde lo cual puede desprenderse toda posible perspectiva e interpretación comprensora orientada según fines. La verdad en la que se desenvuelve la *existencia empírica* es precisamente el dar cumplimiento a dichos fines mediante los cuales ella encuentra su satisfacción en el mundo ambiente. “La verdad no reside en algo que subsiste en sí, ya conocido, o en algo cognoscible o incondicionado, sino en aquello que, aquí y ahora, nace de la situación del existente y de él se deriva. Puesto que el existente-mismo cambia según la diversidad de la estructura, y en consecuencia, del mudar del tiempo, sólo

---

<sup>108</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 95. Tomo I.

<sup>109</sup> En la *existencia empírica* la *relación de ser* no desaparece. Lo que sucede es que dicha relación se comprende desde lo *abarcador* de la *existencia empírica*, desde el modo como ella “concibe” a la totalidad de *lo que es*. Así, el hecho de que haya una conciencia empírica referida a los objetos del mundo desde los fines particulares de cada situación, sólo es posible porque la *existencia empírica* se encuentra en su mundo ambiente de ese modo. La *existencia empírica* es la *relación de ser* misma, y el *horizonte* desde y hacia el cual se mueve es el mundo ambiente.

hay verdad relativa, mudable.”<sup>110</sup> Si *lo que es* se limita a aquello que la *existencia empírica* proyecta como medio para cumplimiento de fines e intereses, la verdad es aquello por lo cual se da dicho cumplimiento, pero que en todo caso es relativo a la situación mundana de cada existencia particular. Esta relatividad a la particularidad de cada existente puede generar una lucha de intereses tal que le haga peligrar en lo más profundo de sí. En virtud de ese peligro inherente a la lucha de intereses, la *existencia empírica* busca homologar públicamente —en una aparente unidad de voluntades— las posibilidades del cumplimiento de la satisfacción de todos y cada uno; ella no tolera que cada uno pueda decidir por sí el cómo de su satisfacción, pues si lo hiciera se sumergiría en un caos que atentaría contra toda existencia humana. Y así, la comunicación de la verdad relativa en la *existencia empírica* radica en hacer público, según sea el caso, los modos homólogos por los que es posible alcanzar esa satisfacción, los cuales son apropiados en cada caso por la particularidad de la situación de cada existencia. Esta publicidad de la verdad da lugar a que se genere una aparente nivelación en el existir cotidiano, la cual en todo caso es necesaria para que la vida cotidiana siga su curso, es decir, para que siga ofreciendo los elementos mínimos para el vivir del día a día. “En la existencia empírica ingenua yo hago lo que hacen todos, creo lo que todos creen, pienso como todos piensan. Opiniones, finalidades, angustias, alegrías, se transmiten de unos a otros sin que se den cuenta, porque existe una identificación originaria, incuestionada, de todos.”<sup>111</sup> La comunicación cotidiana, tan pronto como se ha informado y ha conocido los medios para la satisfacción,

---

<sup>110</sup> Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. p. 49.

<sup>111</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 452. Tomo I. La ingenuidad y nivelación del existir cotidiano no pueden ser considerados como un defecto en el ser del hombre, porque dicho existir es un ámbito primario e innegable. Quizás lo que se podría objetar al existir cotidiano sería el conformarse con su ingenuidad y nivelación. La comunicabilidad de la verdad en la *existencia empírica* es ingenua porque en ella no está puesto en juego necesariamente el sí mismo de la *existencia*. En la *existencia empírica* la verdad está sujeta a fines y satisfacciones que no provienen directamente del sí mismo de cada *existencia*, sino que han sido impuestos en gran medida por la vida cotidiana en el mundo ambiente, y en este sentido la comunicabilidad es ingenua. Pero porque el hombre no es sólo *existencia empírica*, sino que a una con ella es *existencia*, la comunicabilidad de la verdad en la *existencia empírica* se torna problemática, y la ingenuidad es algo rebasable desde el ser-posible de la *existencia*. La homogeneidad de la verdad y la comunicación en la *existencia empírica* es en todo caso algo aparente en virtud de la *existencia posible*. En tanto que *posible existencia*, el sentido de la verdad y la comunicabilidad de ella se hallan en una nueva dimensión originaria que proviene del sí mismo que le es propio. Lo que para la *existencia empírica* es verdad como satisfacción, para la *posible existencia* es insatisfacción y acicate para llegar a ser sí misma, y en razón de esto, se exige al hombre otro tipo de comunicación que no niega la de la *existencia empírica*, sino que la coloca sobre una base distinta.

y tan pronto como se le ha alcanzado a ésta, cesa para que cada existencia vuelva, al menos por un momento, a la soledad cotidiana.

### *b.2) Conciencia en general*

Lo *abarador* que somos nosotros como *conciencia en general* es una radicalización de la conciencia empírica, en virtud de la cual *lo que es* se presenta ya no como aquella realidad sujeta a los fines de la *existencia empírica*, sino como la realidad de lo cognoscible mediante una actitud investigadora científicamente. Como *conciencia en general*, nuestra relación con las cosas, nuestro estar en el mundo ya no se limita simplemente a la satisfacción de las exigencias de la vida cotidiana, sino que se orienta bajo la idea de lo que es cognoscible mediante determinados métodos y experimentos. Esta orientación bajo la idea de lo cognoscible va más allá del en cada caso de la *existencia empírica*, pues su cometido consiste en hacer evidente el ámbito de lo generalmente válido desde una actividad científica. De este modo, la consideración de *lo que es* en la *conciencia en general* se coloca sobre una nueva base respecto de la *existencia empírica*. Esta nueva base no implica un abandono de la conciencia empírica orientada según fines; más bien en ella se asume aquella orientación pero desde una perspectiva en la que la elección de fines está, explícitamente o no, determinada por la investigación científica. Si la conciencia empírica quiere saber lo que es válido aquí y ahora, la *conciencia en general* no niega ese saber, pero sí exige que se dé razón, que se justifique metódicamente por qué algo es válido no sólo aquí y ahora, sino para una generalidad de casos. Y porque la *conciencia en general* no abandona en modo alguno a la *existencia empírica*, aquello que es fruto de la actividad científica de aquella puede tornarse algo inmediatamente accesible para la conciencia empírica, aunque bajo la limitante de que, por lo general, son sólo los resultados, los nuevos conocimientos y técnicas —y no la actividad científica misma— los que quedan disponibles en la esfera de la *existencia empírica*.<sup>112</sup> De este modo, lo *abarador* de la

---

<sup>112</sup> Con lo que acabamos de señalar no queremos decir que la *conciencia en general* tenga una preeminencia sobre la *existencia empírica*. Si afirmásemos que aquella tiene preeminencia sobre ésta, al punto se podría hacer la objeción de que en muchos casos son los fines de la *existencia empírica* los que dirigen y determinan las orientaciones de la *conciencia en general*. Un ejemplo de esto es cuando la vida cotidiana demanda nuevas herramientas para el cumplimiento de un trabajo, o cuando en el ámbito de la salud pública se requiere del desarrollo de nuevas medicinas para la preservación de la seguridad social. Esto indica que la relación entre

*conciencia en general* consiste en ser el ámbito en el que la realidad del mundo se presenta como lo cognoscible científicamente según métodos determinados.<sup>113</sup>

Lo *abarcador* que somos en tanto *conciencia en general* hace inteligible al mundo como realidad de lo cognoscible con validez general, y ella tiene su despliegue en el quehacer científico. En tanto que conciencia, se diferencia de la conciencia empírica porque: “No es la subjetividad fortuita de muchos, sino la subjetividad una que comprende lo *objetivo* en general y generalmente válido [...] A la conciencia en general se muestra lo que es pensable y resulta cognoscible mediante sus formas de la pensabilidad en general y mediante las estructuras y categorías que les son propias.”<sup>114</sup> La manera como ella se dirige a las cosas ya no es según la particularidad del caso, sino que ve en ellas objetos investigables desde diversas perspectivas e interpretaciones que abren las distintas esferas de la actividad científica las cuales, mediante un procedimiento metódico, pretenden abarcar en sí a la totalidad del mundo ¿Cuáles son los elementos de la actividad científica en general? Jaspers los señala a partir de la consolidación del espíritu científico moderno:

La ciencia moderna es, en primer lugar, conocimiento metódico con la conciencia del método correspondiente. En segundo lugar, es cierta impositivamente: nadie que entienda puede sustraerse al conocimiento sin un violento acto de inveracidad. En tercer lugar, tiene general validez, y no sólo como todos los conocimientos anteriores en la forma de pretensión, sino de *facto*: sólo los conocimientos científicos se difunden como unívocos para todo el mundo. En cuarto lugar, es universal: comprende todo cuanto se presenta como “real” o pensable.<sup>115</sup>

Para la *conciencia en general*, lo que es existe en la medida en que sea investigable según métodos que ella determina en virtud de aquello a lo que ella se enfrenta. *Lo que es se*

---

estos modos de ser *abarcador* no implica preeminencia alguna, sino que en todo caso se hallan en un mismo nivel y tienen de hecho una interacción co-determinante.

<sup>113</sup> Al igual que en la *existencia empírica*, en la *conciencia en general* la *relación de ser* no es negada. En este caso, ella es también la relación abarcadora que se halla en el *horizonte* del mundo de la realidad investigable, y lo que se relaciona a partir de ella es la subjetividad cognoscente —desde las categorías y formas generales del entendimiento— con los objetos particulares de conocimiento que abren las diversas esferas de la investigación científica. No es tarea de la presente investigación dejar al descubierto la fuente de la que manan esas categorías y cómo es que ellas adquieren una validez general. Jaspers ha dado un tratamiento profundo al asunto de las categorías de la realidad cognoscible, bajo la intención de desarrollar una *lógica filosófica*, en su tratado *Von der Wahrheit*. Para nosotros basta por el momento señalar que la *conciencia en general* es el ámbito *abarcador* de toda posible actividad científica.

<sup>114</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 106.

<sup>115</sup> *Ibid.* p. 87-88.

considera como la totalidad de la realidad cognoscible, y en ella la *conciencia en general* se mueve en una actitud científica. Aquello que es fruto de esta investigación científica se constituye como conocimiento válido para todo intelecto al que no es posible sustraerse en razón de su modo de proceder metódico-demostrativo. La validez general del conocimiento se impone en virtud de su proceder metódico y riguroso. Pues si bien es cierto que aquello que presenta la ciencia como conocimiento puede ser cuestionado a nivel de la opinión cotidiana, en el caso de que nos diéramos a la tarea de reproducir rigurosamente el proceder metódico de la ciencia daríamos cuenta de que lo que ahí se concluye constituye conocimiento. La verdad del quehacer científico, del desarrollo investigador de la *conciencia en general* es el conocimiento metódicamente demostrable y por todos verificable dentro de los límites del método y de la esfera de investigación en la que se obtiene. La verdad de la *conciencia en general* es adecuación demostrable entre los objetos y el intelecto, según métodos rigurosamente empleados. La rigurosidad metódica y seriedad de la actividad científica dan lugar, por tanto, a que lo que ella obtiene en su investigar tenga una validez y comunicabilidad general, aunque ésta nunca sea absoluta, ni tampoco sea susceptible de ser incuestionada en virtud de nuevos conocimientos. La comunicación del conocimiento científico se funda en que los métodos, categorías, técnicas y conocimientos elaborados y obtenidos en su proceder son accesibles y válidos, al menos como posibilidad, para todos los hombres. Pero el conocimiento científico se hace impositivo y real desde el momento en el que cada uno entiende de lo que verdaderamente ahí se trata. Por ello, la investigación de la ciencia y de la *conciencia en general* han de tener siempre presentes los ámbitos de validez de sus métodos, si es que ellas han de mantenerse fieles a la seriedad de su actividad, cuya intención fundamental es la de conocer la realidad investigable del mundo. Pues lo que verdaderamente importa a la *conciencia en general* es elaborar la idea de lo *científico* del modo más puro y riguroso posible, con la clara conciencia de los límites que dicha idea tiene. En esta intención original reside lo *abarador* de ella.

Sin embargo, a pesar de las diversas perspectivas e interpretaciones en las que se articula la actividad científica y de la riqueza que puede brindar el diálogo entre ellas, la *conciencia en general* jamás capta la realidad del mundo en cuanto tal más que desde las interpretaciones. Ciertamente ella se empeña en elaborar y desarrollar las categorías

generales para pensar al mundo, pero esas categorías son a la vez una reducción del mundo a algo en el mundo, es decir, hacen del mundo algo objetivo. Y a pesar de que se trate de sistematizar la totalidad del saber científico en una imagen del mundo, dicha sistematización sigue estando sujeta a aquello que puede entrar en el ámbito de la objetividad en general. La razón de la imposibilidad de acceder al mundo tal y como es desde la *conciencia en general* reside, por tanto, en que ella está en la escisión. Si bien ella se dirige esencialmente a objetos, y es la condición de que algo llegue a hacerse objetivo en términos de conocimiento, el mundo como tal no puede nunca hacerse objeto. La *conciencia en general* trata con objetos de conocimiento, y este trato supone la separación de los objetos respecto de la conciencia, y también supone siempre a lo *abarador* del mundo como horizonte. La *conciencia en general*, al estar inmersa en la escisión, sólo puede considerar al mundo en su totalidad a partir de una interpretación que reduce al mundo a algo en el mundo, y lo que propiamente se conoce de este modo sólo es el contenido de la interpretación, pero no el mundo en sí. Así, cuando la *conciencia en general* cree tener a la totalidad del mundo en la sistematización de las diversas esferas de conocimiento, lo único que realmente tiene es una imagen estructurada del mundo, una interpretación general del mundo, pero nunca al mundo mismo. En última instancia, el mundo de la realidad cognoscible es para la *conciencia en general* el horizonte en el que ella se mueve, siendo que dicho horizonte se erige como la meta e idea última de la actividad científica. Y así como el mundo nunca puede ser conocido en sí, la *conciencia en general* tampoco puede tornarse adecuadamente en objeto de conocimiento, pues en todo caso ella sigue siendo el supuesto necesario de todo objeto cognoscible. La *conciencia en general*, en tanto que *abarador*, permanece siempre como un ámbito que rebasa toda posible objetividad, incluso la de ella misma. La manera como la *conciencia en general* rebasa toda posible objetividad, a pesar de la escisión, consiste en que ella es el espacio en el que el mundo se presenta como realidad cognoscible, en razón de lo cual ella no pierde su carácter *abarador*.<sup>116</sup>

---

<sup>116</sup> De este modo, podemos decir que la *conciencia en general* fluctúa siempre entre su ser *abarador* —en tanto que ámbito en el que se presenta toda posible realidad cognoscible— y su estar determinada por la escisión del *Ser* —en virtud de la cual ella se halla siempre en el horizonte del mundo referida a objetos. Esta fluctuación no ha de ser tomada como un defecto, sino como una prevención para considerar los límites en los que la *conciencia en general* se mueve.

### b.3) *Espíritu*

La *conciencia en general*, en la medida que se empeña por elaborar la idea de lo científico en su pureza, se ve exigida a volver hacia sí misma para hacerse consciente, no sólo de lo que ella conoce, sino también del sentido de lo que ella conoce. La procedencia de esta exigencia está en lo *abarador* que somos nosotros en tanto que *espíritu*. El *espíritu* es la actividad mediante la cual lo *abarador* que somos nosotros como *conciencia en general* radicaliza en su esfuerzo por ganar una mayor claridad en el horizonte del mundo en el que ya siempre somos. La claridad que gana la *conciencia en general* a través de la actividad del *espíritu*, constituye el sentido del saber del mundo bajo una idea del mismo. “Por el origen de su ser, el espíritu es la totalidad del pensar, obrar y sentir inteligibles, que no se hace un objeto en sí concluso para mi saber, sino que permanece ‘idea’.”<sup>117</sup> Si el mundo es una meta y una idea que dirige, que dota de sentido a la totalidad de la actividad científica —la cual tiene su fuente y repercute a la vez en la *existencia empírica*— esto sólo es posible por la actividad del *espíritu*. Lo *abarador* que somos nosotros como *espíritu* es el quehacer por el cual ideamos la totalidad y el sentido del mundo. Pero este idear no debe confundirse con el propósito de sistematización del conocimiento propio de la *conciencia en general*. En el caso de ésta, lo que se busca es formar una imagen científica del mundo, la cual se conforma por la organización de las diversas interpretaciones del mundo y los conocimientos que en ellas se obtienen, y en virtud de lo cual se hacen inteligibles al mundo y al hombre en él en tanto que realidades objetivas e investigables. La imagen científica del mundo muestra las diversas posibilidades de perspectivas objetivas en las que se puede desenvolver la investigación científica y en las que el mundo se hace una realidad investigable, pero en ella falta el esfuerzo por desentrañar el sentido de la actividad en general del hombre en el mundo. Cuando ya no se trata de la elaboración de una imagen científica del mundo, cuando de lo que se trata es de comprender la totalidad del mundo bajo una idea en la que se hallan enlazadas originariamente la *existencia empírica* y la *conciencia en general*, estamos en el desarrollo de una *concepción espiritual del mundo*. En la actividad espiritual de lo *abarador* que somos nosotros buscamos un saber del mundo en el que, a partir de la totalidad del conocimiento de la *conciencia en general*, se

---

<sup>117</sup> Karl Jaspers. *Razón y existencia*. p. 49.



ponga a la vista el sentido del existir empírico en su aquí y ahora. Lo *abarcar* del espíritu reside por tanto en la elaboración de la *concepción del mundo*, en el desarrollo de la idea de mundo. El desarrollo de la idea de mundo a partir del *espíritu* lo señala Jaspers del siguiente modo:

Él es el proceso de refundición y reproducción de toda totalidad, nunca concluido, y sin embargo en todo momento presencia cumplida del camino a una posible consumación del ser-ahí [existencia empírica], en la que lo general sería el todo, y cada particular un ser-miembro del todo. En virtud de una totalidad siempre real y siempre también en quiebra, empuja hacia adelante, para volver a crear siempre de nuevo su posible realidad a raíz del origen actual. Dirigiendo su impulso hacia el todo, se empeña en conservar, intensificar, relacionar todo con todo, no excluir nada, asignar a cada cosa su lugar y sus límites.<sup>118</sup>

La verdad que se da en el *espíritu* radica en desembozar el sentido de la totalidad del conocimiento que es fruto de la *conciencia en general* dentro del ámbito de la *existencia empírica*. La verdad del *espíritu* no es algo que sea de por sí accesible, sino que se sirve de lo objetivo en el mundo para hacer comprensible lo que él obtiene en su actividad dirigida hacia la totalidad del mundo desarrollada como concepción. “La verdad del *espíritu* se afirma mediante el pertenecer a una totalidad que se esclarece a sí misma y se limita. Esta totalidad no se puede llegar a saber objetivamente; sólo se comprende en este movimiento de pertenecer mediante el cual el existente y la cognoscibilidad entran en contacto.”<sup>119</sup> Lo objetivo en el mundo ya no es algo que está simplemente ahí sometido a leyes o a intereses, sino que es comprendido con un sentido determinado dentro del todo de la idea de mundo. En la idea de mundo está englobado el sentido de la totalidad del mismo. Pero en la comunicación de la verdad del *espíritu*, al no ser posible acceder a la idea como un objeto en el mundo, el *espíritu* se sirve de los objetos del mundo para, a partir de ellos, hacer perceptible el sentido de la totalidad. El *espíritu*, por tanto, no se dirige a cosas

---

<sup>118</sup> Karl Jaspers. *Razón y existencia*. pp. 49-50. Si el *espíritu* permanece como algo siempre inconcluso, esto se debe a que él está determinado por el aquí y ahora de la *existencia empírica* y por el continuo avance del conocimiento científico. Por ello, es lo propio del *espíritu* la actividad, el movimiento temporal que vuelve siempre hacia los despliegues de lo *abarcar* que somos nosotros. La actividad del *espíritu* es reflexiva. Y esta reflexividad es algo que acompaña en todo caso, sea de manera explícita o no, a la *existencia empírica* y a la *conciencia en general*, pues sólo a partir del *espíritu* es que ellas pueden comprender algo así como un sentido.

<sup>119</sup> Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. p. 50.

aisladas sino que en ellas percibe, en primer lugar, su ser perteneciente al todo, pues sólo en virtud de dicha pertenencia los objetos son propiamente mundanos. La comunicación de la verdad del *espíritu* es participación de la idea y del sentido; esta comunicación exige a los interlocutores la comprensión paulatina de la idea a partir de lo objetivo de lo que se sirve. La comunicación de la idea es siempre indirecta —pues la idea no es algo objetivo ni señalable en el mundo— pero ella pugna por hacerla inteligible a través de los objetos que en el ámbito espiritual están relacionados y situados en su lugar respectivo dentro del todo.

El *espíritu* es *abarcador* en virtud de su intención de idear al mundo. Este idear mundo es la concepción de su sentido, concepción que es la verdad del *espíritu*. Sin embargo, este concebir espiritual nunca es algo cabal. La manifestación de esta no cabalidad está en que el *espíritu* depende y se halla referido en todo caso a la *existencia empírica* en su aquí y ahora, y también está determinado por el avance de las ciencias, que son el desenvolvimiento propio de la *conciencia en general*. Dicho de otra forma, las tres formas de lo *abarcador* que somos nosotros se encuentran en un constante movimiento, cuya tendencia es la de ganar la mayor claridad y comprensión del ser del mundo. Este constante movimiento quebranta una y otra vez la tendencia del *espíritu* a cerrarse en sí mismo. La idea del *espíritu* permanece, por tanto, en una continua pugna por desentrañar su sentido y por poner a todo lo que aparece en el mundo en una relación de orden, en el cual todo determina a todo.<sup>120</sup> La comunicación a través de la idea lucha en cada caso —en virtud de las necesidades del existir empírico y del continuo avance de la ciencia— por hacer explícito ese orden.<sup>121</sup> De este modo, en el *espíritu* conviven la continua apertura y la

---

<sup>120</sup> Una vez más es preciso señalar que en el *espíritu* la *relación de ser* no es superada ni negada. El *espíritu* es la *relación de ser* en virtud de la cual todo se relaciona con todo a partir de una idea de mundo. En tanto que la idea procede de la actividad consciente del hombre, ella arrastra algo de subjetividad; y en tanto que la idea sólo se hace comprensible a partir de objetos, ella permanece ligada de algún modo a la objetividad. Sin embargo, la idea en cuanto tal es aquello en lo que se reúnen la actividad ideal del sujeto y el aspecto ideal de los objetos. En ella no se hacen idénticos el sujeto y el objeto, sino que ellos quedan relacionados desde un ámbito fundamental desde el cual adquieren un sentido dentro de la totalidad del mundo. De este modo, la idea no puede ser llevada completamente a un ámbito objetivo sin perder su carácter de ámbito fundamental. Si bien es cierto que las diversas ideas de mundo pueden hacerse objeto de investigación, en este caso no se trata de una actividad espiritual, sino de la actividad de la *conciencia en general* como una teoría de las ideas de mundo. La actividad espiritual, más que ser un saber de la idea, es el desarrollo de sus contenidos a través del cual se desentraña su sentido. Este desarrollo deviene, como ya se ha señalado, en concepción del mundo.

<sup>121</sup> Porque la intelección y apropiación de la idea del *espíritu* está ligada a las otras formas de lo *abarcador*, la comunicación de los contenidos de la idea, los desarrollos de los mismos están determinados por aquellos otros dos modos. Esta determinación significa que el mundo es ideado según el caso, el contexto y la perspectiva de aquél quien le concibe. En este sentido no es extraño que se afirme que existen muchas y muy variadas concepciones del mundo, y en virtud de esto, las concepciones pugnan entre sí en la comunicación

tendencia a cerrarse; en él se despliega la lucha continua e inagotable entre la búsqueda del conocimiento del mundo y el esfuerzo por el saber acerca del sentido de la totalidad de ese conocimiento. Esta pugna constituye la vida propia del *espíritu*, la cual nunca llega a ser algo que está ahí como objeto y que tampoco puede ser comprendida desde las formas y categorías de la subjetividad. En todo caso, la vida del *espíritu* es un movimiento que trata de comprenderse totalmente a sí mismo, pero ese movimiento no cesa en una determinada comprensión.

#### *b.4) Existencia (Existenz)*

Como ya hemos señalado, el *espíritu* es lo *abarcador* que somos nosotros en virtud de lo cual ideamos la totalidad del mundo a partir de un sentido. En este idear el mundo todo se halla relacionado con todo; el fundamento de la relación de la totalidad de *lo que es* está determinado desde el sentido desentrañado en la actividad espiritual. El *espíritu* ofrece por tanto la posibilidad de comprender todo ente en el mundo con un sentido ya determinado. La comprensión de la totalidad del mundo, la idea del mundo es la captación de la realidad. La realidad de las cosas en el mundo consiste en que ellas lleguen a ser lo que pueden ser según las determinaciones expuestas a partir de la intelección del sentido de la totalidad del mundo. La posibilidad de ser de las cosas está determinada entonces por su realidad. Sin embargo, dentro de todas las cosas que son en el mundo, el *ser* del hombre nunca es una realidad, nunca es algo ya determinado o determinable a partir de un sentido o idea ¿Qué significa esta indeterminabilidad de nuestro *ser*? ¿Cómo dar cuenta de ella? Cuando reflexionamos acerca de lo que somos, damos cuenta de que *nuestro ser es más de lo que podemos saber de él*. Para la *existencia empírica* el *ser* del hombre está determinado por aquello que él hace en el trato cotidiano, pero esto que hacemos en cada caso no dice a cabalidad lo que somos. La actividad espiritual y la actividad de la *conciencia en general* no pueden aprehender plenamente al *ser* del hombre porque, en el caso de la actividad

---

espiritual pues no hay una única concepción del mundo. La seriedad de lo que se pone en juego en la comunicación espiritual exige esa pugna. La seriedad de la comunicación espiritual reside en que lo común a todas las ideas es el hecho de estar dirigidas a concebir el mundo en la totalidad de sus relaciones y el sentido de esa totalidad, y no sólo como una sistemática de distintas perspectivas. Por ello, la concepción del mundo sólo es lo que es en tanto se le está llevando a cabo, y no cuando sólo se habla de ella como algo susceptible de ser conocido.

científica, aun cuando ella va descubriendo nuevas perspectivas desde las cuales puede investigarnos, estas investigaciones no topan con una perspectiva última que pudiese indicar que todas las perspectivas en conjunto constituyen lo que somos. Y en el caso del *espíritu*, cuando él cree haber desentrañado el sentido de la actividad del hombre en el mundo, le sale al paso algo que no puede ser determinado en su sentido porque es la fuente de la que mana todo posible sentido. Esto que pertenece al *ser* del hombre y que no puede ser determinado en su realidad es la *existencia*, o dicho de otra forma, la realidad del hombre es su *existencia*. La *existencia* del hombre es indeterminable e incognoscible porque es la simple y llana expresión de su *posibilidad* de ser-sí-mismo. El sí-mismo del hombre es algo que se da sólo como *posibilidad*, es decir, que la *existencia* es el poder ser-sí-mismo. La *existencia*, entendida como el poder ser-sí-mismo, se sustrae a toda determinación espiritual porque no es algo a lo que se dirige el hombre, esto es, el sí-mismo se sustrae a todo intento de ser señalado en su cumplimiento a partir de un acto determinado con el que se concretaría su sentido. La *existencia* del hombre es el ámbito original de lo *posible* en el que aquél erige, a una con las determinaciones reales que le afectan, su ser-sí-mismo en el mundo ya siempre de algún modo. La *existencia*, en tanto que ámbito original de lo *posible*, es aquello por lo que el hombre —a una con su *existencia empírica*, su *conciencia en general* y su *espíritu*— se relaciona y se comporta respecto de sí-mismo. Aquello que somos como *existencia* es *abarcador* porque ella, en tanto relación y comportamiento del poder ser-sí-mismo, es el ámbito en el que están puestos en juego decisivamente todos los despliegues de nuestro *ser*, es decir, es aquello en lo que decidimos lo que propiamente somos. Lo *abarcador* de la *existencia* reside en ser el ámbito original dentro del cual todo lo que podemos ser y lo que podemos llegar a saber de nuestro ser en el mundo adquiere su auténtica gravedad. A este respecto señala Jaspers lo siguiente: “Existencia es lo abarcador no en el sentido de la amplitud de un horizonte de todos los horizontes, sino en el sentido del origen como condición del ser-uno-mismo, sin lo cual toda amplitud no sería sino dispersión. No haciéndose ella misma nunca objeto ni figura, la existencia es portadora del sentido de toda forma de lo abarcador.”<sup>122</sup>

---

<sup>122</sup> Karl Jaspers. *Razón y existencia*. p. 53. Lo *abarcador* de la *existencia*, al ser lo que porta todo sentido, permanece como algo obscuro a una actitud investigadora que tiene como meta saber de ella como un objeto cognoscible científicamente o como de una cosa perteneciente a una totalidad. La *existencia* no es asunto de un saber, sino que sólo puede aclarársele desde sus manifestaciones. Pero la aclaración de dichas

La *existencia* es *abarador* como el ámbito original del poder ser-sí-mismo. Este poder ser-sí-mismo no puede ser contemplado como un término fijo al cual el hombre ha de llegar en algún momento. El poder ser-sí-mismo es algo respecto de lo cual el hombre simplemente se comporta. Este comportarse no es algo que se dé fuera del mundo o en ausencia de mundo, sino que se manifiesta en la *existencia empírica*. La *existencia* es, pues, *posible existencia* en la *existencia empírica*. Así, para aclarar la *existencia* es necesario que pongamos al descubierto la estructura del poder ser-sí-mismo en el seno de la *existencia empírica*, pues ésta es su campo de manifestación. Pero este poner al descubierto la una a partir de la otra no significa que haya una identificación entre aquello que es el cumplimiento de la *existencia empírica* y el cumplimiento de la *posible existencia*. La diferencia de los cumplimientos reside en que para la *existencia empírica* el culmen de su ser se halla en la satisfacción y la felicidad del momento según los intereses cotidianos, mientras que la *posible existencia* no halla en nada del mundo cotidiano su plenitud. La *posible existencia* no puede dar cuenta de una plena consumación de su sí-mismo, sino que ella sólo se despliega con la firme convicción de estar llevando a cabo en cada caso su poder ser-sí-misma; la *existencia* no sabe qué es su sí-mismo, sino que *crea* y se identifica con su empeño de poder ser-sí-misma. Esta diferencia entre la *existencia empírica* —que puede estar cierta de su cumplimiento mediante un determinado acto en la vida cotidiana, acto que no está fundado en ella, sino en los parámetros que impone como necesidad el mundo cotidiano— y la *posible existencia* —que es el empeño en poder ser-sí-mismo fundado en la convicción de la *existencia* que se decide libremente desde su poder ser-sí-mismo— es lo que expone el problematismo del ser del hombre en el mundo. Este problematismo del ser del hombre significa que su poder ser-sí-mismo sólo puede darse dentro de su ser en el mundo, pero esa *posibilidad* no se origina en algo objetivo en

---

manifestaciones tampoco puede llevarse a cabo desde una investigación objetivante, pues dichas manifestaciones proceden de algo que no es propiamente objetivo. De este modo, la aclaración de la *existencia* exige que ella sea llevada a cabo desde la *existencia* misma, y que las manifestaciones de ella sean comprendidas desde su carácter *abarador*. Esta exigencia es para Jaspers lo que diferencia al esclarecimiento de la *existencia* del existencialismo: “El esclarecimiento de la existencia no entiende la existencia, sino que apela a sus posibilidades. Como existencialismo, empero, se convertiría en un hablar de un objeto conocido y, precisamente por ser su cometido el percatarse de los límites y esclarecer el fondo independiente, caería más profundamente en el error al comprender conociendo y juzgando los fenómenos del mundo bajo sus conceptos.” (Karl Jaspers. *Razón y existencia*. p. 66) La aclaración de la *existencia* no proporciona un saber de la *existencia*, sino que se limita a poner al descubierto la estructura del poder ser-sí-mismo. En este apartado nos enfocaremos a mostrar dicha estructura.

el mundo, sino que se da en la propia *mismidad*. El poder ser-sí-mismo, cuando se ha puesto en libertad, no pierde ni puede perder al mundo pero lo trasciende, es decir, se halla referido a la manifestación de su *trascendencia* en el mundo. De esta manera, la *existencia* en su relación con la *existencia empírica* se halla entre el mundo y la *trascendencia*, esto es, que al dejar en libertad su poder ser-sí-misma ella está situada en el *límite* entre el mundo y la *trascendencia*. Este estar entre mundo y *trascendencia*, el estar situado en el *límite* es lo que constituye la *estructura antinómica de la existencia*, la cual exige a la *existencia* empuñar su poder ser-sí-misma sin perder al mundo ni a la *trascendencia*. En virtud de esa misma exigencia, la *estructura antinómica de la existencia humana* es la doble tendencia que habita en nosotros, en virtud de la cual el hombre tiende a no tomar libremente su poder ser-sí-mismo —sea en la forma de dejar de lado, de negar a la *trascendencia*, o bien en la forma de dejar de lado, de negar al mundo— y también está en la posibilidad de decidirse, de resolverse a tomar libremente su poder ser-sí-mismo. Dicho de otra forma, la *estructura antinómica del hombre* se funda en la libertad inherente al poder ser-sí-mismo. Esta estructura antinómica genera que la *existencia empírica* y la *posible existencia* se hallen siempre en una fáctica tensión, en una no identidad. Pero esta no identidad es justo el terreno en el que es posible comenzar a aclarar la relación entre ambas, pues es justamente en la libertad del poder ser-sí-mismo donde se genera la no identidad. De este modo, la aclaración de la *posible existencia* a partir de la *existencia empírica* está necesitada de la comprensión de lo que está puesto en juego en la libertad del poder ser-sí-mismo.<sup>123</sup>

---

<sup>123</sup> La libertad del poder ser-sí-mismo no afecta exclusivamente a la *existencia empírica*. En relación con la *conciencia en general* ella hace visible que el ser del hombre en el mundo no está sometido simplemente a las leyes o a la causalidad determinables desde las esferas de investigación de lo físico, lo químico, de lo jurídico, de lo histórico o de cualquier ciencia positiva. La libertad no es un objeto investigable en tanto que ella no es el simple elegir esto o aquello, sino que es el origen de toda disposición para poder elegir. Si bien las ciencias como la psicología, antropología o la sociología están capacitadas para poder indicar por qué el hombre elige o ha elegido de tal cual forma, ellas no pueden determinar por qué el hombre se halla dispuesto originalmente para tomar elecciones. Y por lo que respecta al *espíritu*, en la medida en que éste se limita a concebir el sentido de la totalidad de determinaciones de las cosas en el mundo, y considerando que la libertad de la *existencia* es la generadora de todo sentido posible, a la actividad espiritual escapa la posibilidad de comprender el origen del que mana el sentido en cuanto tal, y lo sitúa como algo determinado en su concepción del mundo. Dicho de otra forma, el *espíritu* no puede dar cuenta de la razón por la cual él se ve impulsado a elaborar concepciones del mundo, pues está imposibilitado para determinar el sentido de la libertad. Porque la *existencia*, entendida como la libertad del poder ser-sí-mismo, atraviesa a las otras formas de lo *abarecedor* que somos nosotros, ella es el ámbito original en el que esas otras formas adquieren toda su gravedad, esto es, todo lo que el hombre hace, conoce y concibe está transido por la manera como el hombre ha aclarado y apropiado la libertad de su poder ser-sí-mismo. En el presente apartado haremos especial

“La libertad tiene existencia empírica en la voluntad.”<sup>124</sup> La manifestación en el mundo de la libertad reside en la voluntad, la cual se expresa en el fenómeno del querer y el elegir esto o aquello desde una situación cotidiana. Los actos voluntarios son aquellos en los que el hombre elige el cómo de su estar situado en el mundo. Para las ciencias, la voluntad en su manifestación fenoménica puede tornarse objeto de estudio al que se le trata de conocer en sus motivos desde una determinada perspectiva, desde una esfera de investigación. La voluntad es entonces entendida como un acto fundado en motivaciones determinadas que son explorables por diversas ciencias. Sin embargo, entender a la voluntad de este modo, como actos que responden a ciertas motivaciones, hace de ella un acto reflejo respecto de aquello que la motiva. La voluntad entendida de esta manera no es propiamente una elección, sino la expresión de una fuerza o motivo predominante que determina nuestra conducta. Para que la voluntad sea entendida como tal es preciso que en ella, a una con las fuerzas y motivos, sea el hombre quien se ponga en su elección, es decir, que sea él quien determine el sentido de su elección. Esta determinación de la elección por parte del hombre es el punto clave de la voluntad. “[...] el momento decisivo es aquél en que, suspendida todavía la realización de la aspiración, se examinan sus direcciones; en él, el hombre no sólo está movido por motivos sino que está frente a ellos como el «yo lo quiero así».”<sup>125</sup>

La relación entre voluntad y libertad no se entiende preguntando por qué el hombre elige esto o aquello, ni tampoco investigando cómo están determinadas las direcciones de la elección, sino aclarando por qué el hombre está en posibilidad de elegir y cómo es que en esta elección está puesto en juego el poder ser-sí-mismo. Considerando las cosas de este

---

hincapié en la relación de la *existencia empírica* con la *posible existencia* debido a que, en primera y última instancia, sin la *existencia empírica* no pueden darse ninguna de las otras formas de lo *abarcar* que somos nosotros. Pero así como la *existencia empírica* es el terreno primario de despliegue de las otras formas de lo *abarcar* de nuestro ser, la más profunda transformación de ella se da a partir de la *posible existencia*.

<sup>124</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 5. Tomo II.

<sup>125</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 7. Tomo II. A esta manera de considerar la voluntad podría objetarse una vez más que las direcciones examinadas para tomar la elección están determinadas igualmente por motivos y fuerzas. Y en rigor, esta objeción acierta en su punto, pues las direcciones pueden ser también objeto de investigación y conocimiento científico. Sin embargo, la gravedad del asunto no recae directamente en las direcciones en las que puede darse la elección, sino en la posibilidad que tiene el hombre de estar frente a ellas y decir *yo lo quiero así*. La voluntad no sólo se relaciona con las direcciones en las que ella puede encaminarse, sino que también se relaciona consigo misma, es decir, es un fenómeno por el que el hombre se comporta activamente respecto de sí mismo como autodeterminación. En razón de esto, el hombre no es sólo un ente que está ahí determinado según su situación —por más extrema e irrebasable que ésta sea— sino que en todo caso también elige cómo posicionarse y desenvolverse en dicha situación.

modo, podemos decir que la voluntad, como el original elegir del *yo mismo así lo quiero*, está fundada en el igualmente original poder elegir de la libertad. Este original poder elegir no es algo que pueda demostrarse en su existencia como una cosa en el mundo, sino que en todo caso sólo se hacen visibles sus manifestaciones a través de la voluntad. La existencia del poder elegir está en la fáctica elección de la voluntad. La elección de la voluntad sólo es tal cuando en su situación, aunada a las direcciones en las que ella puede encaminarse, ella se funda en el querer del *yo mismo*. Esto quiere decir que la voluntad no sólo se halla referida hacia lo que ella quiere, sino también al querer en cuanto tal en el que está puesto en juego el *yo mismo*. La voluntad es una relación consigo misma en la medida en que aquello que quiere lo quiere ella misma desde *sí misma*. Pero el querer de la voluntad se funda en la libertad del poder ser-sí-mismo, libertad que es algo inherente a la *existencia*. La relación de la voluntad consigo misma es fruto del poder ser-sí-mismo, en tanto que comportamiento en el que el hombre ya siempre se desenvuelve. Esto significa que el poder ser-sí-mismo de la *existencia* es aquello desde lo cual la voluntad de la *existencia empírica* quiere y puede elegir. El querer y elegir de la voluntad es la manera como el hombre empuña en cada caso su poder ser-sí-mismo en su situación. La relación entre libertad y voluntad consiste por tanto en que el querer de la voluntad es la fáctica concreción del poder ser-sí-mismo.

Ahora bien, que la voluntad sea la fáctica concreción de la libertad no significa que en lo que ella elige esté ya cumplido el poder ser-sí-mismo. La fáctica concreción de la voluntad no es cumplimiento porque aquello en lo que ella se funda es *posibilidad*. Lo que empuña la voluntad en cada caso es tan sólo el poder ser-sí-mismo de la *posible existencia*. Lo que propiamente quiere la voluntad es el poder ser-sí-mismo, y no el sí-mismo en cuanto tal. Y no quiere el sí-mismo porque éste nunca se presenta como un término visto de antemano al cual se ha de llegar; el sí-mismo no tiene ni un significado ni un sentido ya determinados, sino que es el poder ser-sí-mismo en el que se asientan todo posible significado y todo posible sentido. Pero visto el asunto de este modo, pareciera que se pierde todo posible referente para la voluntad, y con ello la libertad aparenta ser una quimera. Respecto de este punto es importante recordar que el poder ser-sí-mismo de la *existencia* no se funda en nada, sino que es aquel ámbito originario en el que el hombre ya siempre se desenvuelve. El poder ser-sí-mismo no es una meta sino el modo como el



hombre *es*, y aquello a lo que en primera y última instancia se halla *referido*. El poder ser-sí-mismo no pierde suelo porque no llegue a un pleno cumplimiento en algún momento; más bien sucede que una vez que se le empuña, se vuelve una búsqueda apremiante de la voluntad en la que el buscar mismo —entendido aquí como *posibilidad y referencia*— es su auténtica expresión. Este percatarse del poder ser-sí-mismo de la libertad surge en el momento mismo en el que preguntamos voluntariamente por la libertad. Por ello señala Jaspers lo siguiente: “O la libertad no es nada o ella *está* en la pregunta que formulo sobre ella. Pero que ella pregunte como *voluntad* originaria de *ser libre* anticipa ya este ser libre en el hecho mismo de preguntar. La libertad se quiere porque ya le es presente un sentimiento de su posibilidad [...] En la preocupación por el ser de la libertad ya está incluida la actividad por virtud de la cual la libertad se realiza.”<sup>126</sup> De este modo, el querer de la voluntad que ha dado cuenta de su fundamento en el poder ser-sí-mismo, es la voluntad consciente que quiere-poder-ser-sí-misma. En última instancia, el fundamento de todo posible sentido, de toda concepción del mundo del *espíritu* tiene su acicate en la voluntad consciente que quiere-poder-ser-sí-misma de la *existencia*.

¿Cómo es posible que la voluntad, como querer ser-sí-mismo, dé cuenta de su estar fundada en la libertad del poder ser-sí-mismo? El hombre se encuentra siempre en situaciones, las cuales son, dicho de manera general, los marcos de nuestra acción mientras existimos. La situación en general está conformada por el modo como el hombre se halla activamente en el mundo. “En ella [la situación] cobran valor otros sujetos y sus intereses, relaciones sociológicas de poder, ocasiones y combinaciones momentáneas. La situación

---

<sup>126</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 36. Tomo II. La relación entre la voluntad y la libertad puede ser entendida también del siguiente modo: si la voluntad es, dicho de manera sencilla y rigurosa, el *querer* algo en una elección, al punto surge la pregunta de por qué *puede* la voluntad *querer* y elegir algo en general. En esta pregunta está ya señalado aquello en lo que se funda la voluntad, a saber, la *posibilidad* de la libertad. La voluntad *quiere* y elige porque *puede*. Sin embargo, la pregunta acerca de la libertad no termina ahí donde ella es entendida como el fundamento de la voluntad; aún cabe la cuestión acerca del origen de la libertad misma, la interrogante sobre la procedencia de la *posibilidad* de la *existencia*. A este respecto, Jaspers señala que la libertad no se ha creado a sí misma, sino que en todo caso es un don, un regalo en virtud del cual la *existencia* es un poder-ser-sí-misma. En este mismo sentido, si la libertad de la *existencia* se empeña en aclararse, ella llega al punto en el que se sabe regalada a sí misma, esto es, en la *mismidad* de la *existencia* ella se relaciona y se refiere a sí de igual modo que se relaciona y se refiere a la fuente de su procedencia. Esta fuente desde la que la *existencia* se sabe brindada a sí misma es la *trascendencia*; la *relación de ser* en el ámbito de la *existencia* es la del poder ser-sí-misma con su *mismidad*, la cual está constituida como libertad referida a la *trascendencia*. Pero la relación entre *existencia* y *trascendencia* no debe ser entendida como si aquella estuviese en deuda con ésta, sino que indica que la manera como la *existencia* empuña su poder ser-sí-mismo implica el modo como ella se encuentra referida a la *trascendencia*. La *trascendencia* es una cuestión insoslayable para la *existencia*, y por ello la relación entre ambas se presenta como la tensión entre la *realidad* de la *trascendencia* y la *posibilidad* de la *existencia*, tensión que en todo caso exige una *resolución*.

no es sólo una realidad natural sino más bien una *realidad referida a un sentido*, que ni es física ni psíquica, sino ambas cosas a la vez como realidad concreta que para mi existencia empírica significa ventaja o perjuicio, oportunidad o impedimento.”<sup>127</sup> La situación en general del hombre cambia según su contexto, sus fines e intereses. Sin embargo, hay cierta especie de situaciones que le son inherentes a la *existencia*, es decir, hay una clase de situaciones que son irrebasables, definitivas y últimas, referidas a lo más íntimo de nuestro ser, y que sólo se modifican en su modo de manifestarse. Esta clase de situaciones son las *situaciones límites*. Ellas no pueden ser conocidas como algo objetivo —pues de este modo ya no se está propiamente *en* la situación— sino que sólo pueden aclaradas desde lo que en ellas acontece y desde la manera como las asumimos en tanto que *existencia*. “Ante las situaciones límites no reaccionamos, por tanto, inteligentemente, mediante planes y cálculos para superarlas, sino por una actividad completamente distinta, *llegando a ser la posible «existencia» que hay en nosotros*; llegamos a ser nosotros mismos entrando en las situaciones límites con los ojos bien abiertos [...] Experimentar las situaciones límites y «existir» son una misma cosa.”<sup>128</sup> El carácter límite de esta peculiar clase de situaciones reside en que, ante la imposibilidad de superarlas o de cerrarlas de manera satisfactoria con algún acto, ponen al hombre en el punto en el que él es requerido desde su poder ser-sí-mismo a hacerse cargo de su *posible existencia*. Este requerimiento no tiene su procedencia en algo objetivo, sino que proviene directamente de la *estructura antinómica de la existencia* en la cual se sostiene la doble posibilidad de la *existencia* respecto de su poder ser-sí-misma. La *estructura antinómica de la existencia* es la *situación límite* general y de principio en la que la *existencia* se halla originalmente referida a su poder ser-sí misma respecto de la cual ya siempre se comporta de un cierto modo. En el seno de esta estructura, la *existencia* padece *situaciones límites* particulares —como la muerte, el sufrimiento, la lucha, la culpa y el azar— que repercuten en aquélla según su contenido propio, pero que entrañan a la vez lo que corresponde a la *situación límite* en cuanto tal: el estar referido libremente al poder ser-sí-mismo. Las *situaciones límites* develan el poder ser-sí-mismo del hombre porque apuntan únicamente a la disposición original que tiene éste respecto de su ser: la de hacerse cargo de su ser en el mundo, de su existencia

---

<sup>127</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 65. Tomo II.

<sup>128</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 67. Tomo II.

temporal. Pero en tanto que las *situaciones límites* no sólo develan el poder ser-sí-mismo, sino que también se presentan como requerimiento solícito de la *existencia*, las *situaciones límites* ponen en libertad la conciencia original de la voluntad del querer-poder-ser-sí-mismo. En las *situaciones límites* la *existencia* está dispuesta a la *posibilidad* proveniente de su libertad para elegir en referencia a su poder ser-sí-mismo.

Si las *situaciones límites* son propiamente tales, la *existencia* tiene entonces que decidirse, que resolverse en ellas, pues ahí está puesto en juego el sentido de su poder ser-sí-misma, sentido que es a la vez el fundamento de toda posible concepción del mundo. A la *existencia* no le basta el querer-poder-ser-sí-misma si ese querer permanece tan sólo como una posibilidad, pues de este modo ella pierde todo ligamen con la *existencia empírica* y con ello su ser en el mundo. “La esencia y la situación del hombre es preguntar por el sentido y tener que actuar con sentido; en sus manos no le queda más que la elección, pero no puede, en general, no elegir, porque siempre hay una elección que realiza activa o pasivamente.”<sup>129</sup> La *existencia* puede o no elegirse a sí misma, y por ello el momento decisivo del poder ser-sí-misma de aquella está en la elección, en la manera como se dispone, activa o pasivamente, la voluntad respecto de la libertad de la *existencia*. El acto, la elección por la que la voluntad de la *existencia* quiere auténticamente su poder-ser-sí-misma es la *resolución*. La *resolución* es la verdad de la *existencia*, en virtud de la cual el poder ser-sí-mismo encuentra activamente su sentido desde su libertad; la pasividad respecto de la libertad de la *existencia* es irresolución, pues ella permanece sólo como posibilidad respecto de sí misma, y con ello abandona el encontrar su sentido desde el poder ser-sí-mismo. Sin embargo, en la *resolución* de la *existencia* ella tampoco puede estar segura de haberse empuñado a sí misma; ella no puede afirmar de sí misma el haberse dado el sentido que le es más propio. La *resolución* de la *existencia* sólo se erige sobre el querer-poder-ser-sí-misma, sin que ella pueda estar cierta de que en su *resolución* sea ya ella misma. En este estado de cosas Jaspers señala que: “La resolución, como tal, sólo estriba en el *salto*.”<sup>130</sup> La *resolución* de la *existencia* es un *salto* porque ella no se funda en posibilidades pensadas por las que ella podría llegar a ser sí-misma. Si la *resolución* se fundara en posibilidades ya pensadas o pensables, éstas estarían siendo consideradas como

---

<sup>129</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 433. Tomo I.

<sup>130</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 41. Tomo II.

algo ya visto de antemano, y con ello se haría de la *mismidad* una realidad ya fijada previamente, una realidad condicionada dentro de una idea de mundo. En contra de esto, la *resolución* es un acto incondicionado que se origina en el poder ser-sí-mismo, y que busca, no poseer, sino encontrar su realidad en el mundo con el acto mismo. La *resolución* de la *existencia* es por tanto el origen incondicionado del poder ser-sí-mismo que se quiere libremente. La *existencia* es origen de sí misma sin que por ello pueda estar cierta de ese origen; su verdad radica en saltar desde sí misma hacia sí misma con la libertad de su voluntad. El único asidero de la *existencia resuelta* está en que ella ha querido elegirse a sí misma desde su poder ser-sí-misma. El criterio de su verdad no puede ser el mismo que el de las otras formas de lo *abarador* que somos nosotros —no puede ser la satisfacción, la validez general, o el sentido de la pertenencia a un todo— sino que estriba en la *sinceridad*. La *sinceridad* de la *resolución* de la *existencia* consiste en que ella no puede saber a ciencia cierta si en la *resolución* se ha empuñado efectivamente a sí misma —es decir, no puede saber cabalmente si su acto es verdadero— pero sí puede y debe saber si verdaderamente cree, si tiene *fe* en aquello que ha resuelto. Si la *resolución* no es *sincera*, se precipita entonces en el juego vacío de posibilidades pensadas pero nunca empuñadas, desvaneciéndose con ello la *posible existencia*. Esta *sinceridad* de la verdad de la *existencia* se expone al diálogo franco de la *comunicación existencial*. En ella ya no se busca la co-participación en ideas e intereses comunes, ni tampoco se comunica algo susceptible de ser comprendido con una validez general. Lo que se expresa originariamente en esta comunicación emana del poder ser-sí-mismo que vincula a todos en cada caso; el encuentro se da desde un poder ser-sí-mismo con otro poder-ser-sí-mismo. La *comunicación existencial* es incondicionada porque aquello de lo que ella procede es igualmente incondicionado. Pero esta incondicionalidad genera la más profunda de las responsabilidades respecto de todos los modos como somos *abarador*, pues la *comunicación existencial* no busca imponer una resolución sobre otra, sino que sólo pone en libertad la exigencia de reiterar lo originario de la *existencia*. Lo que se busca en la *comunicación existencial* es poder ser-sí-mismo unos con otros incondicionadamente desde nuestro origen *abarador*. “La comunicación se efectúa en una lucha amorosa —no

una lucha por el poder, sino por la ostensibilidad— en la que se despachan armas de todo género, pero en la que aparecen todos los modos de lo abarcador.”<sup>131</sup>

Si la *existencia* es la libertad del poder ser-sí-mismo —que en las *situaciones límites*, inherentes a toda *existencia empírica* se encuentra exigida desde su *posibilidad* a tomarse entre manos— entonces la *existencia* tiene un movimiento desde sí-misma hacia sí-misma. La *relación de ser* que le es propia a la *existencia* es la de estar vinculada en todo momento a su poder ser-sí-misma en un mundo, y en esa relación se da el peculiar movimiento de la *existencia*. Este movimiento es la *historicidad* de la *existencia*, es decir, que la relación de la *existencia* consigo misma es *histórica*. “Al hombre le es dado manejar con libertad su existencia como si fuese un material. Por eso es el único que tiene historia, es decir, que vive de la tradición en lugar de vivir simplemente de su herencia biológica.”<sup>132</sup> La *historicidad* de la *existencia* consiste en que la libertad del poder ser-sí-mismo se manifiesta en la *existencia empírica* como el origen desde el cual se desenvuelve nuestra *posibilidad* de ser en el mundo. De este modo, la *historicidad* es —vista desde nuestro ser en el mundo— la unidad del tiempo en donde convergen y se despliegan en su mutua interacción la *existencia empírica* y la *existencia*. Pero la *existencia* no es sólo su ser en el mundo, sino que también es referencia a la *realidad* de la *trascendencia*; el poder ser-sí-mismo, la *mismidad* de la *existencia* implica en todo caso su estar referida a la *trascendencia*. Esta referencia de la *existencia* a la *trascendencia* es el vínculo eterno que hay entre ambas, el cual sólo es accesible y comprensible en la temporalidad del mundo. Vistas las cosas de este modo, la *historicidad* es la tensión que se genera entre nuestra realidad empírica en el mundo que nos condiciona a cada momento, y nuestro poder ser-sí-mismo que transforma y lleva nuestra experiencia de mundo al ámbito originario de la *posibilidad* referida a la *realidad* de la *trascendencia*. Esto quiere decir que la *historicidad* de la *existencia* es el ámbito en el que la *trascendencia* se manifiesta en el mundo; la *historicidad* es la manifestación de la *existencia* como una síntesis entre temporalidad y eternidad. “La historicidad es existencialmente la unidad de lo temporal y lo eterno; es el reconocimiento de que lo eterno se decide como fenómeno en el tiempo.”<sup>133</sup> La conciencia

---

<sup>131</sup> Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. p. 54.

<sup>132</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 67.

<sup>133</sup> Karl Jaspers. *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Trad. Lucía Piossek Prebisch. Editorial Sudamericana. Buenos Aires. 1953. p.51

de esta unidad, de esta síntesis es la *conciencia histórica* que advierte en la realidad empírica del mundo su poder ser-sí-misma, y que en ese advertir comprende la mutua pertenencia entre la *realidad* y la *posibilidad*. Esta mutua pertenencia advertida a través de la *conciencia histórica* despierta en la *existencia* la voluntad conciente del querer-poder-ser-sí-misma, es decir, anima a la *resolución* porque en ella se hace presente la *estructura antinómica de la existencia* que compele a tomar entre manos su estar ya siempre situada en el *límite*. Así, en la *conciencia histórica* puede darse propiamente el *salto* por el que la *existencia* se resuelve a empuñar su poder ser-sí-misma.

Ahora bien, la *resolución* es un acto eminentemente temporal, es decir, se presenta como un acto momentáneo y fugaz entre otros para la *existencia empírica*. Pero en tanto que la *resolución* de la *existencia* está fundada en su *historicidad* —la cual es una síntesis entre temporalidad y eternidad— la consecuencia de dicha *resolución* determina precisamente la manera como se halla la *existencia* en el mundo referida a la *trascendencia*. Esto significa que la *resolución* tiene una gravedad específica respecto de lo eterno, sin que por esto deje ella de ser un acto temporal. La unidad que hay entre temporalidad y eternidad en la *resolución* de la *existencia* dentro del marco de la *conciencia histórica* es el *instante*. “El instante, como identidad de lo temporal y lo intemporal, es la profundización del momento fáctico como *presente eterno*. En la conciencia «histórica» me hago consciente, *a la vez*, de que soy una manifestación *que pasa* y de *ser eterno* por virtud de esta misma manifestación [...] la peculiaridad temporal que se realiza en un caso único es concebida como manifestación del ser eterno; esta eternidad está enlazada absolutamente a *este momento*.”<sup>134</sup> Pero el *instante* como manifestación de la *historicidad* de la *resolución* perdería todo su peso si quedase solamente como un momento fugaz en el decurso del tiempo. El *instante* de la *resolución*, al ser el momento en el que la *existencia* decide respecto de su poder ser-sí-misma, exige que sea llevado a cabo y apropiado en cada caso. La eminencia del *instante* de la *resolución* reside en que éste sea reiterado en toda su gravedad. Esta reiteración del *instante resolutorio* es la continuidad *histórica* de la *existencia* que se arriesga a sí misma desde su libertad que se sabe *referida* a la *realidad* de la *trascendencia*. “[...] sólo la «existencia», que se aventura a lo más extremo y lo decide, puede de hecho, sin calcularlo,

---

<sup>134</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. pp. 533-534. Tomo I.

hacer que lo negativo se transforme en positivo para ella. La aventura y riesgo de todo «existir» es hacer presa en el tiempo sin saber cuál es el verdadero resultado y a dónde conduce el camino.»<sup>135</sup>

La *existencia* como lo *abarcar* que somos nosotros es el poder ser-sí-mismo que, situada en el *límite*, se *resuelve* en el *instante* respecto de su *posibilidad* referida a la *trascendencia* a través de la *conciencia histórica*. En el ámbito de la *existencia*, el *Ser* es la comprensión *histórica* de su acontecer. Esto quiere decir que el *Ser* ya no es comprendido como una realidad fija, inmutable y absoluta, sino que acontece desde la tensión *histórica* entre la *realidad* y la *posibilidad*, tensión en la que está puesto en juego el ser que somos nosotros. Pensar y resolverse en esa tensión es el despliegue de la *metafísica*, en la cual la *existencia* se halla recién dispuesta a escuchar desde su *conciencia histórica* el *lenguaje cifrado de la trascendencia*. La comprensión *histórica* del *Ser*, la *metafísica*, es la expresión de la profunda co-pertenencia que hay entre lo *abarcar* de la *trascendencia* y el *ser* del hombre. Esta comprensión es la fuente original de la concepción del mundo, es decir, el sentido del mundo es la realidad temporal en la que el hombre —en tanto que *existencia* ligada a la *existencia empírica*, a la *conciencia en general* y al *espíritu*— decide la manera como se halla referido a la *realidad* insoslayable de la *trascendencia*. Dicho de otra forma, la realidad del mundo —entendido aquí como el *horizonte* temporal *abarcar*— es manifestación de la relación entre *existencia* y *trascendencia*. El sentido que tiene aquí la temporalidad del mundo es la de ser manifestación del eterno vínculo entre la *existencia* y la *trascendencia*, esto es, la realidad temporal del mundo es un *horizonte evanescente* proyectado en cada caso desde la relación originaria entre la

---

<sup>135</sup> Karl Jaspers. *Filosofía*. p. 535. Tomo I. Aquí es preciso que aclaremos en virtud de qué es que en el *instante* de la *resolución* —el cual implica la *referencia* de la *existencia* a la *trascendencia*— se abre el espacio del riesgo. La *existencia* se arriesga en la *resolución* porque ella se dispone a comprenderse en *referencia* a un ámbito que no posee indicador objetivo en el mundo, es decir, nada en el mundo puede señalarle que ha apropiado “correctamente o incorrectamente” su profunda vinculación con la *trascendencia*. Lo que es más, en la *resolución* de la *existencia* todo lo objetivo en el mundo se presta a ser lo que más confusión genera, pero no porque el ser en el mundo mismo sea confuso, sino por la esencial oscuridad inherente a la *referencia* a la *trascendencia*. Esta oscuridad genera en la *existencia* un no sentirse como en casa, es decir, hace del mundo un sitio poco familiar. En consecuencia con esto, podría pensarse que el pensar la *referencia* a la *trascendencia* implica un desasosiego respecto del ser en el mundo, así como también un deseo de abandonar el mundo. Sin embargo, la posibilidad de que la *existencia* pueda empuñar a una su ser en el mundo y su *referencia* a la *trascendencia* radica en que se arriesgue libremente en su *resolución*. Esta libertad del arriesgarse en el *instante* de la *resolución* no pierde ni al mundo ni a la *trascendencia*, ni tampoco genera desasosiego, porque en ella se está *comprometido* a padecer en el mundo la gravedad de su *resolución* referida a la *trascendencia*. Este *compromiso* es lo que dicen las expresiones que hemos utilizado como *sinceridad* y *reiteración*. (Cfr. Karl Jaspers. *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. pp. 51-52.)

*existencia y la trascendencia.*<sup>136</sup> Lo cual no quiere decir que la relación entre *existencia y trascendencia* puede darse más allá, o en ausencia de mundo; no se trata de que el tiempo y la eternidad sean dos ámbitos distintos que en algún momento se tocan. La eternidad es la profundidad del tiempo, la fuente original e inagotable desde la que éste surge como *horizonte* de toda *relación de ser*, pero a la que no se puede aprehender en toda su dimensión más que en el *instante*. El tiempo es lo que acontece ahí donde se da la *escisión* del *Ser*, la cual da lugar a la *relación de ser* y al *horizonte*; el origen, lo que sostiene a la relación misma es la eternidad de la *trascendencia*, la cual sólo puede hacerse manifiesta si ha sido puesto en libertad el poder ser-sí-misma de la *existencia*. De este modo, así como el mundo es manifestación de aquella relación entre *existencia y trascendencia*, esta misma relación sólo puede darse y puede ser pensada a través del *horizonte* del mundo y en el seno de la *existencia empírica*. Sólo en la experiencia del *límite* del mundo puede hacerse sensible la *realidad* de la *trascendencia*. Esta experiencia del *límite* pone en libertad a la *posible existencia* en su *referencia* a la *trascendencia* dentro de la *existencia empírica* en el mundo. Lo cual significa que en la experiencia del *límite* se hace visible un mutuo abarcarse de todas las formas de lo *abarcador*, sean las del ser-en-sí o sean las del ser-que-somos-nosotros. En virtud de esta situación, surge la cuestión de cuál es el principio de vinculación, del mutuo abarcarse de todos los modos de lo *abarcador*. La tesis de la *fe filosófica* indica que este principio de vinculación es la *Razón*. En consecuencia con esta tesis, a continuación mostraremos cómo es que la *Razón* es el principio que vincula a todos los modos de lo *abarcador*.

---

<sup>136</sup> En las conferencias de *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*, Jaspers señala que uno de los contenidos fundamentales de la *fe filosófica* es el de experimentar al mundo como un ser *evanescente* entre la *existencia* y la *trascendencia*. (Cfr. p. 85.) La *evanescencia* del mundo apunta, en primer lugar, a su carácter temporal, el cual se corresponde con la temporalidad del ser del hombre. La *evanescencia* del mundo como *horizonte* temporal es el transcurrir del tiempo del ser en el mundo del hombre. Pero la *evanescencia* del mundo indica también su relación originaria con la eternidad de la *trascendencia* como *límite* de aquél: la *evanescencia* del mundo señala a aquello desde lo cual todo lo temporal tiene su fuente y su origen. En este sentido, afirmar que el mundo es un *horizonte* temporal —o dicho con mayor precisión, es *horizonte* temporal de la *relación de ser*— significa lo mismo que la manifestación de la *trascendencia* para la *existencia* en el seno de la *escisión* del *Ser*. Dicho de otra forma, la *evanescencia* del mundo es el acontecer del tiempo en la *relación de ser* eterna de la *existencia* referida a la *trascendencia*.



## §7. La razón como principio de vinculación de los modos de lo *abarador*

Los modos de lo *abarador* que hemos expuesto hasta ahora no se hallan como una serie de ámbitos separados los unos de los otros. Tampoco pueden ser considerados como una sucesión de estadios en los que a veces estamos según sea el caso de nuestra actividad en el mundo. De manera explícita o no, ya siempre somos en el *mundo* referidos a la *trascendencia*; nuestro ser en el mundo se desenvuelve en todo caso como *existencia empírica*, como *conciencia en general*, como *espíritu* y como *posible existencia*. Lo que es variable en cada caso es el grado de conciencia y de claridad que tenemos acerca de las posibilidades de nuestro ser, pero no cambian los ámbitos originales en los que desenvolvemos aquellas posibilidades. El grado de conciencia y claridad que podemos tener acerca de nuestro ser está directamente ligado a nuestra actividad en el mundo, actividad en virtud de la cual penetramos interrogando y comprendiendo en *lo que es*. Nuestra actividad en el mundo es ya de por sí aclaradora del *Ser*. Y en la manera y profundidad de nuestro preguntar está determinado lo que en cada caso comprendemos como *Ser*. En este sentido preguntamos por qué sea aquello que nos guía y abarca en toda nuestra actividad en el mundo en la comprensión de lo *abarador* del *Ser*. A este respecto señala Jaspers lo siguiente: “Otra cosa hay, indiscutiblemente ligada a la existencia, y que se refiere a la conexión de todas las maneras de lo *abarador*. No se trata de un nuevo todo, sino de una constante exigencia y movimiento. No es en sí otra nueva manera de lo *abarador* que se agregaría a las demás, sino el vínculo, el nexo de todas ellas: se llama razón.”<sup>137</sup> La *razón* no es un nuevo ámbito del *Ser*, sino aquello desde lo cual nuestro ser se halla y se mueve en él. El despliegue de las posibilidades de nuestro ser y nuestro más profundo ligamen con lo *abarador* es la actividad de la *razón*. Esto quiere decir que la *razón* no se sostiene por sí misma como una realidad ajena; la *razón* no se da a sí misma el material desde el que lleva a cabo su actividad. Antes bien, ella se desenvuelve en lo *abarador* como el movimiento por el cual éste resulta esclarecido en sus modos y en sus relaciones. Al no darse su material, al no sostenerse en sí misma, la *razón* es finita. Sin embargo, aquello que llena de contenidos a la *razón*, aquello que le ofrece su material de despliegue, hace que ella sea una actividad infinita. En este sentido, la *razón* es *abarador*,

---

<sup>137</sup> Karl Jaspers. *Razón y existencia*. pp. 56-57.

pero no como ámbito, sino como la totalidad de nuestra actividad en la que se hallan unidos todos los ámbitos de lo *abarador*.

La actividad de la *razón* es la apertura plena pensante a *lo que es*. Esta apertura plena que le es propia a la *razón* la erige como la fuente de toda posible orientación, de todo posible esclarecimiento y de todo posible conocimiento. Sólo por la actividad de la *razón* podemos *pensar* y entender de lo que se habla o con lo que tratamos. Y en esa misma actividad ella señala también la delimitación de la esfera de lo cognoscible con general validez, el ámbito en el que se desenvuelven nuestra satisfacción, nuestra concepción y nuestra *resolución*. El movimiento de la *razón* no se satisface con lo ya encontrado, sino que en todo caso es un despliegue reflexivo dentro de todos los ámbitos de lo *abarador*. En virtud de esto Jaspers señala que: “En la actitud racional pretendo la claridad sin límites, me apropio el conocimiento científicamente captable, la realidad empírica y la validez irrefutable de lo pensable, a la vez que vivo consciente de los límites de toda inteligibilidad y claridad científica, pero obedeciendo a los impulsos desde todos los orígenes de las maneras de lo *abarador* hacia el desenvolvimiento universal en el pensar, y desechando en todo momento la irreflexión.”<sup>138</sup> Ahí donde la *razón* se enfrenta con algo que no puede ser conocido con general validez, ella no sesga su empeño en aclararlo con el pensamiento, con la reflexión; ahí donde se quebranta el sentido de una concepción del mundo, ella se vuelca a la fuente del sentido para aprehenderlo en toda su gravedad. “Siempre acude allí donde se ha roto la unidad para aprehender aun en la ruptura la verdad de la ruptura.”<sup>139</sup> En virtud de esto, la *razón* como *abarador* es una tarea constante para sí misma que recoge el material desde su actividad en los ámbitos de lo *abarador*. En esa actividad ella busca la mayor claridad posible sin echar nada de lado. Por el despliegue de la *razón* el hombre se arraiga en el *Ser*.

¿Cómo es que se da el despliegue de la *razón* considerando que ella es la plena apertura al *Ser*? Para poder comprender el desenvolvimiento de ella es necesario que se aclare dónde tiene la *razón* su origen. Este origen es mal entendido si se le considera como algo inherente a la naturaleza del hombre, esto es, si se considera que el hombre por naturaleza es un animal racional. La naturalización de la *razón* implicaría que el ser del hombre está

---

<sup>138</sup> *Ibid.* p. 58.

<sup>139</sup> Karl Jaspers. *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. p. 45

ya configurado para desenvolverse en la actitud racional. Pero de esta forma, la *razón* no sería una tarea constante para sí misma, sino que bastaría con dejarla florecer de manera espontánea y con dejarse llevar por su actividad que no requeriría esfuerzo alguno. Sin embargo, la *naturaleza* de la *razón* no es lo mismo que la naturaleza, que el ser del hombre. La diferencia entre la *naturaleza* de la *razón* y el ser del hombre la señala Jaspers del siguiente modo: “La razón no existe por naturaleza, es exclusivamente fruto de la decisión. No sobreviene espontáneamente como el acontecer natural y como toda la existencia humana concreta en tanto es naturaleza: surge de la libertad.”<sup>140</sup> La *naturaleza* de la *razón* tiene su origen en el ser del hombre, y muy señaladamente, en lo *abarcar* que él es como *existencia*, como libertad. Esta procedencia que tiene la *razón* en la libertad de la *existencia* significa que su génesis es fruto del poder ser-sí-mismo. Este poder ser-sí-mismo, en su calidad de *posibilidad*, no se funda en ningún sentido dado sino que es su propio origen, es la fuente de su sentido, en el que se sabe regalado por la *trascendencia*.<sup>141</sup> El despliegue, la actividad originaria del poder ser-sí-mismo mediante la cual él se resuelve en el mundo en referencia a la *trascendencia* es la *razón*. El origen y naturaleza de la *razón* responde entonces a la estructura de la *existencia*; ella es el movimiento por el cual el hombre despliega su *mismidad*. *Razón* y *existencia* se co-pertenecen. Lo cual no quiere decir que sólo en la *existencia* tenga la *razón* su marco de desenvolvimiento, ni significa que la *existencia* tenga una preeminencia sobre los otros ámbitos. Entre los ámbitos de lo *abarcar* no hay una vinculación jerárquica, pues a pesar de que esos ámbitos implican una radicalización y profundización en el *Ser*, dicha radicalización y profundización sólo

---

<sup>140</sup> *Ibid.* p. 55.

<sup>141</sup> La idea de que la *existencia* sea origen de sí misma, de que lo que ella determina desde su *posibilidad* sea la realidad de su ser, no se opone a que ese origen esté referido a la *realidad* de la *trascendencia*. No hay tal oposición porque en la medida en que la *existencia* se aclara a sí misma de forma radical, ella da cuenta de que su libertad no se la ha dado a ella misma. (Cfr. Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 64). A este mismo respecto, en la disputa de Davos con Ernst Cassirer, Heidegger señala que en la comprensión radical de la libertad se cae en cuenta del antagonismo ínsito en ella: “No he sido yo quien se ha dado la libertad, por más que sólo por la libertad me sea posible ser yo mismo.” (Martin Heidegger. *Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger en Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. F.C.E., México, 1981, p. 221.) El antagonismo ínsito en la libertad radica en que al no ser dada o creada por ella misma, sólo mediante ella puede la *existencia* ser ella misma; el movimiento propio de la libertad se origina en sí misma. Pero al no deberse a sí misma, la libertad desea tener claridad acerca de aquello que la brinda. En esta búsqueda de claridad, la libertad de la *existencia* se sabe regalada por la *realidad* de la *trascendencia*; la manifestación originaria, la cifra primaria de la *trascendencia* es la libertad de la *existencia*. Esta libertad regalada desde la *trascendencia* es aquello por lo que la *existencia* se halla referida a aquella. Lo cual quiere decir que aquello que la *existencia* determina como su realidad desde su *posibilidad* implica también cómo es que ella empuña su estar referida a la *trascendencia*.

es posible sobre la base del ámbito que le precede. A este respecto señala Jaspers: “[...] los grados anteriores sin los posteriores devienen faltos de substancia; los posteriores sin los anteriores, en cambio, faltos de realidad.”<sup>142</sup> Este origen de la *razón* en la *existencia* significa que su actividad está determinada por lo que somos como *existencia*. Pero el origen de la *razón* en la *existencia* es la apertura plena del ser del hombre para todos los modos de lo *abarador*, los cuales encuentran toda su gravedad en el despliegue de la *existencia* misma, en el despliegue del *pensar* de la *razón*. A ésta no le basta con desenvolverse simplemente desde la *posible existencia*, sino que se vuelca plenamente a todas las posibilidades de lo *abarador* que somos nosotros con el fin de ganar la mayor claridad y de decidir acerca de nuestro ser en el mundo y su referencia a la *trascendencia*. Por la actividad de la *razón* arraigada en la *existencia* nos orientamos filosóficamente en el mundo desde la *existencia empírica*, la *conciencia en general* y el *espíritu*; a través de esa orientación filosófica, la *existencia* se esclarece desde la libertad de su poder ser-sí-misma, y en ese esclarecimiento cobra conciencia, comprende y decide acerca de su ser-regalada por la *trascendencia*. La *razón* hace que todos los ámbitos de lo *abarador* se hallen en un mismo plano a partir del cual pueden entrar en conflicto, es decir, el *pensar* de la *razón* es el plano *abarador* en virtud del cual los ámbitos de lo *abarador* del *Ser* están relacionados y se afectan en sus despliegues. Este originario carácter vinculante del *pensar* de la *razón* goza de una preeminencia que Jaspers señala del siguiente modo: “Preeminencia del pensar significa que ninguna manera de lo *abarador* se nos hace presente ni se hace efectiva siendo nosotros mismos, sin que sus contenidos hayan tomado figura en el medio del pensar.”<sup>143</sup> La preeminencia del *pensar* de la *razón* no es una jerarquización en el orden del *Ser*, sino que consiste en su ser el plano de la plena apertura en la que el *Ser* mismo se vuelve investigable, incluso bajo el riesgo de no poder aprehenderlo en su totalidad. Tan amplia es la apertura del *pensar* de la *razón*, que el mismo Jaspers una vez más nos apunta:

Mientras, pues, las maneras de lo *abarador* quieren hallar su perfección en la claridad, la totalidad, lo universal, el orden y la ley, la *razón* que las impulsa por este camino y a la vez está más allá del mismo, no sólo está lejos de contentarse con ninguna claridad, totalidad ni orden, sino que queda abierta para lo

---

<sup>142</sup> Karl Jaspers. *Razón y existencia*. p. 102.

<sup>143</sup> *Ibid.* p. 103.

esencialmente oscuro, lo propiamente quebrado, incluso lo mismísimo antirracional.<sup>144</sup>

La plena apertura de la *razón* arraigada en la *existencia* finca en ella un peculiar destino que consiste en aclararse constantemente a sí misma. La aclaración de la *existencia* y el desenvolvimiento del *pensar* de la *razón* son una misma cosa. La *existencia* sostiene el movimiento de la *razón* como la fuente de todos sus contenidos, pero estos contenidos sólo adquieren toda la seriedad que les corresponde, en su relación con los otros ámbitos de lo *abarcador*, desde el seno del *pensar* de la *razón*. Por su desenvolvimiento, la *existencia* no pierde su fáctica raigambre en el mundo y queda dispuesta para orientarse en él a través de su *existencia empírica*, del conocimiento de las ciencias y de la actividad del espiritual. El origen de la *razón* en la *existencia*, y su carácter *abarcador* aperiente-vinculante, genera que toda nuestra actividad en el mundo esté transida por los asuntos que a la *existencia* conciernen, los cuales a pesar de no poder resolverlos la *razón* cabalmente, se ve obligada a pensarlos porque en ellos están puestos en juego la *naturaleza* y el destino de la *razón* misma. Este constante problematismo de la *razón* consigo misma lo ha señalado Kant de manera precisa en el primer prólogo de la *Crítica de la razón pura*: “La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas su facultades.”<sup>145</sup> Tal y como hemos venido haciendo la exposición de la idea de *razón*, la *naturaleza* de ésta es la

---

<sup>144</sup> *Ibid.* p. 105. ¿A qué se refiere Jaspers aquí con lo *antirracional*? Se refiere a aquello que no puede quedar plenamente aclarado por la actividad teórica de la *razón*, esto es, aquello que se sustrae a la posibilidad de una determinación plena de su ser en términos de conocimiento. Por ejemplo, la *existencia* misma puede ser considerada como *antirracional* al ser el origen de la *razón*, es decir, al ser el ámbito en el que ella se genera y en el que se fundamenta. La *existencia* es *antirracional*, en el sentido teórico, no porque ella pueda moverse por impulsos instintivos que ella no puede dominar plenamente, sino porque su ser es *posibilidad* y el despliegue de ésta no puede ser determinado cognoscitivamente por la *razón* teórica. La *razón* podría determinar a la *existencia* si ésta tuviese en sí misma ya alguna determinación previa. Pero porque la *existencia* es una tarea constante para sí misma, y esto afecta a la *naturaleza* del despliegue de la *razón*, lo único que puede ésta respecto de la *existencia* es aclararla en su *posibilidad*. Lo que la *razón* aclara respecto de la *existencia* es su *posibilidad*, su libertad, pero esta aclaración no significa una determinación cabal porque en todo caso persiste su poder ser-sí-misma. La relación entre *existencia* y *razón* se da como un esclarecimiento de la libertad de la *razón*, esto es, en la aclaración de la *existencia* la *razón* se desenvuelve *existencialmente*. Y ni siquiera la *resolución* de la *existencia* puede estar fundada en la *razón*, porque dicha *resolución* se erige en el *salto* de la *fe*, la cual es el acto en el que la *razón* se origina y al que busca aclarar, pero al que no puede determinar en su origen. Lo cual no quiere decir que la *fe* y la *razón* se opongan. Más bien sucede que sólo mediante la *razón* puede la *fe* reiterarse, aclararse y apropiarse su resolución respecto del poder ser-sí-mismo de la *existencia*.

<sup>145</sup> Immanuel Kant. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Taurus, México, 2006, A VII.

*existencia* que se enfrenta a asuntos —como el de su *mismidad*— que no pueden ser resueltos a cabalidad en el ámbito del conocimiento de la *conciencia en general*, ni en la actividad del *espíritu*. Al tener la *razón* su origen en la *existencia*, ella se ve destinada a cuestionarse y a *pensar* acerca de esos asuntos, pues su misma *naturaleza existencial* los postula. Lo decisivo en la actividad de la *razón* consiste, pues, en que su afán de claridad acerca de aquellos asuntos inherentes a la *existencia* le lleva a preguntar por la posibilidad del conocimiento en general, y por la posibilidad y límites de la elaboración de una concepción del mundo. El despliegue de la *razón* desea aclarar a la *existencia* no sólo en ella misma, sino también en su relación con el conocimiento de las ciencias y en su vínculo con el origen de las ideas de mundo. En este despliegue, la *razón* no confunde los caminos del *entendimiento* con los contenidos del ser del hombre, en especial el de su ser referido a la *trascendencia*. Esto es decisivo porque significa que la *razón* se abalanza con toda su fuerza a las posibilidades de despliegue del ser del hombre en el mundo y su referencia a la *trascendencia*. Lo cual quiere decir que los ámbitos de lo *abarcar*, y la verdad que en cada uno de ellos se da, son puestos en cuestión en el plano de la *razón*, única condición por la cual pueden entrar en conflicto y afectarse mutuamente. Sólo en lo *abarcar* de la *razón* tiene lugar el cuestionar más profundo, que no es empeño de discriminación de una verdad sobre otra, sino el esfuerzo radical por conquistar originariamente la raigambre de la esencia de la verdad en el *Ser*. A este respecto nos dice Jaspers acerca de la *razón*: “Aunque plantea la exigencia de que se dude, lo hace para conquistar la verdad con pureza [...] Cuando la razón se torna eficiente, busca lo que es, el enlace. Surge una convivencia universal, el abierto dejarse-abordar. La razón despierta los orígenes aletargados, liberta lo escondido, facilita la autenticidad de las luchas.”<sup>146</sup>

En el fondo de la *razón* opera el infatigable anhelo, la inquebrantable *fe* de poder llevar todo, en la medida de sus posibilidades, a la claridad mediante su *pensar*; la *fe* de la *razón* es la confianza y la lucha incondicionadas que se arriesgan a conquistar a la verdad originariamente. Esta *fe* de la *razón* encuentra su expresión originaria en la *comunicación* ilimitada, es decir, en aquella *comunicación* en la que, a través de la interacción dialógica de los hombres, se hacen presentes los orígenes y la verdad de los ámbitos de lo *abarcar* en franca confrontación. Esto significa que la *comunicación* de la *razón* no sólo está

---

<sup>146</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica*. p. 47, 48.

constituida por la participación de los interlocutores, sino que en ella también está incluido aquello en virtud de lo cual ellos discurren en el diálogo común. En la *comunicación* de la *razón*, el carácter de incondicionada viene dado por aquello que se confronta, aquello de lo que se habla y acerca de lo que se discute; lo que realmente importa en ella es que los dialogantes se aclaren y se entiendan *entre sí mismos*, a la vez y en virtud de que comprenden acerca de aquello que es el hito del diálogo. El despliegue de la *comunicación* de la *razón* se da propiamente como una lucha incondicionada que anhela la verdad en su pureza, pues si aquello acerca de lo que se discurre estuviese condicionado por alguno de los interlocutores, con ello se perdería el carácter de lo común, de lo propiamente vinculante. Sólo en la *comunicación* incondicionada ella misma se da como ilimitada. Así, para la *razón*, la *comunicación* no es una meta ni una exigencia impuesta, sino que es el modo propio en el que ella se despliega y lo que ella misma busca; la *razón* misma es voluntad de *comunicación* ilimitada, pues sólo en la *comunicación* puede ella apropiarse originariamente a la verdad de lo *abarcar* en sus múltiples modos de darse. Esta apropiación va acompañada por el esfuerzo de los interlocutores, quienes al estar en *comunicación* desde la *razón*, se hallan recién dispuestos a respirar en el ambiente desde el que pueden esclarecer su poder ser-sí-mismos. En virtud de esto, acerca de la repercusión de la *comunicación* en los dialogantes, Jaspers apunta: “No da nada, no da ninguna orden, no exige obediencia alguna, no señala nada que se pueda adoptar de inmediato. Exige pensamiento propio y ser auténtico; ayuda a lograrlos pero no los regala.”<sup>147</sup>

Ahora bien, la *razón* en su confiada búsqueda de la verdad a través de la *comunicación* echa mano de todos los medios posibles y correspondientes con este buscar. Estos medios los encuentra en los modos de lo *abarcar*, y de manera muy señalada en el *entendimiento* de la *conciencia en general* y en la actividad del *espíritu*. La *razón* en su despliegue no da un paso sin el *entendimiento*, pero en todo caso ella lo rebasa, o bien abre los límites de éste. El *entendimiento* de la *conciencia en general* es el órgano por el que todo lo objetivo en el mundo puede ser conocido con general validez dentro de un determinado ámbito de investigación. El *entendimiento* aporta las categorías y descubre las leyes por las que los entes en el mundo pueden ser pensados con una objetividad general, es decir, aquello por lo cual pueden ser comprendidos en su ser-así válido generalmente,

---

<sup>147</sup> Karl Jaspers. *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. p. 86.

pero desde una determinada perspectiva. La validez general que es producto de la actividad del *entendimiento* se constituye por su quehacer demostrativo según métodos accesibles para todos. Nadie que realmente ponga en marcha una investigación desde el *entendimiento*, asumiendo el rigor metódico de éste, puede sustraerse a lo que ahí se demuestra. Para el *entendimiento*, *Ser* es aquello que puede alcanzar una determinación objetiva, esto es, el *Ser* es visto desde el ente cognoscible con validez general. Aunado a esto, el *espíritu* trata de desentrañar el sentido de la pertenencia de los entes a la totalidad del mundo, es decir, es la actividad reflexiva por la cual, desde los entes, se desentraña y se conoce el sentido mismo y la pertenencia de todo a dicha totalidad. En el *espíritu* ya no se trata solamente de conocer entes, sino de reflexionar acerca de ese conocimiento en su totalidad. El culmen de la actividad del *espíritu* —la cual está determinada por el continuo despliegue del *entendimiento* de la *conciencia en general*— es la concepción del mundo en la que el *Ser* es la reflexión sobre la totalidad del sentido del conocimiento.

Pero la *razón* no está primariamente orientada hacia los entes, sino que es apertura al *Ser* que trasciende a todo ente; la *razón* no ve al ente desde una determinada perspectiva, sino que lo enfoca desde su original pertenencia a lo *abarador*, y desde esta pertenencia busca aclarar a lo *abarador* mismo como ámbito fundamental que posibilita la manifestación de los entes. Sólo por la apertura de la *razón* a lo *abarador* puede el *entendimiento* referirse a los entes y conocerlos. En virtud de la actividad del *entendimiento* y ligada a él, la *razón* discierne entre aquello que se refiere al ente y aquello que se refiere al *Ser*. La *razón* no busca demostraciones con validez general de lo que es el *Ser*, sino que se empeña en aclarar cómo es que éste trasciende al ente, y lo que significa esa *trascendencia*. Pero para poder llevar a cabo esta aclaración, la *razón* acoge la actividad del *entendimiento* que aprehende las determinaciones y los límites de los entes, para desde ahí *pensar* a la *trascendencia*. Y si bien es cierto que el *pensar* de la *razón* tiene su punto de partida, por lo general, en una concepción del mundo —es decir, tiene su comienzo en un determinado sentido de la totalidad de lo ente— esta concepción del mundo es pensada por ella a la luz del *Ser*. La diferencia entre el *Ser* como *espíritu* y el *Ser* como lo propiamente *abarador* reside en que aquél sigue siendo concebido desde el entramado de la totalidad de lo ente, determinable desde el *entendimiento* y desde el conocimiento que éste produce; la totalidad del *Ser* del *espíritu* es una totalidad fundada



desde su propia actividad guiada por el *entendimiento* y su referencia necesaria a los entes. La totalidad de lo ente pensada en la concepción del mundo del *espíritu* es un movimiento en el que la reflexión en torno al sentido del conocimiento se cierra sobre sí misma. Respecto de lo *abarcaador* del *espíritu* Jaspers nos dice lo siguiente: “Su realidad envolvente hace propio comprensivamente, articula, pero excluye lo extraño en cada caso.”<sup>148</sup>

Tanto la *conciencia en general* como el *espíritu* no son carentes de *razón*, pero ésta se desenvuelve en ellos sometida al *entendimiento*, es decir, ella se comprende a sí misma sólo como una actividad de conocimiento de entes en el mundo, e incluso hace de la *trascendencia* algo que puede ser conocido plenamente como cualquier otro ente mundano. Pero aquello a lo que se refiere primariamente la *razón*, en virtud de su origen en la *existencia*, es lo *Uno* de la *trascendencia*, que es el *Ser abarcador* de todo *abarcaador*; sólo desde esta referencia primaria a lo *Uno* en la *razón* es pensable algo así como una totalidad en el *espíritu*. Lo *Uno* de la *trascendencia* no es una construcción de la *razón*, sino que es la base universal y el dato originario *cifrado* en lo más profundo de su *naturaleza* —y que en tanto que *cifrado* exige una constante aclaración *histórica*— en pos de lo cual ella apropia todo el despliegue del *entendimiento*. La referencia primaria de la *razón* a lo *Uno* de la *trascendencia* abre los límites del *entendimiento*, es decir, permite que él pueda desenvolverse ya no sólo en dirección a los entes, sino también en dirección hacia la *trascendencia*, considerando que esta direccionalidad posee un carácter peculiar. Esta apertura de los límites del *entendimiento* precisa que él busque el lenguaje apropiado en el origen de la *razón* misma —lenguaje que ya no puede ser el de las categorías objetivas del ente— para poder aclarar y comprender la manifestación de las *cifras de la trascendencia*. Pero este lenguaje que precisan las *cifras de la trascendencia* no goza de una validez universal, aun cuando sea desde lo universal de la *trascendencia* que aquél se origina. El *entendimiento* fracasa ante la *trascendencia* si pretende obtener un conocimiento concluyente y demostrable de ella, pues en esa pretensión va en contra del carácter no objetivo ni entitativo de la *trascendencia*. Lo cual no quiere decir que haya un rechazo a la posibilidad de *pensar* y hablar de la *trascendencia* de un modo en el que los hombres

---

<sup>148</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 109.

puedan entrar en una franca *comunicación* a partir de su *referencia* a ella. Para aclarar esto, haremos una extensa alusión a Jaspers:

Pero no nos pronunciamos contra Dios, sino contra la pretensión humana de representar a Dios. Mas debemos exponer lo que para nosotros tiene validez. De manera negativa: no hay ninguna “realidad” directa de Dios en el mundo, es decir, ningún Dios que hable en el mundo mediante una instancia que lo represente tal como un cargo, una manifestación oral o sacramento, y al que hubiera que rendir obediencia por medio de la sumisión a tales instancias; y positivamente: Dios nos ha creado para la libertad y la razón, en las que nos somos regalados y en ambas responsables ante una instancia que hallamos en nosotros mismos como aquello que es infinitamente más que nosotros mismos y sólo se expresa indirectamente. O dicho, siguiendo a Kant: la sabiduría divina no es menos digna de admiración en aquello que nos regala que en aquello que nos niega, ya que si Dios se nos hiciera presente en su majestad, nos convertiríamos en obedientes marionetas y dejaríamos de ser libres como Dios quiso que fuéramos.<sup>149</sup>

A diferencia de esta pretensión del *entendimiento*, el lenguaje que aclara y comprende a las *cifras de la trascendencia* exige reflexión y apropiación *existencial*, es decir, la expresión de este lenguaje es la *historicidad* del *instante* de la *resolución* de la *existencia*, que es el modo como ésta decide libremente el cómo de su *referencia* a la *trascendencia* en la sinceridad y el compromiso de la *fe*. El lenguaje de la *trascendencia* es el lenguaje de la libertad de la *existencia* —que es el ámbito esencial de la manifestación *histórica* de la *trascendencia*— el cual dispone a ésta libremente respecto de sí misma y en relación con otras *existencias*. De igual modo, el lenguaje de la libertad abre al ente de tal modo que él ya no es sólo lo determinable por el *entendimiento*, sino que en él también puede leerse el escrito *cifrado* de la *trascendencia*, pero teniendo siempre presente el hecho de que lo que

---

<sup>149</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. pp. 517-518. ¿Por qué es utilizada aquí la expresión de que Dios ha *creado* al hombre, y cómo hemos de entenderla? A esta cuestión el mismo Jaspers responde: “[...] el concepto de creación es la expresión del misterio primigenio, es la versión (lingüística) de la incomprendibilidad, es el precipitarse de la cuestión en el fondo sin fondo.” (Karl Jaspers. *Razón y existencia*. p.64.) La idea de *creación* es la manera como se ha interpretado desde una determinada tradición lo que aquí hemos expuesto como el ser regalado por la *trascendencia*. La libertad es el don de la *trascendencia* por el que la *existencia* está irremediabilmente *referida* a aquella. Cómo y por qué haya sido dada la libertad es algo que difícilmente podremos responder, pues aquí estamos ante un misterio original. Sin embargo, la *Razón* no deja estar simplemente a las cosas, sino que incluso se atreve a penetrar en el misterio para acogerlo en toda su riqueza. Este acogimiento es, en el marco de nuestra exposición, el esclarecimiento de la *existencia* y la metafísica como lectura del *escrito cifrado de la trascendencia*. Si Jaspers afirma que en ello nos precipitamos en el fondo de una cuestión sin fondo, esto responde a la posibilidad misma de despliegue de la *existencia referida* a la *trascendencia*, es decir, al carácter libre e *histórico* de la relación.

se dice en aquel escrito *cifrado* no puede ser comprendido ni determinado con validez general, sino que exige en todo caso una comprensión y apropiación *existencial*. La razón por la que no hay un lenguaje universalmente válido respecto de la *trascendencia*, nos dice Jaspers, radica en la naturaleza misma del asunto: “Pues Dios [la *trascendencia*] no es oído en manera alguna inequívocamente en la voz de la libertad, sino sólo en el curso de un esfuerzo prolongado a lo largo de la vida y que pasa por momentos en los cuales le es otorgado al hombre lo que nunca pudo imaginarse.”<sup>150</sup> Esto quiere decir que el lenguaje que habla acerca de la *trascendencia* no indica las determinaciones de su *ser* —pues en este caso estaría hablando de ella como un ente cognoscible— sino que es la libre expresión *existencial* acerca de cómo nos comprendemos y nos decidimos ante ella.<sup>151</sup>

La *razón* es el plano *abarcador* en nosotros que posibilita que todos los ámbitos entren en franca confrontación a través de la *comunicación* que busca incondicionalmente la verdad. Esta franca confrontación indica su esencial apertura y su carácter vinculante, pero también señala que lo que es y puede ser la *razón* se define en la confrontación misma. La *naturaleza* de la *razón* radica en la lucha que se despliega en su seno, en virtud de su anhelo de claridad respecto del *Ser* en todos sus modos de manifestación. Este anhelo de claridad del *Ser* viene a expresar en toda su profundidad lo que es la esencia del filosofar. “La tarea de la filosofía fue desde un comienzo, y sigue siéndolo, alcanzar la razón, restaurarse como razón, y por cierto como la razón auténtica que, si bien se inclina ante la concluyente necesidad del entendimiento y hasta se lo apropia por completo, no incurre en las limitaciones propias de éste.”<sup>152</sup> La actividad filosófica despliega su esencia ahí donde

---

<sup>150</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 92.

<sup>151</sup> Hasta ahora, sigue permaneciendo en la penumbra un asunto que no es de poca importancia para el filosofar, pero que en razón de los límites de nuestra investigación no podemos abordar. Este asunto es el de esclarecer cómo es que se da la *historicidad* en la *conciencia en general* y en el *espíritu*, o bien, en qué sentido son ellos algo *histórico*. No podemos adentrarnos en este asunto, pues ello precisaría un replanteamiento radical de la pregunta por la esencia de la filosofía desde el problema de la *historicidad*, el cual podría ser expresado bajo el título: *la historicidad de la esencia de la filosofía*. Sin embargo, enseguida haremos un par de indicaciones que a partir de lo que hemos desarrollado, pueden contribuir al desarrollo de aquella cuestión: si la *historicidad* es algo que pertenece esencialmente a la *existencia*, es desde ésta donde habrá de tomarse el hilo conductor para dicho esclarecimiento, lo cual exige a su vez una mayor profundidad en la aclaración de la *existencia* misma. Esto quiere decir que habría que mostrar cómo es que el origen y despliegue de las ciencias, así como también el origen de las concepciones del mundo, tienen su fuente en la estructura misma de la *existencia*, es decir, cómo es que la *existencia* está necesitada del quehacer científico y de las ideas de mundo para esclarecerse a sí misma. Una segunda indicación que puede ayudarnos es tener en cuenta el carácter *abarcador* de la *Razón*, es decir, cómo es que ella, con su origen en la *existencia*, repercute en todos los ámbitos de lo *abarcador*, haciendo especial hincapié en la relación entre *entendimiento* y *Razón*.

<sup>152</sup> Karl Jaspers. *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. p. 69.

ella se deja conducir plenamente por la fuerza de la *razón*, que no es afán de un conocimiento concluyente, demostrable y enseñable con validez universal, sino que es el desarrollo del *saber fundamental* propio del amor a la verdad. Y decimos que se trata de un *saber fundamental* porque, si bien el filosofar no puede poseer plenamente a la verdad en el tiempo, en ella opera la *fe* en la verdad que es la decisión *histórica* por la que se aclaran sus posibilidades originales de manifestación, comprensión y apropiación. El *saber fundamental* que le es propio a la filosofar radica en que, a través de la experiencia del *pensar*, se esclarezcan *históricamente* los múltiples orígenes de la verdad, discerniendo en todo caso aquella forma de la verdad a la que no nos podemos sustraer en virtud de su evidencia para el *entendimiento* —el cual define, fija y limita en el ámbito de los entes para alcanzar claridad y precisión— y aquella verdad que, si bien no puede imponerse con igual evidencia para todos, genera en nosotros un compromiso tan grande que en ella asentamos y decidimos todo nuestro *ser*. En torno a este *saber fundamental* Jaspers indica lo siguiente:

El saber fundamental tiene un sentido doble: primeramente se habla de saber fundamental en la pluralidad de los esbozos del ser, de las ontologías y de las imágenes del mundo que hoy día forman parte de las grandes cifras. En segundo lugar, el término significa un saber fundamental mucho más modesto, buscado por nosotros, y que se apoya sobre el suelo de la tradición entera. Este saber fundamental no conoce objetos, sino que aclara incesantemente los espacios, los orígenes y las posibilidades en cuyo seno tiene lugar el otro saber fundamental. Y así diferenciamos el saber fundamental como ontología del saber fundamental como periontología. El saber total ontológico de lo que es se transforma en el saber fundamental, más modesto, de aquello en lo que nos hallamos [...] El saber “fundamental” (*Fundamentalwissen*) se convierte en un saber orientador.<sup>153</sup>

---

<sup>153</sup> Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 324. A lo largo de la obra de Jaspers no podemos encontrar un rechazo o un abandono de la ontología, al menos no el sentido en el que Heidegger lo señala — en el apartado 106 de sus *Aportes a la filosofía*— como un rechazo de aquélla sin la apropiada superación de su origen. Ya desde la elaboración de *Filosofía*, Jaspers insiste en que el *saber fundamental* de la ontología debe ser comprendido en su originalidad, la cual radica en su intención de aprehender al *Ser* en un saber total, intención que se funda originalmente a su vez en aquella otra tarea de aclarar los ámbitos fundamentales del despliegue de nuestro poder ser-sí-mismo. (Cfr. Karl Jaspers. *Filosofía*. pp. 530-532. Tomo II). Este no rechazo de la ontología radica en que ella se torna para la *periontología* en una comprensión *histórico-especulativa* de las *cifras de la trascendencia*. Dicho de otro modo, la *periontología* tiene como tarea esencial la apropiación *histórica* de la ontología en el marco del esclarecimiento de los ámbitos fundamentales de lo *abarador*. En este sentido Jaspers señala algo decisivo en la relación entre ontología y *periontología*: “La decisión filosófica de mi actitud espiritual íntima es si yo acepto el que un saber fundamental, que es de hecho una cifra, se convierta en lo único determinante y decisivo para mí, o si yo otorgo mis preferencias a un saber

Con base en lo dicho por Jaspers, el *saber fundamental* no es algo asequible definitivamente, sino que es algo que se realiza como una tarea constante, es decir, este *saber* debe ser reiterado en una libre actividad de búsqueda continua, en virtud de la cual el hombre se mueve con la firme confianza y esperanza de que ya en el buscar mismo encuentra su sentido y su más profunda satisfacción; en este sentido dicho *saber* es orientador, es decir, ofrece el temple fundamental desde el cual se desenvuelve originalmente el quehacer de la filosofía. Aquella unidad orientadora entre confianza y esperanza constituyen la libre *resolución* en virtud de la cual se recrea esencialmente en cada caso la actividad, la *vida filosófica* como una *philosophia perennis*. Qué sea en última instancia el *saber fundamental* que le es propio al filosofar es algo que se decide en su esencia en virtud de la sinceridad y seriedad de su búsqueda de la verdad a través de la *Razón*.

---

fundamental del hallarse a sí mismo en lo envolvente. En tal caso vivo en el ámbito infinito, en el cual las cifras poseen su sentido correspondiente, pero nunca absoluto.” (Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 325.)

## CONCLUSIONES

### § 8. La esencia de la filosofía

A lo largo de la presente investigación nos hemos dado a la tarea de aclarar y comprender qué es lo que se nombra en la expresión *esencia de la filosofía*. Dicha aclaración y comprensión la hemos hecho a la luz de la dirección ínsita en la palabra φιλοσοφία, dirección que hemos caracterizado en un sentido amplio y riguroso como *amor al saber*. ¿Y respecto de qué se da esto? Aquello respecto de lo cual se da el *amor al saber* es el *Ser*, esto es, respecto de ese espacio transparente en el que las cosas y nosotros desplegamos nuestro ser. Con base en esto, nuestro esfuerzo ha radicado en mostrar qué es lo esencial de dicho amor en pos del saber del *Ser*. Pero para mostrar qué es lo esencial en ello, hemos tenido que desentrañar también qué es lo que se nombra cuando decimos *esencia*. A ésta la hemos expuesto como el ser constitutivo y propio de algo, como aquello sin lo cual una cosa no es lo que ella es. La *esencia* es el aspecto más propio de algo, su propiedad más íntima, la cual se despliega mientras ese algo es y en su modo de ser. Aunada a esta caracterización, indicamos que en la *esencia* misma se presentaba una armonía entre permanencia y cambio. Dicha armonía no radica en que la *esencia* sea una forma permanente a la que se le añadan múltiples contenidos cambiantes, sino que ella es justamente un *darse*, es un despliegue de aquello constitutivo sin lo cual algo no puede ser lo que es. La *esencia* no es algo que está ahí meramente como algo presente y que queda como algo intacto respecto de aquello en lo que se da y cómo se da, sino que ella misma es lo que se despliega constitutivamente, y que justo en la manera de este desplegarse se erige como la propiedad íntima de algo. En este sentido, nuestra tesis acerca de la *esencia de la filosofía* ha sido que la filosofía *es* en tanto que ella despliegue propiamente el *amor al saber*; lo esencial de la filosofía es que ella acontezca desde y hacia aquello que la constituye, esto es, que la filosofía se constituya propiamente como *amor al saber*. Ya en esta forma de plantear el asunto, lo que se nos hizo más urgente de aclaración fue el sentido mismo de ese amor orientado al saber de lo *abarecedor*. A este respecto, hemos coincidido con Jaspers en que lo esencial de dicho amor es el buscar, el ir de camino en el esclarecimiento de lo que es el saber del *Ser*. Lo cual quiere decir que de algún modo —en

tanto que se trata de un ir de camino, de un ya estar en camino— comprendemos lo que es el saber, pero ello implica igualmente la posibilidad de ganar mayor claridad en nuestra comprensión. Dicho de otro modo, no basta el simple estar en el camino, sino que hay que transitarlo a sabiendas de lo que en dicho camino se expone. El *amor al saber* no es, por tanto, una actividad natural y ya real en nosotros, sino que es algo que se da mediante la elección y el esfuerzo, mediante la lucha; en todo caso el *amor al saber* debe ser puesto en marcha, debe ser llevado a cabo libre y conscientemente para llegar a ser lo que es.

Ahora bien, si el filosofar no es actividad natural, ella sí es algo a lo que el hombre está originalmente dispuesto, es decir, es una posibilidad inherente que se origina en su ser. Este origen radica en lo que Jaspers nos señaló como elemento esencial de nuestra existencia-temporal: nuestro camino es la verdad. La verdad es el camino por el que transitamos durante nuestra existencia-temporal, esto es, el hombre —sin importar de momento cuál sea su condición o su situación— se halla originalmente en la verdad. Este hallarse en la verdad tiene su raíz en el hecho de que el hombre comprende ya siempre de algún modo al *Ser*, lo cual es condición de que pueda tratar con las cosas y de que él mismo pueda ser. La actividad del hombre en el mundo es ya de por sí comprensora y aclaradora del *Ser*; el hombre *puede* saber del *Ser* porque de hecho le comprende y le aclara. Esto quiere decir que aquel transitar, aquel ir de camino en búsqueda de la claridad de lo que es el saber del *Ser* se da en este otro camino que nos es inherente en tanto que hombres, a saber, la verdad ¿Cómo es, pues, que se relacionan uno y otro camino? Como ya hemos señalado, la verdad es el modo como el hombre se desenvuelve en su existencia-temporal, y este modo señala que el hombre en todo caso comprende de algún modo al *Ser*; la verdad indica la íntima e inmediata relación que guardan entre sí el *Ser* y el hombre. Sin embargo, la intimidad e inmediatez no bastan para tener un saber de lo *abarador*, y justo porque ello no basta es que el hombre se da a la tarea de aclarar aquello que de hecho ya comprende desde su intimidad y de un modo inmediato. Este darse a la tarea de esclarecer lo que ya comprendemos como *Ser* tiene su origen en que el hombre no se satisface con lo ya dado, sino que busca apropiárselo desde la raíz. Y esta búsqueda de apropiación tiene su última razón en que nada de lo que podemos decir acerca de lo *abarador* agota o dice a cabalidad lo que propiamente él *es*. Porque el *Ser* siempre resulta ser “más” de lo que creemos comprender de él, surge entonces en nosotros una peculiar inquietud que nos

compele a profundizar y a aclarar nuestra comprensión, inquietud que se funda en aquella intimidad e inmediatez entre *Ser* y hombre. Esta inquietud, cuando es empuñada en toda su gravedad, compele a que el hombre se decida y se esfuerce por un saber del *Ser*, pues en aquélla encuentra que él queda caracterizado esencialmente por su saber de lo *abarcador* y por el saber de sí mismo en el seno de éste. Aquella inquietud trocada en decisión y esfuerzo, en lucha, constituye propiamente la amorosa búsqueda del saber. Lo cual quiere decir que el *amor al saber* es una radicalización en el darse de la verdad; la filosofía es un buscar amoroso que en su ir de camino trata de aclarar profundamente a la esencia misma de la verdad. Lo amoroso de este buscar radica en que tiene su punto de partida en la inmediata e íntima relación entre *Ser* y hombre, esto es, que el buscar se origina en una relación incondicionada, en una relación que se da sin restricción alguna por ninguna de las partes; radica también en que en dicho buscar no se busca alguna utilidad ulterior, sino que es un buscar ya de por sí satisfactorio; y por último, este buscar es amoroso porque no trata de imponerse en favor de nada, sino que libera de todo afán de imposición y de todo interés particular desde el momento en que, sinceramente, otorga la última palabra al asunto mismo del que ella trata. A la filosofía no le interesa poseer un saber concluyente y acabado de la verdad —pues tal vez esto ni siquiera le sea posible— pero sí es de su máximo interés el procurar que la búsqueda de la verdad sea emprendida con el máximo rigor, seriedad y sinceridad, pues sólo en virtud de esto puede ella aclarar el acontecer mismo de la verdad. La *esencia de la filosofía* es desplegada ahí donde el filosofar es llevado a cabo con la conciencia clara y comprometida con aquello que en él está puesto en juego. Esta claridad de la conciencia del proceder de la filosofía, el compromiso que ello exige y la sinceridad de su buscar están aunados a la confianza, a la *fe* con la que ella marcha en su esclarecimiento del *Ser* y la verdad. Esta *fe* es aquello que abre la posibilidad del filosofar y es aquello en lo que él reitera en cada caso. Esto significa que el despliegue de la *esencia de la filosofía* es el desenvolvimiento de la originariedad de su *fe* en la verdad, es decir, la *esencia de la filosofía* es la *fe filosófica*.

El despliegue de la *esencia de la filosofía* está siempre inmerso en un contexto histórico, en virtud del cual ella se pregunta por la posibilidad de ese mismo despliegue. La filosofía no permanece ajena a lo que se gesta en el contexto histórico en el que ella se encuentra, sino que lo pone en cuestión a fin de reiterar en su intención original. En todo



caso, la filosofía busca aclararse a sí misma, y para ello se orienta desde la realidad histórica en la que se encuentra. Esta búsqueda de aclaración respecto de sí misma constituye la crisis en la que la filosofía se halla siempre inmersa, y también señala su vinculación con otras actividades humanas desde las que se piensa *lo que es*, y que determinan a una peculiar situación histórica. En virtud de esta inmersión en el contexto histórico, y de su vinculación con otras actividades humanas —como las ciencias, la tecnología, la religión entre otras— aquella crisis tiene siempre un peculiar aspecto, el cual es fruto de cómo se presenta la posibilidad de la filosofía en el ambiente de una época determinada. El aspecto crítico de la filosofía es aquello desde lo cual ella interroga concretamente por su posibilidad en el seno de un tiempo. Lo cual no significa que dichos aspectos queden superados o dejados de lado con el transcurrir mismo de la historia, sino que en todo caso perviven unos en otros. La razón por la que los aspectos críticos de la filosofía, por más concretos que sean, no son nunca superados, radica en que en ellos está puesta en juego originalmente la posibilidad del despliegue esencial del filosofar. En este sentido, ellos son el marco desde el cual, no sólo podemos preguntar por la situación de la filosofía en un contexto histórico determinado, sino que también nos señalan una posibilidad esencial del preguntar del filosofar en cuanto tal; los aspectos críticos de la filosofía tienen una vigencia histórica perenne en tanto que se les abra y se les apropie desde esa posibilidad esencial, lo cual es tarea propia de la *fe filosófica* que busca aclararse a sí misma desde su tradición.

Es desde esta vigencia histórica que nos hemos preguntado y que hemos intentado aclarar en sus caracteres fundamentales la *situación* de la pregunta acerca de la esencia de la filosofía a inicios del s. XX, y de manera muy señalada, en cómo fue pensada dicha *situación* por Karl Jaspers. Lo que en ello hemos buscado es abrírnos un marco dentro de la tradición de la filosofía para podernos interrogar por su esencia. En la apertura de este marco hemos mostrado cómo es que se fracasó en el intento de hacer de la filosofía una ciencia, pues en última instancia aquélla no ofrecía conocimiento demostrable alguno en torno a lo *abarador*. En consecuencia, se pensó que la filosofía era infructífera para el progreso del conocimiento del mundo, por lo que se le dejó de lado como un saber de erudición. En esta circunstancia, la filosofía se vio llevada a meditar acerca de su orientación fundamental desde su *origen*, desde la fuente de su procedencia. Pero no sólo

esto, sino que esta meditación —en la medida en que era genuinamente filosófica— precisó también de una puesta en cuestión del origen y sentido de la ciencia, y la relación de ambos con la filosofía. El fruto de esta meditación fue poner el centro de la discusión en la *existencia* del hombre, considerando a ésta —en tanto que *existencia empírica* en su mundo ambiente— como la fuente de todo posible conocimiento y de toda posible búsqueda del saber. Esta reconsideración de la *existencia* del hombre fue el ámbito desde el cual se mostró que él no precisaba de ser introducido al filosofar ni al quehacer científico —es decir, como si en principio ciencia y filosofía le fuesen extraños o ajenos— sino que ambos eran una disposición original de su *ser*, y que en virtud de ello el origen y sentido de la ciencia y de la filosofía debían ser expuestos precisamente desde la *existencia* misma. En consecuencia con nuestro análisis, sostenemos que la posibilidad de pensar originariamente la relación entre ciencia y filosofía reside en el esclarecimiento de la *existencia*, pues dicha vinculación no es fruto del azar, sino que se sostiene sobre una base común y es desde ella donde debe ser meditada. Aun cuando hoy día haya la ciencia modificado su concepción del conocimiento —el cual ya no es considerado como absolutamente demostrable y verificable, sino que se le concibe como una demostración aproximativa— persiste la necesidad para ella de pensar su sentido y origen en la *existencia* en la medida en que quiera verdaderamente comprenderse a sí misma. Y de igual modo, la filosofía ha de tener en todo momento presente la transformación de la conciencia científica para pensar radicalmente, desde la posibilidad y límites del conocimiento en el seno de la *existencia*, su propia posibilidad. En todo caso, filosofía y ciencia han de permanecer vinculadas —sin pretender confundirlas y sin buscar fundamentar a una a partir de la otra— en un mutuo esclarecimiento original.

En nuestra investigación nos hemos limitado al esclarecimiento del *origen* de la filosofía en el seno de la *existencia*. Esta intención de aclaración del *origen* fue fruto de pensar la *situación* de la pregunta por la esencia de la filosofía. A este respecto hemos sostenido que hay una íntima relación entre el *origen* y la *esencia* de la filosofía, en la medida en que en aquél es donde se hacen manifiestos los *impulsos* siempre vivos desde los cuales la *esencia* puede desplegarse. El despliegue de la *esencia* de la filosofía es justamente el desenvolvimiento activo de su *origen*. El *origen* de la filosofía se funda, en primera instancia, en la incondicionalidad del vínculo inmediato e íntimo entre *Ser* y

hombre, y en este sentido es que hemos afirmado que el *origen* es algo igualmente incondicionado. El vínculo incondicionado entre *Ser* y hombre nombra lo que éste es en tanto que *existencia*, es decir, *existencia* es la raigambre original e irrestricta de nuestro *ser* en el *Ser*. En virtud de esta raigambre es que queda siempre abierta nuestra relación con las cosas y con los otros hombres; en esta apertura es que puede darse la diversidad de los modos de trato con los entes y con el prójimo. Pero en tanto que se trata de una raigambre, el vínculo entre *Ser* y *existencia* permanece oculto, o bien es dado por supuesto, y es por ello que los que se presentan como inmediatos en su relación son el hombre y los entes, inmersos ambos en un determinado contexto de comparecencia. Lo más manifiesto de un modo inmediato es la relación del hombre con las cosas en un mundo, mientras que la profunda e íntima vinculación de la *existencia* con el *Ser* pasa desapercibida. Moviéndonos en el contexto de comparecencia, en el mundo tratando con los entes, acontece que en algún momento damos cuenta de que, a pesar del peculiar modo de trato que tenemos con las cosas, la posibilidad de dicho trato se funda porque ya siempre de alguna manera comprendemos que ellas *son*. Pero no sólo esto, sino que también damos cuenta de que esto que las cosas *son* no se agota en las maneras como tratamos con ellas. Este doble dar cuenta abre nuestra relación con las cosas produciendo *asombro* y *duda*. El *asombro* es la apertura misma de la relación en virtud de la cual los entes y nosotros mismos nos exponemos en el desconocimiento de la profundidad tanto de su *ser* como de nuestro *ser*. Y en tanto que el *asombro* es propiamente tal, *dudamos* e interrogamos por esa misma profundidad con la finalidad de aclararla. La *duda* que acompaña al *asombro* no es una postura escéptica frente a las cosas, sino que es el despliegue de un preguntar que se empeña en poder esclarecer a los entes y a nosotros mismos desde lo que propiamente “significa” *Ser*. *Asombro* y *duda* son *impulsos originarios* y orientadores, fundados en nuestra raigambre *existencial* en el *Ser*, en virtud de los cuales se da en cada caso el despliegue esencial de la filosofía.

Ahora bien, esta raigambre *existencial* del *asombro* y de la *duda* da lugar a que ambos acontezcan en el marco de lo que es la *estructura antinómica de la existencia*, es decir, se den en el marco de nuestro estar *situados en el límite*. Esto quiere decir que aquellos *impulsos originarios* se desenvuelven a una con nuestro poder ser-sí-mismo, con nuestra libertad. En el *asombro* y en la *duda* no se trata sólo de la profundidad que puede alcanzar

nuestro conocimiento respecto de los entes, ni tampoco se hallan aquellos *impulsos* limitados a una búsqueda de claridad en la comprensión del *Ser*, sino que en ellos también está puesto en juego nuestro *ser*. En el despliegue esencial de la filosofía se trata también de cómo nos *resolvemos* respecto de aquello que podemos *ser*, esto es, en el filosofar busca el hombre aclarar, decidir y hacerse responsable del sentido de su *existencia*. Esto significa que el desenvolvimiento de lo esencial del quehacer filosófico es aquello en lo que el hombre puede exponerse conscientemente desde su íntima vinculación con el *Ser*, pues en ello encuentra el temple y la dirección fundamentales de su *existir*. Con esto no queremos decir que sólo en la filosofía se den esta dirección y temple fundamentales, sino que sólo señalamos que el aspecto esencial del filosofar radica precisamente en abrir el espacio en el que el hombre *es* relativamente a su poder ser-sí-mismo, y que en ello reside la seriedad propia de la actividad filosófica. La esencia de la filosofía y su despliegue originario, en tanto que está ligado a la *existencia*, es abierta y reiterada ahí donde el hombre asume su estar en *situación límite*, es decir, la filosofía es la aclaración y comprensión de este estar *situado* en el *límite*. Esto significa que en virtud de la *situación límite*, nuestro ser en el mundo en su *referencia* a la *trascendencia* está expuesto a si decidimos o no empuñarlo con todo compromiso y sinceridad. Nuestra tesis a lo largo de la investigación ha sido que este estar expuesto, esta solicitud de la decisión se funda en la *fe* propia de la filosofía, la *fe* en la verdad. Ciertamente, esta *fe* de la filosofía no puede asegurar que de hecho empuñemos nuestro estar *situados* en el *límite* —pues en ella no encontramos un saber conclusivo y cabal— pero sí es un camino en el que se asume conscientemente la perentoriedad de la decisión. Para ello, la actividad filosófica no cesa en penetrar lo *abarcador* desde los múltiples modos como éste puede ser experimentado y pensado; ella se orienta desde estos múltiples modos y los aclara en sus relaciones y límites, con la firmeza de su *fe* en la verdad. En virtud de esto afirmamos que la *fe* de la filosofía es ella misma su origen y su don, porque en ella la verdad acontece y a través de ella se da la lucha consciente por apropiarla esencialmente.

Empero, la *fe* de la filosofía no se limita a la reflexión solitaria de cada pensador, sino que ella reconoce que el acontecer de la verdad expone algo común, algo que concierne a todo y a todos. Por ello, aquello que se puede conquistar en su actividad está necesariamente ligado a la *comunicación* universal. El quehacer de la filosofía es esencial

ahí donde presenta sus postulados y sus meditaciones al diálogo y a la discusión sincera, teniendo siempre presente que de lo que ahí se trata es de la raigambre de nuestro *ser* en el *Ser*. La razón de que el despliegue de la filosofía sea esencial sólo cuando hay *comunicación*, reside en que ella aspira, no a un conocimiento plenamente válido, sino a que participen todos los hombres en la búsqueda de la verdad. Esta participación no la logra mediante una imposición de contenidos, sino a través de exponer a éstos metódicamente en su problematicidad. La universalidad de la *comunicación* filosófica no se finca en una doctrina que encierra en sí la totalidad del saber, sino en su capacidad para exponer una base, un *saber fundamental* desde el que se puedan discutir sus problemas fundamentales. Esto significa que lo dicho por la filosofía concierne a todos en virtud de que ella se esfuerza por expresarse desde y hacia lo *abarca* mismo, y esto no sólo a partir de un punto de vista, sino desde los múltiples orígenes desde los que se puede pensar el *Ser*. La *comunicación* universal de la filosofía no es, por tanto, una condición ya dada, sino la posibilidad del cumplimiento de su meta en el tiempo. Esto que llamamos el cumplimiento de la meta de la filosofía en el tiempo no lo expresamos como si ella tuviese como objetivo el establecer de una vez por todas lo que es ese *saber fundamental*, sino que lo entendemos a la luz de aquello que es lo esencial en ella, a saber, su *fe* en el ir de camino en la búsqueda de la verdad. El *saber fundamental* de la filosofía no es una doctrina del *Ser*, sino que se limita a esclarecer los ámbitos originarios desde los que se puede pensar y aclarar lo *abarca*. En todo caso, el *saber fundamental* es un saber orientador que abre desde el origen la posibilidad de la *comunicación* universal.

Lo que hemos intentado en nuestra investigación es un esbozo de lo que sería este *saber fundamental* a la luz de lo que es la *fe filosófica*. Es del todo significativo que Jaspers exprese que la *fe filosófica* es la vida que *se guía* y se cumple desde lo *abarca*, pues con ello expresa que la filosofía no debe concebirse como un saber que puede quedar concluso. La filosofía no se guía hacia un cumplimiento cabal, sino que su cumplimiento está en el *guiarse*, en el buscar amoroso que comprende y aclara la verdad del *Ser*. Lo cual quiere decir que lo que hemos intentado en nuestra tesis es precisamente ofrecer algunos elementos desde los que podemos erigir este *saber fundamental*. Este intento lo hemos llevado a cabo a partir de Jaspers porque creemos que todo el desarrollo de su pensamiento se gestó con miras a encontrar este *saber*. En todo caso, tenemos la tarea de reconsiderar

los planteamientos de Jaspers a la luz de los problemas a los que se enfrenta la filosofía actualmente, en virtud de lo cual podamos poner en cuestión radicalmente la propuesta que el mismo Jaspers hace. Poner en cuestión el proyecto de Jaspers no significa desembarazarnos de la inquietud que yace en su fondo, ni rechazar sus planteamientos básicos, sino aclararlos de tal modo que la filosofía se reconstituya en el seno de nuestro tiempo como *fe filosófica*. Esto implicaría una nueva meditación acerca de la relación entre ciencia y filosofía, desde la que se ponga una vez más en cuestión la idea de conocimiento científico, sus posibilidades y límites, y el vínculo que aquella idea tiene con el proyecto de *saber fundamental* al que aspira la filosofía, teniendo presentes también los límites en los que este *saber* se mueve. De igual modo, se hace necesario pensar una vez más lo que son los ámbitos fundamentales de lo *abarcador* que somos nosotros, lo que en cada uno de ellos se nombra como *Ser*, los lenguajes en los que se expresa cada uno de ellos, y la *comunicación* que les es posible. Todas estas tareas tendrían como consecuencia la menesterosidad de repensar lo *abarcador* de la *Razón*, a la cual hemos considerado como el órgano originario de la actividad filosófica que se funda en la *historicidad* de la libertad de la *existencia* referida a la *trascendencia*. En este sentido, tendríamos que poner al descubierto cómo es que opera la *Razón* en los ámbitos de lo *abarcador* que somos nosotros, y cómo es que se relaciona todo ello con lo *abarcador* en sí —mundo y *trascendencia*—. <sup>154</sup>

Ahora bien, consideramos que para poder desplegar estas cuestiones esenciales es necesario que volvamos a pensar la herencia histórica, la tradición en la que el filosofar se halla inmerso. Este pensar de la filosofía desde su tradición no es un afán de erudición, ni tampoco es un exponer los errores de las concepciones anteriores, ni mucho menos debe servir para apearse ciegamente a una determinada doctrina, sino que es aquello en que

---

<sup>154</sup> Estas cuestiones que permanecen abiertas no son algo que el mismo Jaspers no haya pensado, sino que formaron parte de su proyecto inconcluso de una *lógica filosófica*, del cual su tratado *Von der Wahrheit* era solamente la primera parte. En él encontramos su mayor esfuerzo por aclarar a lo *abarcador*, los modos en los que se puede hablar de él, y la relación que guarda la filosofía con el arte, las ciencias y la teología. Es de nuestro máximo interés el poder profundizar en la propuesta que hace Jaspers en dicho tratado, así como también en todos aquellos manuscritos que permanecen sin ordenar en su archivo de Basilea. Sin embargo, este interés nuestro no debe ser tomado como un empeño en hacer de la obra de Jaspers el centro de la discusión filosófica. Más bien, nuestra intención reside en abrir un marco desde el que las cuestiones esenciales de la filosofía queden expuestas a la discusión de lo que siempre ha sido su cometido: la sinceridad y seriedad de su búsqueda amorosa del saber del *Ser*.

ella puede abrir los marcos de reflexión de sus cuestiones esenciales. Las cuestiones de la filosofía, por ser esenciales, nunca son echadas de lado, sino que permanecen como orientaciones perennes. En este sentido, la aclaración y despliegue de la esencia de la filosofía, de la *fe filosófica*, es el esclarecimiento de su acontecer histórico. Aquí es preciso que recordemos que el *origen* de la filosofía es *histórico* e incondicionado, esto es, el *origen* permanece como la fuente nunca caduca desde la que ella puede orientarse en un determinado momento histórico. Que el *origen* de la filosofía sea *histórico* quiere decir que lo abierto en él se convierte en material dispuesto desde el cual puede aquélla ponerse en marcha esencialmente. Por más precaria que sea la situación de la filosofía en una época, por más difícil que pueda parecer su despliegue originario, ella no extravía su orientación en la medida en que esté presta a volver su mirada a la gran tradición en la que se halla y de la que bebe. Pero también en la medida en que ella quiera comprenderse a sí misma, ella ha de ser consciente de las transformaciones por las que ha transitado, y de los problemas que se han gestado en esa misma transformación y que determinan la apertura de su despliegue. Esto quiere decir que en la meditación acerca de su historia, la filosofía trata de orientarse desde los planteamientos, desde las cuestiones y los modos como han sido dilucidados éstos en épocas anteriores, para con ello desentrañar todo aquello que puede ayudar a la elaboración y aclaración de su *saber fundamental*. La filosofía no ve en su historia una colección de concepciones caducas, ni tampoco encuentra en ella la procedencia de errores, tergiversaciones y desvíos, sino que expone caminos desde los que se ha pensado a profundidad al *Ser*, los cuales son reabiertos por ella en la actual posibilidad de su despliegue con la clara conciencia de lo que implica el devenir histórico de sus cuestiones esenciales.

Con base en lo que hemos dicho, la *esencia de la filosofía* no puede ser considerada como algo fijo, como algo definible de antemano, sino que es algo que se va decidiendo en el filosofar mismo. La determinación esencial de la filosofía reside en que en su despliegue se esfuerce por permanecer en su orientación original, en la *fe* de su búsqueda amorosa del saber del *Ser*. Pero este esfuerzo no es algo que se dé en abstracto, no es algo que pertenece a “la filosofía”, sino que en última instancia echa raíces en la *existencia* de quien en cada caso filosofa. En este sentido, la determinación de la *esencia de la filosofía* reside en la decisión que cada uno de nosotros hacemos al llevarla a cabo, y en el empeño que

ponemos por desarrollarla hasta sus últimas consecuencias con toda seriedad y sinceridad. Y con esto no queremos decir que la *esencia de la filosofía* pueda ser tomada como algo relativo a lo que en cada caso concebimos en dicha esencia. Esta determinación de la *esencia de la filosofía* a partir de la decisión, seriedad y sinceridad de la *existencia* de los que filosofan significa que, en primera y última instancia, dicha esencia es una posibilidad original del despliegue mismo de la libertad del hombre que se busca a sí mismo, al que en este buscarse se le abre la profundidad de su raigambre en el *Ser*. Ahí donde el hombre se busca a él mismo, da cuenta de que en ese buscar no se trata solamente de él; quien se busca a sí mismo, ya está siempre inmerso en un ámbito que desborda su sí mismo. Y justo en virtud de aquello que le desborda, de aquello que le sobrepasa, el hombre da cuenta de lo que su buscarse libremente implica y exige. La *esencia del filosofar* no es relativa a lo que cada quien encuentra al buscarse, sino que está en relación a la conciencia y al compromiso de lo que en dicho buscar está puesto en juego. Ello demanda en el pensador cautela, pues al estar en un ámbito que, si bien es abierto por su buscarse sí mismo le desborda, no puede estar completamente seguro de lo que en él encuentra; pero sí goza de una peculiar certeza que brota de la conciencia y el compromiso de la *fe* de su buscar. Sinceridad, seriedad, conciencia y compromiso son los principios vocacionales de la *fe filosófica*, de la *fe* de quien se atreve a vivir, a guiarse y a cumplirse por lo *abarcador*. En relación con estos principios vocacionales de la *fe filosófica*, unas últimas palabras de Jaspers pueden aclarar lo que hasta ahora hemos venido señalando: “El filósofo no debe utilizar su no saber para sustraerse a toda respuesta. Filosóficamente permanecerá sin duda cauto, repitiendo: no sé; tampoco sé si creo; pero semejante fe, la expresada en semejantes principios, me parece tener sentido, y quisiera atreverme a creer así y tener la energía de vivir de esta fe. En el filosofar siempre habrá, por ende, una tensión entre lo visiblemente indeciso del enunciar fluctuante y la realidad de la conducta decidida.”<sup>155</sup>

---

<sup>155</sup> Karl Jaspers. *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. p. 95.



## BIBLIOGRAFÍA

- Aristóteles. *Metafísica*. Trad. Valentín García Yebra. Gredos, Madrid, 1982.
- Guardini, Romano. *La existencia del cristiano*. Trad. Alfonso López Quintas. BAC, Madrid, 2005.
- Heidegger, Martin. *Introducción a la filosofía*. Trad. Manuel Jiménez Redondo. Cátedra, Madrid, 2001.
- *Los conceptos fundamentales de la metafísica*. Trad. Alberto Ciria. Alianza Editorial, Madrid, 2007.
- *Preguntas fundamentales de la filosofía*. Trad. Ángel Xolocotzi Yáñez. Editorial Comares, Granada, 2008.
- Husserl, Edmund. *Investigaciones lógicas*. Trad. Manuel García Morente y José Gaos. Alianza Editorial, Madrid, 1999.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Taurus, México, 2006.
- Jaspers, Karl. *Cifras de la trascendencia*. Trad. Jaime Franco Barrio. Alianza Editorial, Madrid, 1997.
- *Esencia y formas de lo trágico*. Trad. N. Silvetti Paz. Sur, Buenos Aires, 1960.
- *Filosofía*. Trad. Fernando Vela. Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- *Filosofía de la existencia*. Trad. Luis Rodríguez Aranda. Planeta-de Agostini, Barcelona, 1985.
- *La fe filosófica*. Trad. J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 2003.
- *La fe filosófica ante la revelación*. Trad. Gonzalo Díaz y Díaz. Gredos, Madrid, 1968.
- *La filosofía desde el punto de vista de la existencia*. Trad. José Gaos. F.C.E. México, 2000.
- *La razón y sus enemigos en nuestro tiempo*. Trad. Lucía Piossek Prebisch. Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
- *Razón y existencia*. Trad. Haraldo Kahnemman. Nova, Buenos Aires, 1959.
- *Von der Wahrheit*. Piper & Co. Verlag, München, 1947.
- Nicol, Eduardo. *Los principios de la ciencia*. FCE, México, 1965.