



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS

CULPABILIDAD METAFÍSICA Y FE FILOSÓFICA

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA: RODRIGO PALOMAR MÉNDEZ

ASESOR:
ÁNGEL XOLOCOTZI YÁÑEZ
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y
DOCTORADO EN FILOSOFÍA

MÉXICO, D. F. OCTUBRE DE 2015



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

*A mi madre, cuya fe siempre fue un conflicto entre el amor incondicional y la
duda más radical.*

Índice.

Introducción. 4

- I. La culpabilidad metafísica en el horizonte histórico y espiritual de nuestro tiempo. 5

Capítulo I. La relación entre la culpabilidad metafísica y filosofía de la historia. 15

- I.1. El carácter preparatorio de una filosofía de la historia. 16
- I.2. El fondo histórico de la filosofía como origen de la pregunta por la culpabilidad metafísica. 25
- I.3. La culpabilidad metafísica en el destino de la razón. 30

Capítulo II. La fe filosófica. 36

- II.1. El problema de una fe filosófica. 37
- II.2. El desamparo de la fe como punto de partida de una fe filosófica. 46

Capítulo III. Lo abarcador como contenido fundamental de una fe filosófica. 55

- III.1. Lo abarcador como mundo y trascendencia. 56
- III.2. Lo abarcador como los modos de tomar conciencia de nosotros mismos. 65
 - III.2.a. Lo abarcador según los modos de nuestra relación en el mundo. 69
 - III.2.b. Lo abarcador según el modo de la existencia posible. 71
- III.3. La fe filosófica como el conflicto espiritual e histórico de las cifras. 76
- Conclusión: La fe filosófica como una filosofía de la historia. 87

Capítulo IV. La culpabilidad metafísica en el horizonte de una filosofía de la historia. 89

- IV.0. Introducción. 90
- IV.1. La culpabilidad metafísica como una situación particular de nuestro tiempo. 96
- IV.2. La culpabilidad metafísica y los límites de una historia negativa de la libertad. 104
- IV.3. La culpabilidad metafísica como aclaración de la culpa total. 112
- IV.4. La culpabilidad metafísica como tránsito hacia otro origen de la filosofía. 119

Conclusión. 129

Bibliografía. 136

Introducción

I. *La culpabilidad metafísica en el horizonte histórico y espiritual de nuestro tiempo.*

En 1946 Jaspers dictó un curso en torno a la responsabilidad política de los alemanes. El suceso parece remitirnos a un hecho concreto: la culpabilidad alemana en los hechos políticos que van de 1933 a 1945. No decimos *ante*, sino *en* los hechos, pues el propósito no es representar lo que pasó ahí, esto es, no se trata de explicar las causas reales o efectivas de una catástrofe histórica sin precedentes con el objetivo de fincar responsabilidades políticas o penales, sino el de aclarar la propia *situación* en la que estamos en ello.

Pero, ¿Qué pretensión puede tener una aclaración tal? ¿Cómo interpretar el hecho de que un filósofo abra, desde el espacio público de la cátedra, una reflexión en torno a la responsabilidad política de los alemanes? La pregunta pareciera descansar en una problemática fundamental de nuestro tiempo: ¿Qué posibilidades tiene el filosofar para incidir en el contexto político de su tiempo? ¿Podemos esperar de la filosofía algo así como una técnica para sortear eficazmente las problemáticas diversas que nos ha traído el poder político en los últimos dos siglos? La historia reciente bien podría ser la demostración de los peligros que puede acarrear, tanto para la filosofía como para la política, cuando no distinguimos entre el dominio técnico y el dominio sobre la técnica, es decir, cuando no reparamos que *el dominio sobre la técnica no reclama una técnica, algo así como una ciencia política, sino un pensar que pueda dominar la técnica desde “otra lógica”, desde otro origen.*¹

En tiempos recientes, en relación a este punto, se ha hecho un lugar común el desencanto de la filosofía: si el filosofar no puede darnos respuestas concretas, soluciones efectivas con las que podamos hacer frente a los problemas inmediatos, entonces hay que abandonarla. Sin embargo, este desencanto, hay que decirlo, no es producto del filosofar, sino de aquel que accede a la filosofía con la pretensión de fundamentar o confirmar sus propios propósitos y no con la disposición de exponerse en ella a una transformación radical.

¹ En este punto bien valdría considerar la entrevista a Martín Heidegger publicada bajo el título *Der Spiegel*.

Como lo ha advertido Martín Heidegger, juzgar a la filosofía bajo el tamiz de la técnica es “comparable al procedimiento que intenta valorar la esencia y las facultades de los peces en función de su capacidad para vivir en la tierra seca”.² La filosofía no engaña, sino que uno se engaña al creer que en ella debieran resolverse los grandes problemas de la condición humana a la manera como se resuelve una ecuación en matemática.

En este sentido, es importante que nuestro acceso a la filosofía no esté mediado por la pretensión de responder definitivamente a las cuestiones esenciales de la condición humana, pero más importante aún, es que nuestro acceso permanezca en actitud interrogadora, pues la pregunta no reclama, al menos de principio, de una respuesta; antes que una respuesta, antes que una solución efectiva, la pregunta requiere un interpelado; alguien que atienda la cuestión en su dimensión de mayor complejidad; alguien que pueda y esté en condiciones de comprender la pregunta y comprometer en ella una posibilidad esencialmente propia.

En consideración de lo anterior preguntemos: si todo intento de la filosofía por incidir en el contexto político de su tiempo ha caído inevitablemente en ideología, esto es, en una rehabilitación del dominio técnico sobre el pensar y el actuar humanos entonces, ¿Cómo interpretar la intención y el propósito de Jaspers en estas lecciones sobre la culpabilidad política y espiritual de los alemanes?

Hacia el comienzo de estas lecciones Jaspers propone el doble cometido que persigue: por una parte, “como alemán entre alemanes, fomentar la claridad y la unanimidad”, por la otra, como hombre entre los hombres, “tomar parte en nuestros esfuerzos por la verdad”.³ Cabe decir que no estamos ante dos propósitos aislados, pues por una razón esencial, uno no podría cumplirse sin el otro, es decir, en el propósito de unanimidad no se cancela la lucha por la verdad ni ésta en aquella. Esto es, Jaspers no suspendió los itinerarios propios de su filosofía con el fin de hacer un llamado a la acción política. De ninguna manera estamos ante un filósofo que abandona su vocación de verdad para comenzar una carrera política que se orienta bajo otros móviles de acción y de

² *Ibid.* p. 260.

³ Karl Jaspers. *El problema de la culpa*. Trad. Román Gutiérrez Guantango. Editorial Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1998. p. 43.

pensamiento. Si bien es cierto que una reflexión en torno a la culpabilidad en un contexto como lo es el de la Alemania de 1946 es, “a todas luces”, una acción política, lo cierto es que en ella no se cierra la lucha por la verdad ni los itinerarios que Jaspers puso en marcha en su propio filosofar.

Por tanto, en esta investigación no nos dispensamos de la exigencia de filosofar. Si la pertinencia de estas lecciones tan sólo llegara a los alemanes, más aún, a los alemanes que vivieron ese contexto particular de la historia; si todo se centrará en un hecho concreto, entonces cualquier investigación en torno a éstas sólo tendría un valor de anecdótico; en ella tan sólo podría motivar la curiosidad por un tiempo que ha pasado, por el sentimiento que atravesó a una generación en un momento determinado y nada más. Sin duda, este no es nuestro propósito. Si aquí retomo las lecciones de Jaspers en torno a “la responsabilidad política de los alemanes” es con la convicción, primero, de que en ellas no se suspenden los itinerarios de la filosofía en general y segundo, porque el tratamiento de Jaspers de la culpabilidad no se agota en la responsabilidad política, moral o penal de los alemanes, sino que alcanza una situación que atraviesa el horizonte histórico y espiritual de nuestro tiempo y que, podemos anticiparlo, constituye un momento esencial en su propia filosofía.

Como ya hemos dicho, el propósito no está en responder a la pregunta de qué fue lo que pasó en aquellos años. La cuestión apunta hacia la situación en la que nos encontramos ya ante los hechos, a la condición por la que ciertos hechos pueden sobrepasarnos y conmovernos con una violencia desgarradora; a esa condición por la cual aún no terminamos de encontrar en ellos un terreno firme y seguro o una clara orientación de sentido.

En un contexto de imputación generalizada, en el que jueces y tribunales se han visto en la necesidad de enjuiciar crímenes sin precedente en la historia política o del Derecho; en una época en donde cae el juicio moral y político sobre Alemania y además, de manera indistinta, Jaspers reconoce la necesidad de esclarecer el concepto de culpabilidad. Para ello nos propone un esquema en el que distingue cuatro tipos de culpabilidad: penal, política, moral y metafísica. Los tres primeros responden a una necesidad muy concreta: determinar el tipo de responsabilidad que traen consigo los diversos juicios que han recaído sobre Alemania y sobre su pueblo. Así, de la culpa política o moral no se puede deducir una

culpabilidad penal. Ahora bien, si Jaspers se limitara a enunciar estos tres tipos de culpabilidad, entonces nuestra investigación no pasaría de ser un relato sobre el sentir de un pueblo ante los hechos de su gobierno en un contexto determinado. Sin embargo, cuando Jaspers agrega la culpabilidad metafísica, apunta hacia una posibilidad que compromete no sólo la circunstancia particular de los alemanes en aquel tiempo, sino una posibilidad que condiciona originalmente el horizonte histórico y espiritual de nuestro tiempo. Así leemos con Jaspers:

Culpa metafísica: hay una solidaridad entre los hombres como tales que hace a cada uno responsable de todo el agravio y de toda la injusticia del mundo, especialmente de los crímenes que suceden en su presencia o conocimiento. Si no hago lo que puedo para impedirlos, soy también culpable. Si no arriesgo mi vida para impedir el asesinato de otros, sino que me quedo como si nada, me siento culpable de un modo que no es adecuadamente comprensible por la vía política o moral. Que yo siga viviendo una vez que han sucedido tales cosas es algo que me agrava con una culpa imborrable. Cuando la vida no nos ahorra esa situación, llegamos como hombres al límite en el que tenemos que elegir: o arriesgar la vida sin condiciones, inútilmente, puesto que no hay perspectivas de éxito o, habiendo alguna posibilidad de éxito, preferir conservar la vida. Lo que constituye la sustancia de su ser es que en algún lugar entre los hombres vale de modo incondicional que o bien solo puedan vivir juntos o que no puedan hacerlo de ningún modo en el caso de que se cometa un crimen contra uno u otro o en el caso de que se trate de compartir condiciones físicas de vida. Pero que esto no dependa ni de la solidaridad entre los hombres, ni entre los ciudadanos, ni siquiera entre los grupos más pequeños, sino que quede restringido a los lazos humanos más estrechos, hace que esa culpa se extienda a todos nosotros. Entonces, sólo Dios es instancia.⁴

Como se puede advertir, el contenido de este señalamiento cabe para una larga discusión en torno a conceptos fundamentales. Por el momento, nos mantenemos al margen de ella y nos ceñimos a la tarea de encontrar el ámbito o situación desde la cual podamos pensar la proposición. Por ahora, la cuestión no es discutir su validez general. No se trata de discutir, por ejemplo, si en esta culpabilidad se conserva algún impulso de origen cristiano propio de la doctrina del *status corruptionis* ni de negarse ante ella desde alguna otra doctrina o posición. Es cierto que la alusión a Dios como instancia de aclaración de una culpabilidad universal nos apremia a discutir de inmediato sobre la posibilidad o imposibilidad de Dios en el mundo; es verdad que la premura por determinar lo que significan conceptos tales como “instancia”, “responsabilidad”, “lazos humanos más estrechos”, “solidaridad” es casi

⁴ *Ibid.* p. 54.

inevitable, sin embargo, en este momento no contamos con las directrices esenciales para pensar lo que Jaspers está tratando de *decir* con estos conceptos. Naturalmente, a lo largo de esta investigación éstos se podrán ir aclarando, pero nuestro propósito inicial no es ese, sino el de aprender a escuchar esta proposición en el modo de un alcanzar a preguntar. ¿Qué significa esto?

En la presente investigación me propongo alcanzar en la propia filosofía de Karl Jaspers las directrices que nos puedan conducir a pensar la culpabilidad metafísica. En este punto, es preciso advertir que Jaspers nunca articuló de manera exhaustiva la proposición de la culpabilidad metafísica en el horizonte general de su filosofía, pero es del todo claro que esta proposición tiene en vistas una serie de directrices que están en el núcleo esencial de su proyecto filosófico. Pensar la culpabilidad metafísica supone, por principio, haber alcanzado un modo de preguntar, un tránsito en el cual no solo sea posible pensar en un asunto histórico como es el de la culpabilidad metafísica, sino pensarlo históricamente, esto es, en el modo esencial que se nos impone y reclama.

El propósito esencial de la filosofía de Karl Jaspers, podríamos decirlo desde ahora, es alcanzar una situación de tránsito en el pensar. Sólo así es posible un preguntar histórico y no sólo la posibilidad de plantear una pregunta con una historia. En consecuencia, la filosofía de Karl Jaspers aquí no nos asegura un estancia cierta y definitiva desde la cual podamos decir con toda precisión u “objetividad” lo que el maestro pudo haber pensado de este tema en particular. Cuando nos proponemos pensar la culpabilidad metafísica a partir de las directrices fundamentales de la fe filosófica, no pensamos en un límite ya alcanzado desde el cual cada parte encuentre su posición. Si así fuera, entonces nuestra investigación tan sólo podría aspirar a reproducir los resultados de la filosofía de Jaspers como si fueran los suyos o los nuestros como si fueran los de él. De lo que se trata más bien, es de tomar eso dicho y ensayado como punto de partida, esto es, de recibir en los límites de lo efectuado el propio impulso para comenzar de nuevo en la tarea de un preguntar fundamental, esto es, de un preguntar que sea capaz de poner en entredicho lo hasta ahora alcanzado.

Los límites de la filosofía de Jaspers, como los de cualquier otro pensador, no están decididos de una vez y para siempre. Más bien, cada vez que damos con esos límites,

somos referidos inmediatamente por un impulso de renovación, esto es, por un impulso para cumplir de nuevo la empresa del filosofar desde otras tareas y preguntas. En este sentido, la proyección de la filosofía de Jaspers, como la de todo pensador, exige, en cada caso, un nuevo origen, un re-comenzar las tareas fundamentales del pensar desde otro punto de partida. El *origen otro* que aquí proponemos para re-pensar la propuesta general de la filosofía de Jaspers es el de la culpabilidad metafísica. En esto encuentra el presente trabajo su justificación: re-pensar el proyecto general de la filosofía de Jaspers desde un señalamiento que si bien no encuentra una clara y explícita articulación en el contexto general de su bibliografía, sí aporta ese impulso que lleva al pensar a una pregunta nunca antes planteada y que, sin embargo, compromete lo hasta ahora ensayado por el pensar.

Por tanto, la filosofía de Jaspers no puede ser considerada como un todo acabado, como un esquema englobante de la realidad desde el cual podamos subsumir o dirimir toda inquietud o controversia, sino un modo particular de preguntar. Como ya lo hemos anticipado, se trata de alcanzar una situación de tránsito en el que el pensar se encuentre a merced de nuevas tareas para el pensar; de preguntas tales que sean capaces de comprometer nuestras propias posibilidades de realización en caminos hasta ahora nunca ensayados. En este sentido, el carácter histórico de nuestra investigación reside en esta situación de tránsito y no, como podría interpretarse de inmediato, a la reconstrucción de los hechos históricos con el propósito, por ejemplo, de fincar responsabilidades penales, políticas o morales.

Así, esta proposición no apunta a un hecho particular y concreto, sino a la situación en la que nos encontramos en ellos. Si nuestro propósito fuera el relatar los hechos con el fin de que en la explicación de los mismos alcanzaremos una mayor tranquilidad ante el mundo o ante la historia, abandonaríamos de inicio la exigencia de filosofar que nos hemos impuesto. Nuestro asunto en cuestión no es un hecho, si así fuera, partiríamos de un peligroso equívoco, a saber, que se trata de una cuestión pasada, que con el tiempo ha podido o podría ser re-establecida en nuestros criterios morales y políticos y, por tanto, que no nos proponen asunto alguno para el preguntar. Si nuestra investigación se compromete con un tratamiento filosófico de la culpabilidad metafísica es porque ella nos sitúa en el vilo de una posibilidad que no ha terminado de concretarse en un hecho definitivo y que se

conserva aún en el ámbito de un preguntar fundamental, de un preguntar que compromete ahora nuestras más íntimas posibilidades de realización y vinculación como época.

Ahora bien, la pretensión de pensar la culpabilidad metafísica desde la filosofía de Karl Jaspers, entendida ésta como una filosofía de la historia, puede llevarnos a un procedimiento equívoco, a saber, el de proyectar la totalidad de la filosofía de Karl Jaspers y tratar de deducir desde ahí la situación que en ella cumple la culpabilidad metafísica en cuanto parte. Sin embargo, podríamos afirmar al respecto: si la culpabilidad metafísica constituye una condición esencial de nuestro tiempo, esto es, una situación sobre la cual transitamos históricamente hacia posibilidades propias, entonces el todo o conjunto de la filosofía o de la filosofía de la historia, no podría proyectarse sino bajo una previa aclaración de esta culpabilidad. El todo de una filosofía de la historia, el horizonte de realización y cumplimiento de nuestra época, no podrá sostenerse si no hemos alcanzado un concepto claro y preciso de lo que la culpabilidad metafísica es. Sin embargo, en el mismo sentido, este concepto no podría alcanzarse sino desde una filosofía de la historia. Esto es, si bien es cierto que un supuesto todo o conjunto de la filosofía de Jaspers supone una previa aclaración de la culpabilidad metafísica; si bien es cierto que el sentido y la orientación de nuestro tiempo pende en la pregunta por la culpabilidad metafísica, lo cierto es que la pregunta por la culpabilidad metafísica ya se da en una serie de preguntas y de cuestiones que ponen en marcha una filosofía de la historia aunque, como veremos más adelante, en el modo de un pensar preparatorio y no de una visión de conjunto.

Así, antes de discutir si es verdad que la culpabilidad metafísica constituye un rasgo esencial de nuestro tiempo, es preciso determinar qué es lo que pensamos con el título de nuestro tiempo, cómo es que el filosofar puede encontrar una situación en esta época y cómo esta posibilidad puede comprometer las posibilidades en las que esencialmente se encuentra y realiza.

En consecuencia, la cuestión eje que desarrollaremos en un primer capítulo puede articularse en las siguientes preguntas: i) ¿Qué podemos comprender por una filosofía de la historia? ¿Cómo es que respondiendo a su propia esencia y no a las determinaciones objetivas de la historiografía, puede la filosofía ser histórica? Más aún: ¿Cómo es que el filosofar puede tomar un asunto histórico como lo es el de la culpabilidad metafísica y

comprometer en él sus posibilidades más íntimas y esenciales? ¿Qué destino cumple el hombre en la filosofía como quehacer esencialmente histórico? Con estas cuestiones habremos de ganar las condiciones y límites en los que estamos posibilitados dentro de una filosofía de la historia.

En un segundo y tercer capítulo habremos de desarrollar las posibilidades propias de una filosofía de la historia bajo la particular conducción de una fe filosófica que, como hemos dicho, constituye el fundamento del proyecto filosófico de Karl Jaspers. En estos capítulos habremos de contestar a las preguntas: ¿Cómo es que una fe filosófica puede conducirnos a una filosofía de la historia? ¿Cómo es que un pensar histórico es un punto de llegada en el programa de pensamiento de una fe filosófica y no una imposición arbitraria? Desde aquí habrá de quedar claro cómo este punto de llegada, que en realidad es un tránsito, es un ámbito más que propicio para pensar un asunto histórico como lo es el de la culpabilidad metafísica.

De esta forma, en un cuarto capítulo habremos de concretar el propósito general de nuestra investigación: pensar la culpabilidad metafísica desde la filosofía de Karl Jaspers entendida ésta como una filosofía de la historia que, cabe anticiparlo, no tiene la forma de un todo sino de un camino de preparación, de tránsito. La exposición de la fe filosófica como una filosofía de la historia habrá de ofrecernos las directrices que hemos de considerar para pensar en la cuestión de la culpabilidad metafísica. Estas directrices han de quedar especificadas en las siguientes preguntas: ¿Acaso la culpabilidad metafísica se abre particularmente a nosotros por la situación histórica en la que estamos inmersos? ¿Cómo podemos pensar, desde la singularidad de esta experiencia sin precedente, en una unidad que reúna las diversas épocas en las que ha transitado el pensar a lo largo de la tradición occidental? ¿Acaso la singularidad de esta experiencia, esto es, acaso el hecho de que esta experiencia no tenga precedente en la historia del hombre, no cierra definitivamente la posibilidad de una historia en común, esto es, de un diálogo entre las diversas tradiciones que conforman algo así como una historia de la humanidad?

Es evidente que las cuestiones que aquí hemos expuesto han tenido un amplio desarrollo en la filosofía de los dos últimos siglos. Desde Kant hasta Heidegger y Jaspers, pasando por Hegel, Schelling, Herder y Nietzsche, por mencionar sólo algunos, el problema

de la filosofía se ha situado en el ámbito de su historicidad. Como veremos ya en el primer capítulo, desde Kant, la filosofía -que bien podríamos pensar como fundamentación de la metafísica-, no sólo nombra una disciplina más entre otras, sino una época que se cumple en un particular conflicto, esto es, una época que transita en un conflicto en donde se exponen las más íntimas posibilidades del hombre como ser racional. Si ahora elegimos la interlocución de Karl Jaspers no es con el afán de excluir otras posiciones, sino tan sólo la de tomar una posición desde la cual podamos dar nuestros propios pasos y esto, en el intercambio y confrontación permanente con las diversas posturas existentes en torno a la situación espiritual de nuestro tiempo. A propósito de esto es preciso tener presentes las palabras del propio Jaspers:

[...] la tradición filosófica es como un asidero. A la vista está la realidad del filosofar, de los grandes filósofos. Mas el amor a determinados filósofos nunca puede ver en el hombre más que un hombre y tiene que percibir también el error y los límites y fracasos. Aún la más elevada tradición no garantiza ni asidero ni comunidad real, no se torna en colección de libros sagrados y no conoce una obra de absoluta validez.⁵

Antes de comenzar con nuestros itinerarios es preciso señalar una última, pero primordial advertencia: en esta particular aclaración de la culpabilidad metafísica no nos proponemos un enjuiciamiento definitivo sobre una época que en el transcurso de 200 años ha impuesto un orden sistemático de violencia y que carga con el desarraigo, la deportación y el asesinato de millones de personas. Del mismo modo que renunciamos a una representación de hechos, así también abandonamos el llamado de un juicio que pueda remediar los agravios en un sistema de compensaciones. La aclaración de esta culpabilidad no tiene el modo de una purificación. Aclarar es comprender y ésta no tiene el modo de la corrección o de la sanción conforme al error. Comprender la culpabilidad de la época es atender el origen desde el cual nos interpela, el origen desde el cual nos señala y las posibilidades que nos abre en esta interpelación.⁶

⁵ Karl Jaspers. *La fe filosófica*. Trad. J. Rovira Armengol. Losada, Buenos Aires, 2003. p. 27.

⁶ Las más diversas corrientes de pensamiento en el siglo XX han coincidido en apuntar a la violencia metafísica como el asunto desde el cual el pensar puede retomar sus tareas más próximas. En este sentido, la llamada Escuela de Frankfurt, que hunde sus raíces en la tradición marxista, apunta hacia este elemento de violencia que hay en la razón y en el particular modo como se concretó en la modernidad. Para los autores de

En este sentido, la idea de la culpabilidad aquí no invoca un juicio sobre la Historia y, por tanto, no encierra un rasgo propio de teología alguna. La idea de que la historia occidental ha llegado a su extremo más radical, a su cesación definitiva tras los hechos políticos en un tiempo determinado, sólo puede ser eso, una idea que impone un todo que nunca es real, más aún, una precipitada anticipación de las posibilidades por haber y tomar en el curso de nuestra época, en síntesis, tan sólo una afirmación que rebasa los horizontes y límites de nuestro saber y sólo eso. De esta forma, todo juicio definitivo, toda sentencia crucial sobre la época queda fuera de los propósitos de esta investigación que se contenta, más bien, con comprender la culpa de nuestro tiempo desde la proposición de la culpabilidad metafísica.⁷

la *Dialéctica de la Ilustración*, la consolidación del orden racional de la modernidad está en el punto de quiebra que supone aceptar que las instituciones, a través de las cuales hemos alcanzado nuestra autonomía científica, moral e histórica, se han fundado en un aparato de control que conduce necesariamente al crimen lógico y sistemático. (Cfr. Horkheimer, Max y Adorno Theodor W. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. Traducción de Juan José Sánchez. España 2009). En este sentido, una de las aportaciones más significativas que encontramos en las diversas lecturas e interpretaciones de la época, es la de haber situado la violencia histórica de nuestro tiempo en el ámbito de la propia racionalidad. Así, cuando Hannah Arendt nos propone el concepto de *banalidad del mal*, lo que termina exponiéndonos es el carácter sistemático y familiar que ha tomado la violencia en los últimos tiempos, su carácter doméstico o *burocrático*. Esto implica que la violencia o la atrocidad que hemos vivido en nuestra historia reciente ya no se presenta como un hecho aislado que rompa con un orden determinado, sino como la consecuencia lógica de un discurso que rige el uso de nuestra libertad y que se acepta como necesario a un fin racional. Para Arendt, la violencia de la razón no rompe con el sistema, sino que lo funda y establece bajo la forma del control y del dominio técnico. La violencia que hemos atestiguado en los dos últimos siglos carece de todo precedente. Ya no se trata de una violencia producto de un instinto monstruoso más allá de la razón, sino de una violencia que compromete y acusa la propia condición racional de la libertad humana. (Cf. Hannah Arendt. *Eichmann en Jerusalén*. Ediciones de Bolsillo, México, 2007).

⁷ En este punto, bien vale traer la distinción que ha establecido Hannah Arendt entre comprensión y perdón: Comprender por una parte es “una actividad sin fin, en constante cambio y variación, a través de la cual aceptamos la realidad y nos reconciamos con ella, es decir, tratamos de estar en casa en el mundo”, perdonar, por otra parte “es la más osada de las acciones humanas, en la medida en que intenta el imposible aparente de deshacer lo que se ha hecho”. En este sentido, para Arendt, comprender los totalitarismos europeos del siglo XX no es perdonarlos, es decir, no hace falta comprender para combatir, antes bien, se trata de comprender o reconciliarnos con un mundo en el que tales cosas han sido y son posibles. (Hannah Arendt. “Comprensión y política” en *Ensayos de comprensión*. Trad. Agustín Serranos de Haro. Madrid, Editorial Caparrós, 2005. p. 371).

Capítulo I

La relación entre la culpabilidad metafísica y filosofía de la historia.

1.1. El carácter preparatorio de una filosofía de la historia.

El propósito de la presente investigación es pensar la proposición de la culpabilidad metafísica bajo las directrices generales de una fe filosófica, esto es, alcanzar a pensar esta proposición en el modo histórico como se nos presenta o impone. Sin embargo, con este propósito nos enfrentamos a una primera dificultad: culpabilidad metafísica y filosofía de la historia nombran una relación esencial, es decir, *toda filosofía de la historia parte de una culpabilidad metafísica y toda culpabilidad metafísica reclama una filosofía de la historia*. Si optamos por la primera posibilidad, entonces una filosofía de la historia sólo podría ser bajo la previa aclaración de lo que *es* la culpabilidad metafísica; si optamos por la segunda, habremos de reconocer que una aclaración de la culpabilidad metafísica no puede ser tarea sino de una filosofía de la historia, esto es, de una investigación que pone en marcha los itinerarios de un pensar histórico en cuanto tal. Así, en la relación entre culpabilidad metafísica y filosofía de la historia recorreremos un círculo en el que no queda claro cuál es el punto de partida. Ahora bien, ¿cómo es posible recorrer este círculo? Veamos.

Es verdad que toda filosofía de la historia parte de la culpabilidad metafísica, pero también es cierto que la pregunta por la culpabilidad metafísica sólo puede darse en el ámbito u horizonte de una filosofía de la historia. La idea de pensar la culpabilidad metafísica desde un ámbito ajeno o neutral a todo horizonte histórico y espiritual de encuentro, resulta extraña e incluso imposible, pues descansa en el supuesto de que existe algo así como una dimensión atemporal o a-histórica desde la cual pueden pensarse las cosas como en sí mismas.

En este sentido, aquí no partimos del concepto de la culpabilidad metafísica para entonces alcanzar una filosofía de la historia. Más bien, partiendo de una filosofía de la historia podemos preguntarnos por la culpabilidad metafísica. Si esto no fuera así, nuestra pregunta caería inmediatamente en una discusión de conceptos que no contaría con las directrices esenciales de una filosofía de la historia que por principio enseña que lo histórico no es algo ahí, objetivo, sino el modo propio que requiere la aclaración de un asunto.

Con base en ello, es necesario determinar lo que entendemos aquí por una filosofía de la historia, esto es, por su ámbito de realización y condiciones de posibilidad, pues sólo desde ahí podríamos ganar, no una explicación de lo que sea la culpabilidad metafísica como un hecho dentro de un conjunto, sino una situación desde la cual podamos pensarla de acuerdo al carácter esencialmente histórico en que se nos presenta y se nos impone. En síntesis, se trata de ganar las posibilidades de una filosofía de la historia y en ellas alcanzar un horizonte propicio para preguntar nuestra pregunta.

De esta forma, las preguntas que desarrollaremos en el siguiente capítulo corresponden a la cuestión general de cómo es posible una filosofía de la historia. Esta cuestión habremos de pensarla en el desarrollo de las tres siguientes preguntas generales: i) ¿Qué relación guarda la filosofía de la historia con una concepción de mundo? ii) ¿Qué relación hay entre la filosofía de la historia y el conocimiento objetivo de lo histórico (la historiografía)? iii) ¿Qué puede significar, desde una filosofía de lo histórico, que la totalidad histórica se haya tornado cuestionable?

Comencemos con la primera pregunta. El prejuicio de pensar la historia y la filosofía como dos ámbitos contrapuestos proviene de una peculiar interpretación de la filosofía como filosofía perene, esto es, como un quehacer volcado a las verdades atemporales y desvinculadas de todo devenir o temporalidad. Se trata del conocimiento del fundamento más allá de la totalidad. Con el propósito de conservar su carácter de perennidad, la filosofía de la historia nació como un *conocimiento* del fundamento de lo histórico, de aquella unidad que rige la totalidad de los momentos en la historia de la humanidad. La filosofía de la historia, podríamos decir, nació de la representación de lo histórico como una totalidad, como una unidad acabada desde la cual cada uno de los momentos dentro de la historia podría tener su justificación y razón de ser. Jaspers nos ha dado las claves de esta interpretación en las siguientes líneas:

La filosofía de la historia, ese conocimiento total de índole profana, nació de una representación cristiana de esa índole, aunque ha sido profundamente transformada. Herder, Kant, Fichte, Hegel y Marx descienden de ella en línea directa, y con ellos Nietzsche. El elemento decisivo en todos ellos es una visión de la totalidad. Conciben la época actual situada en un lugar determinado dentro del conjunto, y ello siempre en la forma de una crisis, de una transición de la que depende el todo: en algún punto del pasado está la salvación, y consideran luego esa salvación como una posibilidad abierta en la época actual. Todos interpretan la historia según el

esquema siguiente: hubo una época de verdad, de santidad, luego se produjo algún acontecimiento que hizo del hombre un ser extraño a sí mismo, alguna intervención del mal; la situación anteriormente sana ha sido arruinada, disgregada y corrompida, y ahora es preciso re-establecerla.⁸

Si tomamos este fragmento como punto de partida, entonces habríamos de advertir: del mismo modo que nuestra concepción de una filosofía de la historia no nace de un impulso de origen cristiano, tampoco parte de una visión total de la historia. Lo histórico no tiene la forma de un todo que pudiera ser ya reconocido por todos con plena unanimidad. Si aquí hemos decidido pensar la culpabilidad metafísica en el horizonte de una filosofía de la historia no es bajo la idea de que desde un fundamento, desde una totalidad ya ganada y definitiva en una concepción de mundo, pudiéramos subsumir y determinar lo que la culpabilidad metafísica es en cuanto parte. Es decir, por lo histórico aquí no postulamos un todo a partir del cual se pueda deducir la posición y el sentido que tiene algún hecho o suceso en particular y, asimismo, por culpabilidad metafísica no entendemos un hecho que pueda ser pensado como parte dentro de un conjunto.

Con respecto a la concepción de la historia como una concepción de mundo o visión conjunta, Jaspers ha advertido con toda precisión: “Nosotros no podemos, en cuanto cognoscentes, permanecer fuera o por encima de la totalidad”, pues “las visiones conjuntas de la historia son, en el mejor de los casos, esquemas de una idea del todo que nunca es real”.⁹

Ahora bien: ¿Acaso al cerrar la posibilidad de un conocimiento de tal índole no estamos dejando todo a los criterios de una ciencia histórica positiva?¹⁰ Si bien es cierto

⁸ Karl Jaspers. *Nietzsche y el cristianismo*. Trad. Daniel Cruz Machado. Editorial Leviatan, Buenos Aires. 1990, p. 24.

⁹ Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. Trad. Gonzalo Díaz y Díaz. Gredos, Madrid, 1968. p. 11.

¹⁰ La crisis de la metafísica, como la crisis de la razón, no supone tan solo la crisis de la metafísica como disciplina científica, sino del conocimiento en general, incluso de la propia historia como historiografía. No se trata de que la historiografía nos pueda aclarar la crisis de la metafísica, dado que ésta ha dejado de ser funcional o pertinente. Como veremos más adelante, la crisis de la metafísica no tiene un lugar dentro de la cronología de sucesos que presenta la historiografía. Con crisis de la metafísica no aludimos un hecho dentro de la historia que pueda ser determinado como se determina, por ejemplo, la toma de la Bastilla, la independencia de las repúblicas sudamericanas o cualquier otra efeméride. La crisis de la metafísica, supone la crisis de la historia. Pero no se trata de crisis *en* la historia, sino del concepto mismo de historia. Lo que ha puesto en suspenso la crisis de la metafísica es el sentido, la unidad, la tendencia que rige el despliegue histórico de nuestra tradición bajo el dominio de la metafísica. *Si la historia de Occidente se ha definido en la metafísica, en ese campo de conflicto que es la metafísica, entonces su crisis supone la crisis de nuestra*

que aquí nos separamos de la idea de lo histórico como un conocimiento del fundamento que sostiene la totalidad no implica que nuestros caminos se nos abrirán a partir del hecho histórico según los criterios de la historiografía.

Es cierto que en los últimos años hemos acumulado un conocimiento extraordinario de “mundos pretéritos”, que la historiografía nos ofrece conocimientos cada vez más precisos y vastos de las creaciones espirituales más bellas y sublimes de la cultura; del nacimiento y renacimientos de tradiciones y pueblos, así como de sus caídas más radicales en el olvido; incluso, es cierto que en todo ese conocimiento “objetivo” se nos presentan relaciones causales o de sentido con las que podemos articular diversos procesos. Sin embargo, en todas estas secuencias, en todos esos patrones que reconocemos en procesos históricos particulares, lo histórico en su totalidad se nos escapa por completo, lo mismo que su origen y esa necesidad que abarca la totalidad de lo acontecido. Ante el conocimiento objetivo o historiográfico de lo histórico, podemos decir junto con Jaspers: “Las diversas representaciones de la historia como un proceso que se cumple según la necesidad llega a su límite en el dilema: o colaborar con lo necesario o verme arrojado a un lado como una pura nada”.¹¹ Con esta cuestión tocamos un punto esencial en lo que refiere al sentido de una filosofía de la historia. Si lo histórico se nos presentara tan sólo bajo el conocimiento de procesos que funcionan según la necesidad de un orden causal, entonces lo histórico no comprometería nuestra propia libertad, es decir, sobre la base de orden causal bien podríamos acelerar, desacelerar o alterar un proceso histórico objetivo, pero esto resultaría indiferente a nuestra libertad, esto es, a la esencia de lo que podemos ser.

La esencia de nuestra libertad, decimos, tiene su forma en lo histórico, esto es, en el estar abierto a una posibilidad que no termina de concretarse en meta definitiva y, por tanto,

propia situación en la historia. Si la crisis de la metafísica pone en suspenso la unidad que sostiene y da sentido al despliegue histórico del occidente, entonces la historia misma entra en crisis, pues esta unidad es el objeto de la historia. Sin esta unidad de sentido la historia carece de todo objeto y fundamento. ¿O podríamos decir que la historia tiene un dominio de la historia tal y como el que tiene el físico o el matemático sobre sus respectivos objetos? De ningún modo pues la historia no puede tener un dominio pleno de su objeto, al menos tal y como lo ostenta la ciencia física y matemática tradicional, pues no puede justificarse ni en la repetibilidad ni en la predecibilidad como criterios de cientificidad.

¹¹ *Idem.* p. 11.

que no puede hacerse objeto de un conocimiento universalmente válido.¹² En lo histórico, podríamos decir, no va en juego el conocimiento, sino el modo como nos hacemos presentes en la libertad, en lo que podemos llegar a ser. Por tanto, en ella no apelamos a un todo acabado, sino al espacio abierto en donde el presente se juega sus más íntimas posibilidades de realización y cumplimiento.

En este sentido, aquí habremos de renunciar a lo histórico como el estudio o el saber de lo pasado. Una concepción tal de la historia no sería más que una evasión del presente, el estudio de una posibilidad que ya ha sido ganada y frente a la cual podemos sentirnos seguros. Lo histórico no nos sitúa en un espacio más cierto de aquel en el que las grandes tradiciones y pueblos del pasado decidieron sus más altas posibilidades de realización y de encuentro. Los límites en los que épocas pasadas decidieron sus horizontes de realización histórica son tan inaprehensibles como aquellos en donde nosotros mismos nos encontramos en un presente, pues lo histórico no comparece como un todo que podamos observar desde una estancia cierta y segura, sino como el conflicto en que un presente se juega los límites de su propia realización y cumplimiento en tanto que presente.

En este punto y en consonancia con el propio Jaspers, Heidegger ha apuntado con toda precisión: “El pasado sólo se manifiesta con arreglo a la resolución de apertura de la que dispone el presente”.¹³ Pero ¿qué dice aquí apertura? Respuesta: “[...] comprender radicalmente lo que una determinada investigación del pasado colocó en su situación y de la inquietud de fondo que mostró por esa situación; [pues] comprender no es aceptar sin más, sino repetir: repetir originariamente lo que es comprendido en términos de la situación más propia y desde el prisma de esa situación”.¹⁴

¹² Aquí, cabe señalar que para Jaspers la posibilidad de un saber total de la historia, ya sea en el plano científico o ideológico, nos deja a merced de un peligro particular, a saber, la “planificación total de la misma” con lo cual, “el hombre se convertiría para el hombre en un material confortable y transformable de acuerdo con sus fines”. El saber total de la historia representa la objetivación de la historia y con ello, la objetivación del hombre a partir de dispositivos específicos de acción, lo cual implica “una renuncia a la libertad humana”. Este no es un asunto baladí, pues para Jaspers, la libertad, tiene que proceder de otro origen distinto al campo de objetividades que nos ofrece no sólo el saber de la historia, sino también de la psicología o de la sociología. (Cf. Karl Jaspers. *Fe filosófica ante la revelación*. p. 14).

¹³ M. Heidegger. *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Editorial Trotta, Madrid, 2002. p. 30.

¹⁴ . *Ibid.* p. 33.

En este sentido, cuando hablamos de una filosofía de la historia no pensamos en un quehacer acumulativo de saberes o en una clasificación de concepciones de mundo, sino el espacio abierto en donde cada época o tradición ha definido los límites de su propia realización histórica como presente. Lo histórico no alude a un conocimiento sobre los éxitos y fracasos de una época pasada, sino a una cuestión definitiva para la conciencia de la vida, esto es, para una conciencia volcada al presente. El propio Jaspers lo ha formulado en términos inequívocos: hoy la historia “pasa de ser un asunto de cultura estética a la seriedad del escuchar y del responder, de dialogar”.¹⁵

Por tanto, la pregunta por lo histórico no tiene un suelo más firme que aquel en donde las grandes tradiciones del pasado eligieron sus límites de realización y de comprensión como época, como si en lo histórico no sacudiera ya más esa inquietud del saberse en lo incomprensible, más aún, como si un conocimiento sobre lo histórico nos colocara en un espacio de neutralidad con respecto a todo conflicto histórico en general. Más bien, el sentido de nuestra propia vida, la totalidad de nuestra existencia está en juego en el modo como nos situamos en lo histórico, o dicho de otro modo, *en el modo como nos aproximamos al pasado ya van en juego la orientación y las posibilidades que nos recogen esencialmente en el presente*.¹⁶

Con lo anterior no pretendemos negar la posibilidad de un conocimiento objetivo de lo histórico. Como se puede advertir dentro de las investigaciones historiográficas, los hechos pueden conocerse, incluso manipularse, inducirse, acelerarse o evitarse, sin embargo, ese fondo sobre el cual nos asaltan los hechos no es un hecho y, por tanto, no

¹⁵ K. Jaspers. *Origen y meta de la historia*. Trad. Fernando Vela. Revista de Occidente. Madrid, 1965. p. 341.

¹⁶ En Nietzsche encontramos una tipología general sobre las concepciones históricas y su relación singular con el fenómeno de la vida. Así nos advierte Nietzsche que todos los pueblos, como todos los hombres precisan un conocimiento del pasado. Ya sea en el modo de la historia monumental, de la anticuaría o de la crítica, el conocimiento del pasado sólo tiene significación en la medida en la que sirve a la vida. Así se pregunta Nietzsche: “¿Debe dominar la vida al conocimiento y a la ciencia, o bien es la ciencia la que debe dominar la vida? ¿Cuál de estas dos potencias es superior y determinante?”. Para Nietzsche es claro que la concepción del pasado está en función ya de un presente abierto al fenómeno de la vida, de su afán particular “por conservar la vida”. De esto modo, sólo en función de la vida, de un presente abierto, está sujeta la historia monumental, la anticuaría y la crítica. No se trata de que en la historia, en el conocimiento del pasado, encontremos una instancia desde la cual es posible la vida. Por el contrario, se trata de que la vida sea la instancia de toda posible historia. (Cf. Friedrich Nietzsche. *Consideraciones intempestivas*. Alianza, Madrid, 2006). En el mismo sentido Jaspers plantea: “De la manera cómo veo la totalidad del pasado, experimento el presente. Cuanto más profundo fundamento en el pasado conquisto, tanto más esencial es mi participación en el curso presente de las cosas” (Karl Jaspers. *Origen y meta de la historia*. p. 134).

puede ser objeto de un conocimiento positivo. Como ya lo advertía Goethe, “Todo hecho es teoría”, esto es, todo hecho ya es el producto de un proceso de objetivación cuya base no puede ser enunciada como un hecho definitivo.

Ahora bien, si bien es cierto que nuestra conducción de lo histórico nos ha dejado ver la imposibilidad de pensar lo histórico desde los criterios de la historiografía, ello no implica que aquí nos propongamos una rehabilitación de lo histórico como concepción de mundo, más aún, la rehabilitación de una lógica mediante la cual sí sea posible un conocimiento del fundamento que rige el despliegue histórico del Occidente. Aquí no buscamos dar una solución al fracaso de la historiografía ni de las diversas concepciones de mundo que pretenden un conocimiento de la ley o del principio que reúne la totalidad de lo histórico. Para un pensar que se comprende como preparatorio de una filosofía de la historia, la crisis de la historia como una concepción de mundo o como conocimiento objetivo de los hechos, no implica una carencia que haya que reponer con algo. La crisis de lo histórico, la problematicidad ínsita en el todo histórico, ya constituye un acceso real a lo histórico, pues sólo en este sustraerse de la totalidad de lo histórico puede lo presente interpelar en su íntima cuestionabilidad, esto es, una vez que el todo que fundamenta se ha tornado cuestionable es posible que lo presente, lo histórico en cuanto tal, pueda ser asunto en cuestión y comprometer nuestras más íntimas posibilidades de ser.¹⁷

Preparatorio entonces, no es la solución que se da a una carencia o el llenar un vacío, sino el modo como ganamos nuestro asunto en cuestión, esto es, el modo como la situación histórica nos interpela desde un límite que no tiene la forma de un hecho o de un todo, sino de un tránsito que aún no ha sido ensayado por el pensar.

¹⁷ Hacia el siglo XIX, Nietzsche declaraba que el envejecimiento de la metafísica coincide con el rejuvenecimiento del mundo. (Cf. Karl Löwith. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Katz Editores. Madrid, 2004). ¿Qué quiere decirnos Nietzsche? Que el mundo, como mundo histórico y espiritual del hombre, bajo el dominio de la metafísica ha permanecido en un estado de absoluto anquilosamiento. “El fin de la metafísica”, “la muerte de Dios”, la “desdivinización del mundo” –o cualquier otra cifra histórica- abre la posibilidad de que el mundo, que la historia, sufra un rejuvenecimiento, una sobre-posición de ese viejo pasado que le sujeta a un presente siempre idéntico, dado desde la eternidad y sin la posibilidad de transformarlo. Se dirá que ese sentimiento es idéntico al que se vivió en el siglo XVI bajo el eje del Renacimiento, del Protestantismo y del nuevo método experimental o racionalista. Sin embargo, el racionalismo de la nueva época nació bajo la promesa de que la razón nos posibilitaba un conocimiento también universal y eterno, un plan que se entregaba desde la eternidad al entendimiento humano. Bajo este esquema el presente no se torna cuestionable sino que se conserva en un orden universal y atemporal a todo acto de conciencia; se trata de la eternidad dada en un instante que se repite indefinidamente como idéntico así mismo y no como esa estancia de tránsito y de renovación.

Lo histórico, por tanto, no puede ser más que el límite en el cual se disputa la totalidad entre la ocultación y la des-ocultación o como lo advierte el propio Jaspers, lo histórico no puede darse “de otro modo que en una aparición que en cada momento vuelve a desaparecer”.¹⁸ Pero, ¿Cómo es que podemos pensar este doble movimiento de lo histórico? Se trata acaso de una ocultación que en todo caso es manifiesta. Es decir, el sustraerse de la totalidad de lo histórico no alude a un fenómeno negativo, antes bien, se trata de una situación concreta. Veamos. Cuando la ocultación de la totalidad no es manifiesta, cuando no ocurre históricamente vale decir, entonces el presente conserva un suelo firme de aseguramiento, transcurre en un orden que, se supone, ha existido siempre y es inquebrantable. Pero cuando la ocultación es manifiesta, entonces la totalidad transita en el límite de una posibilidad que aún no ha sido ensayada por el pensar.

Así, la ocultación de la totalidad de lo histórico siempre se da en el modo de un todo que, por encima o más allá de las partes, divide, ordena y subsume. Se trata de un todo que deja ver las partes, la totalidad de los hechos, en un orden incontrovertible. Por el contrario, a la des-ocultación de la totalidad, corresponde el tránsito en un límite que si bien no ha sido emprendido aún por el pensar, es capaz de poner en vilo el sentido de la totalidad de lo histórico en general.

Pero, ¿no es este tránsito que abre la des-ocultación de la totalidad de lo histórico una instancia que se vuelve a poner por encima de la totalidad? ¿No nos exige nuestro preguntar la imposible proeza de estar adentro y afuera de la totalidad histórica? Al respecto Jaspers señala:

La concepción de la historia en su totalidad conduce más allá de la historia. La unidad de la historia ya no es, a su vez, historia. Concebir esta unidad ya significa remontarse sobre la historia al fundamento de esta unidad, por virtud de la cual existe la unidad que permite a la historia ser total. Pero este remontarse sobre la historia a la unidad de la historia sigue siendo, a su vez, una tarea en la historia. Vivimos sobrehistóricamente en la historia.¹⁹

¹⁸ Karl Jaspers. *Fe filosófica*. Trad. J. Rovira Armengol. Editorial Losada. Buenos Aires. 2003. p. 149.

¹⁹ Karl Jaspers. *Origen y meta de la historia*. p. 352.

Si nos ceñimos a este fragmento, entonces las preguntas que surgen de inmediato son: ¿Cómo es que el filosofar puede tomar posición en este origen o unidad, en este fondo en el que la totalidad se sustrae, sin dejar de ser él mismo histórico? ¿Hacia dónde queda remitido el filosofar cuando asume la dirección de este sustraerse, cuando atiende la totalidad de lo histórico desde ese espacio que resguarda el propio sustraerse de la totalidad? Solo en la medida en la que logremos situarnos en este fondo en que se sustrae el fundamento de lo histórico, será posible comprender lo que se entiende en la afirmación de que lo histórico compromete esencialmente las posibilidades del filosofar, más aún, de que la filosofía no sólo es un quehacer con una historia, sino histórico en el fondo de su ser y, por tanto, apta y capaz de transitar sobre posibilidades nunca antes ensayadas por el pensar.

I.2. El fondo histórico de la filosofía como origen de la pregunta por la culpabilidad metafísica.

Si bien es cierto que el carácter preparatorio de nuestra pregunta histórica obedece, en primera instancia, a la insuficiencia que acusa todo esquema totalizante de la historia para pensar lo histórico, también es cierto que esa insuficiencia no requiere de una solución, sino que se nos presenta ya como un acceso genuino a lo histórico en cuanto tal. En el sustraerse de la totalidad o del fundamento, decíamos, lo histórico o presente se muestra como un asunto en cuestión, como un asunto que interpela, que compromete y, por tanto, que requiere de la seriedad del filosofar.

Ahora bien, la pregunta que quedó abierta en el apartado anterior es: ¿cómo es que el filosofar puede acceder en ese espacio en donde se sustrae la totalidad histórica y seguir siendo histórico?

En la propia estructura inherente a la pregunta por la unidad de lo histórico hemos de aclararnos lo que se entiende con este ir más allá y con ello, hemos de aclarar la propia situación desde la cual podemos preguntar no sólo por lo histórico, como un hecho objetivo ahí delante, sino históricamente.

En nuestra pregunta por lo histórico comparece la totalidad de lo histórico, pero en vistas de algo más. Este “en vistas a” nos da la referencia hacia eso por lo cual la totalidad de lo histórico puede comparecer como cuestionable. *Lo cuestionable no son los hechos, ni la totalidad, sino ese fondo en que se sustrae la totalidad de lo histórico, el fondo en el cual la totalidad de lo histórico transita sobre posibilidades aún no ensayadas y por ensayar.* Este fondo en el cual se hace presente la totalidad y que siempre se abre en el modo de un tránsito, es origen.

Pero ¿acaso dentro de la ontología tradicional, la palabra totalidad no es intercambiable con la de origen? ¿No estamos empleando dos palabras para referir lo mismo? En efecto. Hablar de una anterioridad al fundamento o a la totalidad pareciera estar contra la lógica del entendimiento: si la totalidad es principio, según la tradición filosófica desde Parménides, entonces no cabe hablar de un antes-de. Sin embargo, contra la concepción tradicional podemos afirmar que el origen es previo a la totalidad. Veamos.

Todo fundamento o totalidad está ya implicado en una relación de sentido. Al margen de todos los atributos que podamos darle está la evidencia de que el fundamento, como unidad o totalidad, ya se encuentra en el modo de la relación y por tanto, ya le precede un límite. El fundamento o la totalidad ya tienen en sí la impronta de la relación, pues es impensable postular un fundamento sin establecer con él una relación de sentido con lo fundado: la fundamentación. *El límite, como origen, no es el producto de la relación fundamento-fundamentado, más bien, es su condición sine qua non, esto es, esa condición que ya le precede y desde la cual se despliega en tanto relación.*

En este sentido, cuando hablamos de origen como aquello que es previo al fundamento no nos referimos a un lugar más allá de la totalidad de lo histórico, sino a ese límite por el cual ninguna totalidad histórica puede imponerse como definitiva; a ese espacio de conflicto en el que no terminamos de apropiarnos definitivamente los límites de nuestras posibilidades más esenciales sino en la permanente renovación, en el permanente transitar de nuevos caminos, de preguntas o cuestiones que si bien no han sido hasta ahora formuladas, son capaces de poner en juego lo hasta ahora alcanzado.

De este modo, si bien es cierto que nuestra pregunta comporta un distanciamiento con respecto a la totalidad que comparece, no podemos deducir que en ella hayamos ganado un terreno por encima de la historia, de la totalidad. Por el contrario. La situación de la pregunta por lo histórico es la situación de un conflicto, la situación que toma posición en (y no ante) un conflicto cuyo resultado no podemos siquiera entrever, pero que compromete de nuevo nuestras más íntimas posibilidades de ser.

La totalidad de lo histórico como idea nos remite a un fundamento que, contrario a su esencia, separa, divide u ordena. Pero cuando la totalidad comparece en la pregunta, cuando se presenta como cuestión, entonces se nos abre como origen, como un conflicto que reúne la totalidad histórica en un tránsito aún intransitado, en una pregunta por preguntar.

En este sentido bien podríamos decir: sólo porque el filosofar puede situarse en el origen, en ese espacio en donde la totalidad histórica comparece en una posibilidad esencial, puede ser histórico y no sólo tener una historia como se tiene una cosa entre otras.

La filosofía no es histórica por tener una historia, más bien, puede tener una historia porque es histórica en el fondo de su ser, más aún, sólo porque puede situarse en el origen, en ese particular conflicto en donde se juegan los límites y las posibilidades de lo hasta ahora acontecido, puede el filosofar participar en una historia y no sólo contemplarla como un todo acabado.

Así, en los términos del propio Jaspers podríamos decir: este ir más allá de la totalidad de lo histórico y que tiene la condición de lo histórico es un vivir “sobre-históricamente en la historia”. Pero ¿Qué es este vivir sobre-históricamente al que alude Jaspers aquí? El *desde* de nuestra pregunta por lo histórico. Como ya hemos dicho, este *desde* no tiene el modo de un estar en “terreno firme y seguro”. No se trata de ese espacio neutral a todo conflicto. El *desde* nos refiere a la in-agotabilidad del origen, a ese conflicto en el que se disputan los límites y posibilidades en que se cumple un presente como época.

Ahora bien ¿cómo pensar o formular este conflicto que abre el origen como un tránsito aún no transitado? Desde la filosofía de Immanuel Kant, el origen de la metafísica, entendida ésta como filosofía primera, ha sido proyectado en el ámbito de un conflicto particular: la crisis de la razón. En ella, la razón encuentra los impulsos necesarios para llevar a cabo la fundamentación de la metafísica como la realización de una época o presente.²⁰ ¿Qué quiere decir esto? Que en la *Crítica de la razón pura* no va en juego la fundamentación del conocimiento según el modelo de la física o la matemática, sino además, de la metafísica como esa disposición espiritual por la que el hombre es capaz de plantearse cuestiones que si bien no puede resolver por sobrepasar los límites de su entendimiento, no puede dejar de plantearse por ser propio de su naturaleza el hacerlo.²¹ La metafísica, -entendida ya como el destino histórico del filosofar-, por tanto, acusa una crisis que compromete “el destino” del hombre en tanto que ser racional. Esta crisis es el fondo desde el cual la propia razón, la metafísica como filosofía primera, comprende su propia

²⁰ Es claro que aquí nos ceñimos a la interpretación que ha planteado Heidegger en su obra *Kant y el problema de la metafísica*. En ella Heidegger advierte que la razón por la que el concepto de metafísica manifiesta una “perplejidad fundamental”, es por el hecho de que la tradición post-aristotélica no comprendió que, tanto Platón como Aristóteles, dejaron los problemas centrales en un estado “problemático y abierto”, es decir, histórico. (Cfr. Martín Heidegger. *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. FCE. México, 1996. p. 18).

²¹ Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1998. p. 8.

historicidad, o como el propio Kant lo sugiere, el modo como cumplimos en ella nuestro propio destino.

Destino aquí no debe entenderse como el resultado de un proceso que ha llegado, en un momento histórico determinado, a un estado de crisis o de imposibilidad definitiva. Una de las aportaciones más significativas de la filosofía kantiana –y que ha heredado de manera significativa la escuela historicista desde W. Dilthey hasta Heidegger y Jaspers- ha sido la de situar la crisis de la metafísica en el origen, esto es, como la condición previa en la que ya se encuentra y se comprende todo filosofar. No se trata de una crisis a la que hemos venido a parar, cuyo origen pudiéramos ubicar en el esquema total de una cronología de sucesos o que bien podríamos haber evitado. Crisis, en tanto que destino, es esa situación de la que ya partimos, esto es, el espacio de conflicto que queda como la inagotable raíz en la que se sostiene toda pregunta o dilema y, por tanto, toda posible historia de la filosofía.

En consecuencia, la significación que tiene la palabra destino en la filosofía kantiana nos aclara la propia historicidad de la filosofía. En tanto que destino, este conflicto no es un primer paso que pueda quedar atrás o que se ha cerrado definitivamente, dando paso a otra cosa, sino que permanece siempre como una posibilidad que antecede y condiciona en cada caso. Como lo ha dicho Jaspers “El hombre recorre su gran camino en la historia, pero sin cerrarle jamás como una meta final realizada”.²²

Desde Kant, la metafísica, -en tanto filosofía primera-, no sólo nombra la posibilidad de una disciplina más entre otras, sino la época en la que transitamos, en la que se orienta y se determina nuestra época, o como el propio Kant lo dice, el “espacio de conflicto”, en que proyectamos y definimos los horizontes de nuestra propia realización como presente o época.

La historicidad de la filosofía entonces, nos remite al origen, previo al fundamento, en que el pensar encuentra los impulsos más originarios para pensar en una empresa nunca antes ensayada. Como ha señalado el propio Jaspers, origen “es [...] la fuente de la que mana en todo tiempo el impulso que mueve al filosofar”. A diferencia del comienzo, del fundamento o totalidad histórica que, “acarrea para los que vienen después un conjunto

²² *Origen y meta de la historia.* p. 44.

creciente de supuestos sentados”, el origen se mantiene como esencial a la actualidad filosófica por su propio carácter de renovación, esto es, por su propio impulso de llevar lo alcanzado sobre tránsitos y límites nunca antes explorados.²³

Con lo anterior podemos reconocer ya un aspecto esencial del origen, a saber, su carácter de permanente renovación. Así como hemos dicho que origen siempre se presenta como conflicto, así mismo ya reconocemos que siempre se da como un camino nunca transitado, como una posibilidad aún no ensayada, pero que en pone en vilo lo hasta ahora transitado y ensayado por el pensar.

Desde la filosofía de Kant podemos hablar de la razón humana en términos históricos, esto es, desde el despliegue o movimiento que antecede ya a toda razón como su condición radical, como el destino que cifra sus más íntimas posibilidades de realización histórica como ser racional.

Pero ¿podemos decir que este movimiento, en tanto que anterior a la metafísica, es inaccesible al pensar de la metafísica, de la filosofía en cuanto tal? ¿Acaso situarse en el origen de la razón, en este movimiento que ya le antecede en todo acto, supone un ir más allá de ella y caer en el ámbito de la anti-metafísica, esto es, de la completa irracionalidad? ¿No abre este espacio anterior que supone el rebasamiento histórico de la razón y la metafísica, un ámbito en el que quedan canceladas todas las posibles formas de racionalidad y de lenguaje? ¿No queda la historia que cumplimos en la metafísica a merced de la pura arbitrariedad, de la imposición, de la *voluntad de control*?

Con esta cuestión tocamos dos puntos centrales en el desarrollo de nuestra investigación. ¿Podríamos identificar la arbitrariedad impositiva que ha pretendido ser consecuente con la crisis de la metafísica como el correlato de la culpabilidad metafísica? Y por otra parte, ¿Podemos afirmar que la culpabilidad metafísica, como esa consecuencia de la crisis de la metafísica, nos presenta de una vez y para siempre el destino que cumplimos en la metafísica? Para responder estas cuestiones es preciso determinar, ¿En qué condiciones está la filosofía para pensar y comprender este origen, si, como ya hemos establecido, ha quedado expuesto en términos de un peculiar rebasamiento?

²³ Karl Jaspers. *La filosofía*. Trad. José Gaos. FCE. México. 2006. p. 17.

1.3. La culpabilidad metafísica en el destino de la razón.

En este capítulo hemos decidido el punto de partida de nuestra investigación en una filosofía de la historia. Si queremos preguntarnos por la culpabilidad metafísica, si en verdad queremos pensar esta proposición, es preciso haber alcanzado un modo de preguntar, un peculiar modo de pensar que sólo puede darse en el horizonte de una filosofía de la historia. Esta filosofía, hemos dicho, no tiene la forma de un todo acabado, de un conjunto o visión total, sino el de un transitar, el de un permanecer abierto en un conflicto y transitando en medio de sus pretensiones y desafíos.

Es verdad la tesis que sostiene que la culpabilidad metafísica constituye un rasgo decisivo en la configuración del horizonte histórico y espiritual de nuestro tiempo; es verdad que ninguna interpretación de algo así como “nuestro tiempo” puede pasar inadvertida o indiferente ante eso a lo que apunta la proposición de la culpabilidad metafísica, sin embargo, no podemos concluir por ello que primero hemos de hacer un análisis de la culpabilidad metafísica, al margen de todo horizonte histórico o espiritual, como si pretendiéramos un conocimiento en sí de la cosa y, en un segundo momento, alcanzar el todo de nuestro presente como época, como si éste tuviera el posible modo de un producto o resultado. Como hemos señalado, si tomáramos esta alternativa, entonces caeríamos inmediatamente en una discusión de conceptos que, sin duda, carecería de toda orientación o sentido.

Si tomamos la culpabilidad metafísica desde el horizonte de una filosofía de la historia y no, por ejemplo, desde una discusión de conceptos, que nos llevaría inmediatamente a una discusión de tradiciones y concepciones de mundo, es porque la culpabilidad metafísica sólo puede ser pensada en el horizonte de una filosofía de la historia, esto es, históricamente y no como un objeto ahí del que se pudiera contar una historia.

En este sentido, para nosotros, la culpabilidad metafísica no explica el destino de la época, ello implicaría, entre otras cosas, tratar la culpabilidad de la época como un hecho, más aún, como la causa de un efecto. Aquellas propuestas que suponen que el destino de una época se cumple en un hecho histórico, aquellas propuestas que nos enseñan que, a

partir de un hecho particular en nuestra historia, se explica toda la realidad histórica del presente, se sostienen aún sobre una idea de la historia como una visión conjunta, como una idea que nunca es real. La culpabilidad metafísica no explica el destino de la época, como si el alcanzar un concepto de la culpabilidad metafísica como hecho significara una mayor tranquilidad y aseguramiento en cuanto a nuestro propio presente, más bien, desde el destino de la época, aún no alcanzado por una filosofía de la historia, es donde la culpabilidad metafísica podría encontrar un preguntar o pensar propicio. Pero, ¿cómo es que podemos ganar una situación en este destino? ¿Cómo es que podemos alcanzar una posición en ese fondo que, si bien compromete las posibilidades más íntimas y radicales de todo filosofar, no se presenta sino en el modo de un ir más allá, esto es, en un modo que parece inaccesible para la filosofía *en* la historia?

Este fondo que nos envuelve como destino no ha sido alcanzado en sus límites y posibilidades más esenciales y por ello, ha sido propuesto como un pensar preparatorio. Pero, ¿qué quiere decir alcanzar este fondo en sus límites y posibilidades más esenciales? Significa alcanzar una situación en ese rebasamiento que nos condiciona destinalmente en la razón. Este fondo al que nos ha remitido la pregunta por la unidad histórica lo hemos llamado origen y, siguiendo a Kant, lo hemos comprendido en un particular modo: el conflicto de la razón.

La crisis de la razón es su propio rebasamiento, esto es, el quedar a merced de un movimiento que si bien nos determina en cada caso, no podemos apropiarlo de una vez y para siempre, pues se nos muestra siempre en el modo de un ir más allá de sí, más aún, de una permanente renovación. Con esta afirmación llegamos hacia el final del apartado anterior a una cuestión definitiva, a saber, ¿hasta qué punto *en* este conflicto, en ese rebasamiento, la razón queda habilitada o inhabilitada para toda comunicación o diálogo, para toda filosofía, para todo diálogo histórico vale decir?

La cuestión toca un punto decisivo, pues si la razón, en la experiencia propia de su rebasamiento-cumplimiento, queda inhabilitada para toda comunicación o diálogo, entonces la historia de la filosofía, la historia que nos compromete en tanto que seres de razón, así como los impulsos que remueven el fondo histórico en que nos asentamos, quedarían en un espacio de completa confusión, sin punto de referencia o de orientación y

sin la posibilidad de una auténtica aclaración, más aún, sujeta a los peligros que acarrea todo sacrificio o renuncia de la razón: el escepticismo y el dogmatismo. Pero, ¿Acaso no hay razones para reconocer que, efectivamente, en este rebasamiento hay una singularización de la experiencia tal que nos deja en la más completa incomunicación? ¿Acaso este rebasamiento, este ir más allá al que hemos apuntado como el fondo situacional de lo histórico, no requiere una especie de renuncia o superación de la propia razón? En efecto, en este movimiento de la razón llegamos a un límite en que todo oscila en suspenso y nada parece definitivo. Sin embargo, esto no puede significar la imposibilidad de todo lenguaje o diálogo, de toda razón. Parecería un enorme contrasentido decir que la razón tiene su destino en una experiencia que la imposibilita para ser lo que *es* esencialmente, esto es, un preguntar que anida en el diálogo, en la comunicación, en la historicidad que entraña todo preguntar. La experiencia del rebasamiento, decimos, no solo no niega la posibilidad de todo preguntar, sino que lo posibilita originalmente, esto es, sólo en el espacio de suspenso que trae consigo este rebasamiento, es por primera vez posible un preguntar histórico en cuanto tal, más aún, que lo presente –la totalidad de lo acontecido- se muestre en el suspenso de una posibilidad esencial, pues, ¿Cómo sería posible que aquello en lo que algo se realiza, como en este caso la razón en el rebasamiento, pueda ser eso que al mismo tiempo lo imposibilite en una completa cesación?

Como lo hemos señalado ya, destino no es fin, sino origen; no cese, sino un despliegue original; un llevar a cabo desde el origen, un cumplimiento que comienza a ser lo que es. Lo histórico es instancia de aclaración como de despliegue, no fin en el sentido de término o clausura, de un algo que ha quedado atrás.

En este sentido, el ir más allá de lo histórico con el que se ha determinado el rebasamiento de la razón es un asentarse en ese movimiento que constituye la actualidad de la propia razón, su ir más allá de sí misma. Como origen, *la razón no tiene punto de partida, tan sólo su propio ir más allá de sí; precisamente por ello la razón puede ser un comenzar siempre de nuevo, un transitar que encuentra en sí mismo un punto de partida, pero nunca de llegada.*

Ahora bien, si este rebasamiento es la condición desde la cual ya parte todo filosofar entonces, ¿cómo es que puede ser un problema o una primera tarea el alcanzarlo? Si el

rebasamiento que abre el conflicto de la razón es ya la posibilidad en la que en todo caso nos encontramos como seres de razón entonces, ¿Cómo puede ser una tarea el alcanzarlo? Parece absurdo que, por una parte digamos que este fondo histórico es la condición originaria –en tanto que nos determina y atraviesa en cada caso-, y por otra, que tengamos que alcanzarlo. Parecería que el problema del acceso a lo histórico, a lo originario en cuanto tal, no es tal, y sin embargo, el problema está precisamente en el hecho de que ya, en todo caso, hemos accedido a él. Más aún: nuestro acceso a ese rebasamiento que es la esencia actual de la razón no es el problema, la cuestión más bien está en el hecho de que nuestra situación en ese rebasamiento está en el modo de un no terminar de encontrarnos en él, de no terminar de concretar ese despliegue de la razón en una meta definitiva, sino siempre en un nuevo punto de partida.

Para nosotros entonces, la expresión “el destino de la razón” no refiere a la posible objetividad de las ideas. Como sucede en el propio Kant, lo significativo de estas ideas, de estas representaciones de la totalidad, es que nos remiten al propio rebasamiento que es la razón, al movimiento esencial en el que la razón alcanza su despliegue más esencial, su ir más allá de sí misma, su destino.

Al afirmar que el destino de la razón es inicio u origen y no fin y acabamiento, aceptamos ya el carácter de superación (de ir más allá de sí) de la razón misma, pues como origen, la razón no puede tener ella misma un punto de partida: la razón es siempre comienzo o inicio y, por tanto, la exigencia de superarse a sí misma, o bien: sólo porque la razón es su ir más allá de sí misma puede ser inicio en el sentido destinal ya expuesto.

Ahora bien, este modo esencial de la razón que es su rebasamiento, lo hemos planteado siguiendo a Kant, en el modo particular de un conflicto. Pero, ¿Cómo es que el pensar, en sí mismo dialógico y comunicativo, puede alcanzar esta situación, sostenerse en ella sin perderse por ello en un solipsismo, sin cancelar definitivamente la posibilidad de todo lenguaje, de toda comprensión o diálogo histórico? Esta pregunta abre el núcleo

esencial de la filosofía de Karl Jaspers: alcanzar una situación comunicativa en el rebasamiento de la razón.²⁴

En el siguiente capítulo, habremos de exponer el proyecto general de la filosofía de Jaspers y en ella, trataremos de precisar el cuestionamiento radical que supone *el horizonte situacional* del rebasamiento de la razón en tanto que destino histórico del hombre como condición para anudar un lenguaje, una comunicación histórica de la filosofía. Ante la cuestión que entraña el rebasamiento de la razón como destino espiritual e histórico del hombre, Jaspers señala su propósito fundamental:

La razón exige comunicación ilimitada, es ella misma la total voluntad de comunicación. Porque en el tiempo no podemos tener en posesión objetiva la verdad como la única verdad eterna, y porque la existencia sólo con otras existencias puede llegar a un en sí, la comunicación es la forma de revelarse la verdad en el tiempo.²⁵

Para Jaspers, “la razón nunca es sin entendimiento, pero es sin duda más que todo entendimiento”²⁶, esto es, si bien es cierto que la razón va más allá de los límites del entendimiento, esto es, de los límites de la objetividad que deduce el juicio, ella misma no puede prescindir de la comunicación como instancia de aclaración y verdad que nos vincula en el modo esencial de lo histórico. Así, para Jaspers, el peligro singular que enfrentamos en la aclaración de este destino histórico que nos compromete en tanto que seres de razón, es la cancelación de toda comunicación. Se trata de un peligro “que los pasados siglos no conocieron”²⁷, a saber, que la fe en Dios, así como el afán de una verdad objetiva, de una objetivación de la verdad traiga consigo la justificación de una soledad comunicada. Frente a estos peligros –agrega el maestro- está la fe filosófica que no es más que fe en la

²⁴ En su estudio sobre la filosofía de Kant, Jaspers señala la significación que tiene la tautología, el círculo y la contradicción en lo que respecta a las pretensiones de la razón. Si lo no objetivo que ha de aclararse en el origen de todo ser objetivo no permite objetivación alguna, entonces, lo así pensado, para que no caiga en falsedad o ilusión conceptual, “tiene que fracasar formalmente en tautologías, círculo y contradicciones”. En este sentido, para Kant, “el todo del contenido posible de la conciencia en general, sólo podemos distinguirlo de algo que no nos es asequible como conocimiento del entendimiento. Ese algo podemos pensarlo como concepto límite, no como objeto. No es dable pensarlo, pero nunca franquearlo”. El círculo, la contradicción y la tautología no cancelan el pensar, por el contrario, sólo en el camino de la tautología y de la contradicción, sólo penetrando en su circularidad, es posible llegar a pensar el asunto en cuanto tal. (Karl Jaspers. *Los grandes pensadores. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Trad. Pablo Simón. Madrid, Tecnos, 2002).

²⁵ Karl Jaspers. *La fe filosófica*. p. 48.

²⁶ *Ibid.* p. 46.

²⁷ *Ibid.* p. 11.

comunicación: “La verdad es lo que nos une y la verdad tiene su origen en la comunicación”.²⁸

Pero, ¿Qué significa fe filosófica? ¿Cómo es que esta fe filosófica puede ser una respuesta o aclaración del dogmatismo y escepticismo de la época cuya expresión ha presentado los signos más insólitos de la barbarie? ¿En qué medida esta respuesta es la condición para que el pensar, la razón como tal, aclare los signos y las pretensiones en las que se cumple como presente, más aún, en qué medida la aclaración de este destino particular que enfrentamos ahora, es la condición para reanudar el diálogo con nuestro tiempo y así, el diálogo con otras épocas y tradiciones?

En el siguiente capítulo habremos de abordar el concepto de fe filosófica en Karl Jaspers y en el despliegue de sus momentos esenciales podremos ir resolviendo y aclarando estas cuestiones conductoras.

²⁸ *Ibid.* p. 46.

Capítulo II

La fe filosófica

II.1. El problema de una fe filosófica.

La fe filosófica constituye el proyecto general de la filosofía de Karl Jaspers. Ella nombra el quehacer de un pensador que alcanzó a definir sus itinerarios filosóficos en correspondencia con su época, esto es, profundamente consciente de la situación que enfrenta nuestro tiempo. Fe filosófica, decimos, es el movimiento por el cual el pensar puede asentarse en un tiempo histórico y co-responder a las pregunta que nos abre por primera vez, a esos desafíos que nos singularizan frente a otras épocas o tradiciones. Precisamente en esto radica esencialmente la pertinencia que tiene la filosofía de Karl Jaspers, en que ella misma se expone en los problemas en los que transita nuestro tiempo, en los itinerarios y posibilidades que se le abren al pensar hoy por la situación histórica y particular en la que se encuentra; en esos tránsitos, cabe decir, por los cuales puede el filosofar ser una actividad histórica y no solo con una historia.

Ahora bien, si consideramos y tenemos presente la peculiar situación histórica en que Jaspers se propone y desarrolla una fe filosófica, es natural que despierte de inmediato una cierta suspicacia: ¿Cómo es posible que en un contexto histórico como lo es el del siglo XX, puede un pensador definir sus itinerarios filosóficos a partir o en vistas de la fe? ¿Acaso la sola palabra fe no nos hace pensar en un gesto de extraña ingenuidad o incluso de perversión a la luz de los hechos que han marcado el contexto histórico del siglo XX? ¿Puede alguien hablar de fe cuando el mundo ha atravesado el intento de una guerra total como política de Estado, cuando el crimen ha adoptado las formas más insólitas de sistematización? Todas estas preguntas tienen una profunda relevancia al oír hablar de fe filosófica como una filosofía de la historia. En efecto, ¿Qué sentido tiene hablar de la fe en un mundo en que “Dios ha muerto en el corazón de los hombres”, en un tiempo que ha experimentado la violencia más radical e inaudita, en un mundo en que, empleando la formulación de Hannah Arendt, ha sucedido lo imperdonable, aquello que rompe con toda fe en la “promesa mesiánica de reconciliación al final de los tiempos?”²⁹

²⁹ La expresión *Dios ha muerto* tiene una amplia literatura en la filosofía moderna. Como bien se sabe, está ya en los himnos luteranos desde el siglo XVI. El propio Pascal, nos recuerda Hegel en un escrito de juventud, ya habla de un Dios perdido dentro y fuera del hombre y el propio Hegel, nos habla de la muerte de Dios como “el sentimiento en que reposa la religiosidad de nuestro tiempo”. (G.W.F. Hegel. *Fe y saber*. Colofón. Madrid. 2001. pág. 164.) Sin embargo, como veremos en el cuarto capítulo, en la novela de Dostoievski (*Los*

Ante estos cuestionamientos habría que decir de inmediato. Jaspers, sin duda constituye una rehabilitación de la fe en la interpretación filosófica de la época. Sin embargo, esta afirmación merecería una mayor precisión para no caer en los clichés confesionales o de partido. Fe filosófica, por principio, no es esa tentativa, tan permanente dentro de la teología católica del siglo XX, de sancionar la perplejidad que entraña que hoy la libertad, en el uso racional, ha conducido a una violencia insólita o sin precedentes. Ninguna filosofía puede pensarse con el propósito de corregir un error o de resolver definitivamente una perplejidad. En este punto hay que ser muy claro. Jaspers no ha buscado en la fe el reposo que entraña el haber señalado un error o un equívoco, sino la lucha. Fe filosófica no pretende dar una fórmula para “liberarnos” de las formas del terror y del horror que se han impuesto en los dos últimos siglos, sino comprender desde la propia situación de amenaza aquello que conduce nuestro ser en sus más íntimas posibilidades, aquello con lo cual se identifica todo nuestro ser, querer y saber, pero que nunca puede ser objeto de nuestro ser, querer y conocer.³⁰

Hacia principios del siglo XX, Max Webber planteaba el predicamento de la época en estos términos: aquel que no soporte los dilemas del mundo contemporáneo, esto es, las perplejidades a las que ha conducido el libre espíritu de la ciencia, no tendrá más alternativa

hermanos Karamazov) encuentra su significación más profunda y radical. El propio Jaspers retoma la disertación de Iván Karamazov para esclarecer el sentido o sinsentido de esta palabra: “Yo estoy convencido, con la certidumbre de un niño, de que toda la agresiva comicidad de las contradicciones humanas se esfumarán como un miserable espejismo, y que, por último, al fin de los tiempos, en el momento de la armonía eterna, sucederá y aparecerá algo tan estupendo que bastará a todos los corazones. Pues bien, aunque todo esto aparezca y sea así, yo no lo acepto, ni tampoco quiero aceptarlo. No es que rechace a Dios, lo que sucede es que le devuelvo mi invitación”. El ateísmo radical de Iván no es la negación *de* Dios, sino la negación *ante* Dios. Así lo expresa él mismo: “Yo declaro que acepto a Dios simplemente y sin objetar nada. No es a Dios a quien no acepto, sino el mundo creado por él”. El sentido radical del ateísmo está en el desdén de esta verdad: aunque Dios entrañara una verdad que en el final de los tiempos aclare el sentido del dolor y del sufrimiento, de la calamidad, el ateo declara que esa verdad es insuficiente y que no justifica el dolor. (cfr. Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 404).

³⁰ En este punto cabe mencionar, sólo en forma de oposición, la obra de Henri de Lubac, *El drama del humanismo ateo*. La pretensión esencial de su autor es la de describir la historia del ateísmo contemporáneo (siglo XIX) en su punto de concentración más álgido y en ese peculiar manifestación que ha cobrado “en la forma de desórdenes que engendran crímenes colectivos y [que] se traducen en fuego, ruinas y sangre”. La pretensión esencial de Lubac es dejar en claro que un humanismo sin Dios, que un humanismo que abandono la teología, la antropología según el misterio de la revelación, es un humanismo destinado a ir en contra del hombre. En este punto es posible encontrar un acuerdo con la teología de Lubac, sin embargo, aquí también se abre un profundo distanciamiento, pues mientras éste reclama una vuelta a las bases teológicas y antropológicas del cristianismo para mitigar la fuerza de este horror en el que hemos caído, nosotros, en una fe filosófica, no vemos un motivo de retorno, sino de tránsito hacia nuevos horizontes y posibilidades. (Henri de Lubac. *El drama del humanismo ateo*. Trad. Carlos Castro Cubells. Encuentros ediciones, Madrid, 1990).

que sacrificar el entendimiento, cerrar el diálogo interior consigo mismo y “entregarse sin más a los brazos de la Iglesia”.³¹

Tomando como punto de partida la formulación de Webber, podríamos decir: la fe filosófica no opta por el sacrificio del entendimiento. Como decíamos, Jaspers no ha encontrado en la fe la tranquilidad que supone el vivir de acuerdo a una antropología cristiana. Las perplejidades a las que nos ha conducido nuestro tiempo, las amenazas que hoy atraviesa la época, se imponen como una condición inexorable. Ninguna concepción de mundo es suficiente para dirimirlas. Toda interpretación que pretenda anudar hoy el diálogo histórico con la época no puede pasar desapercibido ante el hecho de que hoy la violencia se ha radicalizado a un punto tal que no pone bajo amenazas sin precedentes. No se trata de sancionar un error y mucho menos de explicárnoslo. Toda explicación es ciega ante la tentativa de resolver lo que es la violencia en nuestro tiempo. La filosofía, en tanto quehacer esencialmente histórico, no puede pasar por alto esa particular perplejidad que nos atraviesa cuando vemos que el destino de la razón nos ha llevado a una violencia radical e inaudita; a ese equívoco a partir del cual, tal y como lo ha expresado Albert Camus, “el asesino se ha convertido en el juez”.³² Sin embargo, y en esto hemos de ser insistente, ello no implica que en la filosofía tengamos que “perder la cabeza” y sumirnos en la absoluta incredulidad o desesperanza. En la fe filosófica, lo podemos anticipar, no impera la desesperación ni la incredulidad, sino que credulidad e incredulidad se mantienen en una intimidad de conflicto: *llamándose constantemente para comulgar de nuevo en un íntimo y apasionado rechazo*.³³

Considerando lo que aquí expuesto preguntemos, ¿Qué es la fe en Jaspers? ¿Es inevitable despojar la carga religiosa o estrictamente cristiana de la palabra fe? ¿Acaso al

³¹ Karl Löwith. *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. FCE. México, 2006. p. 163.

³² Albert Camus. *El hombre rebelde*. Editorial Losada, Buenos Aires, 2003, p. 9.

³³ La relación entre el sacrificio del entendimiento y el crimen lógico ha sido expuesto con toda claridad en la novela de Dostoievski. Debemos a Henri de Lubac un extraordinario comentario sobre el significado que tiene la novela del maestro ruso para la época. Nadie como él ha visto con ese grado de clarividencia la relación que guarda el terror de la época con el horror que entraña el sacrificio del entendimiento. En la novela de Dostoievski escuchamos las razones del crimen, esto es, reconocemos el crimen, la violencia como la consecuencia moral necesaria del sacrificio del entendimiento. Así, por ejemplo, la figura de Raskolnikov, protagonista de *Crimen y castigo*, nos deja ver este movimiento. Raskolnikov cree estar situado en ese ámbito nietzscheano del más allá del bien y del mal, ha superado el miedo a la muerte, pero para entrar necesariamente en la dimensión del horror, esto es, en ese ámbito en el que todo es posible.

hablar de fe no estamos situados ya de inmediato en el horizonte de la revelación propio del cristianismo? ¿Acaso al hablar de fe no estamos ya en un ámbito que rebasa las posibilidades de toda filosofía?

Al hablar de fe en Jaspers, habremos de mantener un claro distanciamiento con respecto a la forma en que tradicionalmente se ha pensado la relación entre filosofía y fe. Si algún punto debe llamar la atención inmediatamente de la propuesta de Jaspers es que en ella se pone en entredicho la radical oposición en que se ha mantenido y pensado la relación fe y filosofía a lo largo del tiempo. Se trata de suspender, por un momento, la tesis que afirma que la fe sólo puede liberarse como una rebelión o sacrificio de toda razón o que toda razón está inhabilitada por la fe. Veamos. Si nos dejamos orientar por la historia de la filosofía, podemos observar que la oposición entre fe y filosofía es un presupuesto de la teología revelada y, por tanto, fuera de ella, carece de toda pertinencia o definitividad. No es una casualidad que esta oposición haya sido del todo extraña en la filosofía griega y que haya sido en la llamada Patrística hacia el siglo II y III d.C. cuando se planteó por primera vez, esto es, una vez que estaba por constituirse el dogma particular de la fe católica frente al resto de teologías naturales o filosofías que confluían en el contexto espiritual del helenismo.³⁴

Que la oposición como el modo fundamental en que se piensa la relación entre fe y razón tenga su origen en el cristianismo, debe hacernos pensar una cosa que usualmente pasa inadvertida, a saber, que la tesis que sostiene que la fe es lo irracional sin más, ya sea

³⁴ En este punto Werner Jaeger ha planteado una tesis “revolucionaria” en lo que respecta al estudio de la filosofía pre-platónica. Para Jaeger, la filosofía desde sus inicios en el siglo VII y VI a.C. estuvo vinculada a la pregunta por la divinidad y por la verdadera forma de lo divino. Planteada así, la propuesta no parece sino reproducir la idea hegeliana de que la religión expone en la forma de la representación aquella verdad que la filosofía se exige llevar al concepto. Sin embargo, la aportación novedosa de Jaeger radica en demostrar que la teología y el dogma, tal y como se concibe posteriormente en la conformación del catolicismo en los primeros siglos, son elementos distintivos y originarios de la espiritualidad griega. Pero ésta espiritualidad no se encuentra en los ritos populares de la religión olímpica, sino dentro de la propia filosofía. En este sentido, historiográficamente es cuestionable que la religión anteceda a la filosofía en la forma del rito, pues la forma misma en la que el rito se constituyó a partir del siglo VII y VII a.C. hasta los primeros siglos de nuestra era, se encuentra influida de manera decisiva por la teología de los primeros filósofos griegos. Así señala Jaeger al respecto: “La única forma en la que podían los griegos hacer que la religión oriental se ajustase a su propia naturaleza era la de acercarse a ella a través de los problemas y método de la filosofía griega. [...] Las sectas, el dogma y la teología son en realidad productos distintivos del espíritu griego. Pero no es de la religión griega de donde brotan, sino de la filosofía, que en la época en que hicieron impacto sobre el cristianismo estaba dividida en un buen número de sectas, definida cada una por su propio y rígido sistema dogmático”. (Werner Jaeger. *La teología de los primeros filósofos griegos*. FCE. México. 2002. p. 23.)

en el modo del dogmatismo o del escepticismo radical, esto es, ya sea en su forma teísta o atea, se mantiene bajo el influjo de una categoría originariamente cristiana.

Ya en sus conferencias tituladas *La fe filosófica*, Jaspers advierte a propósito de esto: si la fe fuera necesaria o exclusivamente el contenido de la revelación cristiana, entonces el dilema “Cristo o Nihilismo” no sería una presunción eclesiástica, sino que tendría, podríamos implicar, una validez general y definitiva, esto es, no sólo tendría pertinencia en el contexto de una historia de la revelación, sino de una historia universal.³⁵ Si esto fuera así, entonces las posibilidades que le quedarían al filosofar serían: o bien asumirse como un camino hacia la incredulidad o bien la de convertirse en una sistemática al servicio de la catequética. Es cierto que la filosofía, desde hace tiempos ya muy lejanos, se ha ceñido a éstas dos posibilidades. Si concebimos la fe, -en tanto aquello de lo que depende todo mi ser, conocer y querer-, como lo irracional sin más, entonces no hay más que dos caminos: el abandonar la fe, en tanto que es aquello que rebasa todo nuestro conocimiento, esto es, lo que Kant llamaba el indiferentismo, o la de bien servir a la sistematización de la teología revelada, esto es, lo que el propio Kant llama dogmatismo. Sin embargo, hoy la filosofía está para caminos más audaces: hoy el esfuerzo por hacer cada vez más claro y convincente aquello por lo cual vivimos, por aquello que orienta mi vida en su dimensión de mayor complejidad y apremio, en esas dos posibilidades ya llegado a un punto de agotamiento.

La verdad de aquello por lo que soy no puede cumplirse a un acto constituido en hábito, institución, sacramento o rito, pero tampoco en un saber de validez universal. Se trata, dice Jaspers, de algo que depende, en todo caso, de mi convicción y de mi sinceridad.³⁶ Pero, ¿acaso no dice esta auto-convicción y sinceridad un querer entregado a los “meros” impulsos, a una voluntad que carece de toda orientación racional y, por tanto,

³⁵ Karl Jaspers. *La fe filosófica*. p. 9.

³⁶ El concepto de sinceridad que Jaspers propone es de origen kantiano. No se trata de la sinceridad como la adecuación objetiva entre lo que digo y creo con lo que es. La sinceridad no puede medirse en estos términos porque yo nunca puedo saber si lo que digo se ajusta o no a la realidad. Pero lo que sí puedo saber y tener como cierto es si lo que digo se ajusta o no a lo que creo. Yo mismo sé si lo que estoy diciendo lo digo porque lo creo o con el propósito de convencerme convenciendo a los otros. La sinceridad no puede ser el auto-convecimiento a partir de razones, el imponer de las creencias por medio de razones que se pretenden como definitivas, esto no es ni sinceridad ni convicción, sino vano dogmatismo. Convicción es renovar permanentemente la experiencia sobre ámbitos y profundidades aun por explorar y transitar, el poner en riesgo la propia creencia sobre profundidades aún no pensadas.

de toda claridad comunicativa? ¿No estamos bordeando de más esa peligrosa tentativa que ha marcado nuestro tiempo, a saber, la de “liberar los impulsos de toda orientación racional”?

Es verdad que este contenido de la fe, que bien podríamos pensar como la fe en aquello que en que nos conservamos sin terminar de fundarnos, no tiene una base objetiva o de validez universal, sin embargo, no por ello en él reina la completa irracionalidad y, en consecuencia, la absoluta incomunicación y violencia que entraña tanto el dogmatismo como el escepticismo. Para Jaspers, la fe no puede ser contraria a la razón. Ello no quiere decir que entonces puedan ser pensadas como lo mismo. Precisamente por que no son lo mismo pueden conservarse en una relación que vaya más allá de la subordinación de la una sobre la otra. Aquí no queremos que la fe se vuelva racional o que la razón se vuelva dogmática. Más bien, y en esto radica la audacia de una fe filosófica, se trata de pensar la relación entre fe y razón como una relación co-originaria. ¿Qué quiere decir esto?

Como dijimos en el capítulo anterior, la razón es su despliegue, esto es, su ir más allá de sí designa su esencia. Solo porque la razón es su ir más allá de sí, puede ser ella misma un comienzo, esto es, sólo porque ella misma no tiene un punto de partida ganado, puede ser ella misma un punto de partida por ganar. En el despliegue de la propia razón, en este su ir más allá de sí, la fe se hace patente como aquello que nunca podemos hacer nuestro, sino en el incesante y permanente esfuerzo de renovación.

Fe y razón no nombran lo mismo, sino una relación de co-originariedad, esto es, la razón se despliega como un ir más allá de sí y en ese movimiento se hace patente el contenido de la fe, pero no como algo objetivo (como algo que yo mismo puedo ser, querer o conocer), sino como aquello que nunca termino de ser, querer y conocer, pero del que todo nuestro ser, querer y conocer depende.

En este sentido, para Jaspers es importante mantener la distinción entre una fe filosófica, en que la razón puede desplegarse en su esencia y llegar a ser lo que es, un comenzar de nuevo, y la fe revelada, en que la razón parte de un punto asegurado. Así, mientras en la fe revelada los límites de aquello por lo que se cree o en los que se cree tiene la forma de una realidad natural (piénsese por ejemplo en una catástrofe natural o en una

peste) o histórica (piénsese en la revelación histórica de Cristo, en una alianza o incluso en una guerra como mal espiritual), en la fe filosófica los límites se desplazan hacia una comunidad cuyo comienzo aún no alcanza un punto de partida. Es decir, en una fe revelada los límites de la fe han sido impuestos ya de una vez y para siempre. Se trata, de una fe que permanece bajo el influjo de lo creído como si esto fuera una realidad que acosa desde la realidad espacio-temporal, como un hecho acontecimiento que se considera como dado de una vez y para siempre. En la fe filosófica, por el contrario, los límites de la fe siempre se alcanzan en la forma de una incesante y permanente renovación, esto es, en la fe filosófica, el contenido de la fe nunca puede ser completamente nuestro sino en el modo de un conflicto nunca antes transitado, de un transitar que quiere constituirse históricamente como comienzo.

Como veremos a lo largo de la siguiente exposición de la fe filosófica, el filosofar en Jaspers tiene como origen el espacio de suspenso en que las diversas tradiciones y pueblos han definido los límites de sus más íntimas posibilidades de vinculación. Desde una fe filosófica, la confrontación que existe entre tradiciones y pueblos no puede ser un punto de ruptura, sino de encuentro. En la complejidad esencial de la fe, esto es, en la complejidad que supone el conflicto de la fe, habremos de comprender la esencial historicidad de la fe filosófica. No se trata de comprender esta historicidad a partir de los mecanismos con los que una concepción de mundo asegura sus límites de *re-conocimiento*, es decir, en el modo como una cifra o concepción de mundo, logra un control definitivo de aseguramiento frente a las otras. Antes bien, la historicidad ha de comprenderse a partir de esta peculiar suspensión que entraña el hecho de que nunca podemos fundar nuestro propio origen, sino en el modo de un comenzar de nuevos, en el tránsito de un camino que entraña y reclama un íntima transformación de sí.

Jaspers ha pensando la historicidad que entraña este espacio de suspenso con profunda sensibilidad en las siguientes líneas: “Hay algo transversal a toda historicidad que nos autoriza a tomar los pocos milenios de la historia humana, por grotesco que ello suene, como el único momento actual en el que nos encontramos”.³⁷ Aquello que atraviesa, esto que Jaspers refiere como lo transversal, es el suspenso en que pueden comunicarse las

³⁷ Karl Jaspers. *Las cifras de la transcendencia*. Alianza editorial. Madrid, 1990. p. 18.

diversas cifras o concepciones de mundo aunque sea en el modo de un íntimo y apasionado rechazo. Como se advierte en la propia cita, esto transversal a la historia, esto que nosotros aquí hemos pensado como el suspenso en que transitan las diversas tradiciones y pueblos, no acusa progreso histórico alguno. En el límite en que una tradición o cifra decide si puede hacerse uno con lo que cree o no puede hacerlo de ningún modo no rige un progresivo conocimiento, pues éste límite, tal y como hemos dicho, no puede cumplirse nunca sino en el modo de otro comienzo.

Ya desde los comienzos de la filosofía griega encontramos una indicación muy pertinente al respecto de la complejidad que entraña la fe. En un aforismo de Heráclito, que se remonta hacia el siglo V a.C., podemos leer: “Por falta de fe ciertas cosas pasan desapercibidas para el saber”.³⁸ Parece que Heráclito no nos habla sobre la fe, sino sobre la falta de fe. Sin embargo, ¿no sería plausible pensar que en la falta de fe se nos presente la propia fe? ¿No sería significativo pensar que la falta es inherente a la propia fe y no su imposibilidad esencial? Pensemos con más detenimiento en este aforismo.

Para Heráclito la falta de fe sucede en el modo de una peculiar des-apercepción. Al que carece de fe se le escapan ciertas cosas al saber, pero así también, el propio escapamiento. Para el *Oscuro*, no somos capaces de dar cuenta de eso que se nos escapa por falta de fe ni de la propia falta de fe. Se trata de una doble desatención, es decir, no sólo no doy cuenta de aquello que escapa, sino además, no doy cuenta siquiera del propio escapamiento. En este sentido, la fe no apunta hacia algo oculto, sino a la propia ocultación. Por falta de fe, podríamos decir con Heráclito, es por lo que a la gente le pasa inadvertido que “el *lógos* es lo común a todo” y que “lo sabio es lo separado a todo”, esto es, que aquello que reúne permanece como origen, es decir, abierto en un conflicto que nunca se da como un acabamiento definitivo, sino como permanente renovación, esto es, como un permanente alcanzar y ganar de nuevo la verdad que creo sobre límites aún no transitados y por alcanzar. Así lo encontramos en otro aforismo del *Oscuro*: “Peregrinando en los límites del alma no lograrás alcanzarlo, así de profundo es su *lógos*”.³⁹

³⁸ B 86

³⁹ B 45.

Como podrá advertirse, en el contexto particular de la filosofía griega, la fe no nos remite a un hecho o dogma de autoridad. La fe filosófica, dice Jaspers, no es nunca fe revelada, esto es, una fe que concibe el ser o el origen como si fuera una cosa o un estado de cosas en el mundo, es decir, algo de lo cual se pudiera predicar algún signo o que pudiera ser objeto de algún querer o saber humano. Como se puede ver desde Heráclito, la fe filosófica es un atender el ser como origen, esto es, como un tránsito que no puede terminar de cumplirse sino en el modo de un comenzar de nuevo y, en consecuencia, como una auténtica transformación de sí.⁴⁰ En este sentido, hablar de fe no es vincularnos necesariamente al hecho de la revelación según lo comprende la teología cristiana o cualquier otra. Ante la fe revelada Jaspers presenta la fe filosófica: tan antigua y remota como el propio hombre; tan milenaria y venerable como lo es la apertura a la trascendencia en el hombre; presente no sólo en la filosofía griega, sino en las diversas creaciones espirituales que nos hablan con toda actualidad y pertinencia desde hace tres milenios en diversas tradiciones; presente en la poesía, en la religión, así como en la propia historia del hombre.⁴¹

⁴⁰ Para Jaspers, el auto-cercioramiento situacional de la fe filosófica no apela a revelación alguna. Como se verá más adelante la clarificación de nuestra situación en la trascendencia procede una fuente distinta de todo tipo de revelación, esto es, de una fuente que escapa a todo saber y conocer. Si bien es cierto que la revelación no es susceptible de ser objetivada, puesto que toda revelación supone la gracia de una fe particular, también es cierto que ésta lo puede ser en tanto manifestación empírica. La cuestión principal de la fe filosófica es si aquello que es anterior al mundo, la trascendencia, puede hablar en el lenguaje de este mundo. “¿Acaso habla? ¿Se comunica sin revelación? ¿Lo hace sólo a partir de ella?” Para Jaspers, es claro que una fe revelada, no es una investigación sobre la trascendencia, sino tan sólo sobre la revelación en cuanto manifestación empírica. La revelación no es la trascendencia, sino uno de sus diversos modos posibles de comunicación en nosotros.

⁴¹ En su obra *Origen y meta de la historia*, Jaspers apunta que la filosofía de la historia está fundada en una creencia cristiana. Toda historicidad apela a la creencia de lo histórico como el proceso de Dios en el mundo. Sin embargo, es un hecho que la creencia cristiana de la historia como el paso de Dios en el mundo es una creencia y no la creencia de la humanidad. “Ni siquiera en el Occidente el cristianismo ha ligado su concepción empírica de la historia a esta creencia”. (Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia*. p. 19) ¿Cómo entonces apelar a una concordancia histórica, espiritual en la humanidad? Aquello en lo que los hombres pueden concordar no es la revelación. Jaspers apuesta más bien al tiempo eje como el horizonte común y de encuentro de la humanidad. Así lo describe Jaspers: “Un eje de la historia universal, en el caso de que lo haya, sólo podría encontrarse para la historia profana, y aquí empíricamente, como un hecho, que en cuanto tal puede ser válido para todos los hombres, también para los cristianos. [...] Este eje de la historia universal parece estar en el proceso espiritual que tuvo lugar entre el 800 y 200 antes de Jesucristo. Entonces surgió el hombre con el que vivimos hasta hoy. [...] Lo nuevo de aquella edad es en general que el hombre se vuelve consciente del ser en su totalidad, de sí mismo y de sus límites. [...] Percatándose conscientemente de sus límites, se fija las más altas metas. Hace la experiencia de lo incondicional en la profundidad del ser uno mismo y en la claridad de la trascendencia”. (Karl Jaspers. *La filosofía*. p. 100) Para Jaspers, todo lo indicado aquí se desarrolló con cierta contemporaneidad en China, India y Occidente, y lo que es aún más

II.2. *El desamparo de la fe revelada como punto de partida de una fe filosófica.*

La fe filosófica lleva consigo una particular precaución que, vale decir, Jaspers recoge y piensa con la sabiduría semítica: *No te harás ni imagen ni símil*. Esto es, el contenido de la fe filosófica no puede pensarse en el ámbito de la representación, como un objeto o hecho de razón, más bien, se trata de aquello que apunta a ese fondo desde el cual ya nos asaltan los objetos y desde el cual nosotros mismos también salimos a su encuentro en tanto que sujetos. Precisamente por ello, no podríamos decir que la fe filosófica tiene o pretenda una estancia de aseguramiento tal y como el saber lo tiene con sus objetos en el mundo: “Fe, - dice Jaspers- es el fundamento previo a todo conocimiento, en el que se aclara, pero sin ser nunca probado por él.⁴² Es decir, la fe es fundamento y por tanto, no tiene ella misma un punto de partida ganado, su punto de partida es siempre una partida por ganar, su esencia – decimos- es un ser comienzo.

Pero, ¿cuál podría ser entonces el punto de partida de una fe filosófica, cuando la única referencia a este contenido es una posibilidad que nunca terminamos de hacer nuestra, sino a la cual siempre pertenecemos, más aún, que siempre nos reclama en el modo de un comenzar de nuevo? La fe, responde Jaspers, está en el individuo y por ello constituye una experiencia histórica y real, una situación particular. La fe está en la singularidad concreta que somos, ahí encuentra su punto de partida. Se trata de lo que somos, pero como una individualidad irreductible e insustituible. Con esta referencia no ganamos un objeto o contenido que pudiéramos pensar en lugar de, -esto sería caer nuevamente en el símil e imagen-. Más bien, lo que ganamos es la situación en que se encuentra hoy la fe, el desamparo en que se halla. Hoy, advierte Jaspers, el hombre no se siente completamente uno en la verdad de la religión o de la ciencia; hoy la fe reclama otro origen: el filosofar. Veamos.

A diferencia de épocas y tradiciones pasadas en que la fe encontró sosiego en la revelación de las cifras, hoy la fe se encuentra desamparada y por ello pide los auxilios del

sorprendente, es que ello ocurrió así sin que estos pueblos tuvieran comunicación entre ellos. Para Jaspers, Occidente no nombra entonces una categoría geográfica, sino temporal, esto es, una categoría en la que se reúne, no solo las tradiciones localizadas en una determinada ubicación, sino las tradiciones que irrumpieron en el *tiempo* eje.

⁴² Karl Jaspers. *Fe filosófica ante la revelación*. p. 75.

filosofar. Ahora bien, este pedir o encontrar auxilio al filosofar, –hemos de insistir en ello-, no puede pensarse como si el filosofar pudiera o debiera sacarnos de esta condición de desamparo. El filosofar, incluso desde esa vasta y sólida tradición que contempla, no implica una instancia cierta y segura como para pensar en ella un aseguramiento frente o un dominio contra. En la filosofía no encontramos una instancia que nos asegure frente a los peligros que acarrea este desamparo. Si algo nos ha enseñado la filosofía en ese vasto y sólido reino espiritual que nos presenta su tradición, es que la determinación de lo abarcador, de ese origen que no puede ser ni sujeto ni objeto puesto que es lo que abarca a lo uno y lo otro, conduce a perplejidades que rebasan y muestran *los propios límites de nuestro saber y de nuestro hacer finitos*. En la fe filosófica vale como en el filosofar en general que no hay verdad que no valga ser llevada hasta sus límites más radicales ni perplejidad que deba ser eximida. Como dice Jaspers: “La certidumbre de la fe se expone a la más extrema verificación. [...] ella se arriesga a mostrar lo insoluble”.⁴³ En consecuencia, pedir auxilio del filosofar, es tratar de ganarme en aquello que sé como cierto, en aquella fe que me orienta en el mundo desde los límites más íntimos de nuestro hacer y saber finitos, desde los límite en donde pudiéramos o no identificarnos con ella.

En este sentido, con el desamparo de la fe ganamos un punto de partida que, así como el individuo, existe como una singularidad concreta e histórica. Por tanto, aquí pensamos el desamparo desde esa particular situación en que la fe pierde toda vinculación objetiva con lo abarcador; desde esa situación en que nuestra disposición de apertura al ser ya no encuentra satisfacción genuina en objeto, idea o representación cultural e “histórica” alguna.

Ahora bien, si bien es cierto que esta situación de desamparo constituye el rasgo esencial de la fe en nuestro tiempo, no por ello hemos de caer en el equívoco de pensarlo historiográficamente, esto es, como si este desamparo fuera la consecuencia de un hecho, de un error, desvío o desatención histórica que bien podría haberse evitado. Por ejemplo, como si al pensar el desamparo lo hiciéramos como la consecuencia que ha traído que el cristianismo haya perdido su dominio sobre la civilización occidental y que “no haya

⁴³ Karl Jaspers. *Fe filosófica*. p. 43.

podido consolidar el *ethos* de la verdad” en una cifra única y definitiva.⁴⁴ Si pensáramos el desamparo de la fe como un efecto, como una consecuencia de este fracaso en el que ha caído el cristianismo en su pretensión de universalidad, entonces el propósito más consecuente de nuestro trabajo tendría que ser el de corregir tal situación o el de restablecer las bases desde las cuales pueda la fe sentirse nuevamente amparada y segura de sí misma. El desamparo de la fe no apunta hacia alguna falta pretérita, a una desatención que bien podría haberse evitado o a un error que debiera ser enmendado. Pero que este desamparo sea tan irreductible como nuestra propia individualidad, que no seamos capaces de remontarnos a sus causas como si éstas fueran realidades efectivas, no implica, tampoco, que podamos pensarlo como si se tratara de “ninguna parte” o como una perplejidad ante la cual lo más pertinente sea el “todo es posible”. ¿Hacia donde apunta entonces este desamparo?

El desamparo nombra un peligro histórico y real, una amenaza que tiempos pasados no conocieron. Se trata de un peligro que abre los itinerarios del pensar hacia un camino insospechado, a saber, que la comunicación histórica, no sólo con épocas pasadas o con la tradición, sino con nosotros mismos en tanto que inmersos en un mismo presente, pueda hundirse, casi irremediabilmente, en los mecanismos de la barbarie a los que ya de facto ha conducido toda renuncia a la comunicación en la historia reciente; que aquello que nos vincula e intima, que nos interpela en una misma relación de ser, no encuentre ya más el modo de pensarse y comunicarse. Así advierte Jaspers:

En la historia ha habido hasta hoy una natural vinculación de hombre a hombre en comunidades dignas de confianza, en instituciones y en espíritu general. Hasta el solitario tenía, por decirlo así, un sostén en su soledad. La disolución actual es sensible sobre todo en el hecho de que los cada vez se comprenden menos, se encuentran y se alejan corriendo unos de otros, mutuamente indiferentes, en el hecho de que ya no hay lealtad ni comunidad que sea incuestionable y digna de confianza. En la actualidad se torna resueltamente decisiva una situación general que de hecho había existido siempre. Yo puedo hacerme uno con el prójimo en la verdad y no puedo; mi fe, justo cuando estoy seguro de mí, choca con otras fes; en algún punto límite solo parece quedar la lucha sin esperanza por la unidad, una lucha sin más salida que la sumisión o la aniquilación.⁴⁵

⁴⁴ Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 7.

⁴⁵ Karl Jaspers. *La filosofía*. p. 25.

Para Jaspers, el desamparo de la fe nombra un fenómeno positivo: la ausencia de un suelo espiritual lo suficientemente claro desde el cual los hombres –“independientemente del credo que profesan colectivamente”- puedan encontrar “la disposición real y efectiva [para] apropiarse de su tradición histórica, purificarla, que es aclararla, superarla, pero conservarla”.⁴⁶

La fe filosófica entonces, se propone un movimiento de superación, pero así también de conservación. Ahora bien: ¿No implica esto la rehabilitación de ese viejo proyecto de la cultura moderna y de su pretensión de racionalizar los contenidos de la fe revelada? De ningún modo. En la fe filosófica pensamos desde un tiempo que ya ha testificado las consecuencias que ha traído un proyecto tal. Desde una fe filosófica, no podemos más que reconocer que la universalización de los contenidos de la fe revelada en una ley que todo entendimiento pueda reconocer como válido incondicionalmente, solo aísla y separa. El entendimiento, advierte Jaspers, no ha podido imponer una fuerza de vinculación íntima entre los hombres, pues su lenguaje, solo vincula a los hombres como sujetos sustituibles en una comunidad que nunca es real (el reino de los fines), pero no ha logrado, ni podrá lograr consolidar “la unanimidad de su razón en el suelo común de la vida misma”.⁴⁷ En consecuencia con ello, el desamparo o la carencia de un suelo espiritual o de un lenguaje común en la razón y en la vida, no apuntan hacia un fenómeno negativo, a un error que haya que enmendar, a un vacío por llenar. Aquí apuntamos a una situación real y concreta, a saber, “el peligro insospechado” que implica romper la comunicación con la humanidad a través de los siglos”, la insospechada privación de la tradición y el hundimiento de la conciencia en los mecanismos más hostiles de control y manipulación. Como ya hemos dicho, se trata de una situación concreta y real, es decir, histórica; de una posibilidad que nos impone la posibilidad de ganar lo hasta ahora alcanzado en un conflicto nunca antes librado por el pensar.

En este sentido, el desamparo de la fe, en tanto título preminente de una fe filosófica, no nos apremia a la tarea de reconstruir las antiguas bases de la cultura o de restablecerlas sobre cimientos más sólidos y eficaces, sino a la posibilidad de ganar nuestra fe en un suelo que arraiga en una verdad aún no pensada, aún no dicha y por alcanzar. Se

⁴⁶ Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 7

⁴⁷ *Ídem*. p. 7.

trata de una verdad que no encuentra reposo ni en el ámbito objetivo de las instituciones y cultos ni en las leyes del entendimiento, de una verdad cuyo límite nunca está dado como un punto de llegada, sino siempre por alcanzar.

Como podrá advertirse, el desamparo de la fe tiene una función correctiva o negativa, pero también positiva. Con él nombramos un punto de partida por alcanzar y como tal, hemos de pensarlo bajo la siguiente formulación: que la fe pueda ser la base a partir de la cual se está convencido de algo o ser el contenido que se comprende. Como ya hemos establecido, nuestra situación en la fe nunca está conforme con ser ella misma el soporte ni encuentra tranquilidad genuina en algo fuera u objetivo. La fe no puede ser sino la permanente vacilación entre la posibilidad del sujeto y el objeto; entre la posibilidad de caer en la mera credulidad, sin “la esencialidad del contenido de la fe” (el escepticismo radical), o la posibilidad del dogmatismo, esto es, el caer en el anquilosamiento del contenido como mero objeto universal, pero “como algo muerto”.⁴⁸ En esta polaridad, en este conflicto, encuentra la fe filosófica su propósito esencial: ganar la fe como aquello que es lo mismo en lo que separamos sujeto y objeto, como aquello que es a una la fe que realizamos y la fe de lo que creemos. Así lo advierte Jaspers: “Al hablar de fe tendremos presente aquello que abarca sujeto y objeto, y ahí radica toda la complejidad cuando queremos hablar de la fe”.⁴⁹

En la fe, por tanto, no puede darse por separado la fe que realizamos y la fe que nos apropiamos, antes bien, estos dos momentos permanecen unidos en una intimidad de conflicto. Así, cuando nos preguntamos por la fe apuntamos hacia aquella unidad que es previa, en tanto que origen, a la relación entre sujeto y objeto, hacia aquello que reúne sin separar o dividir; que reúne la fe que soy yo mismo y la que creo en una comunidad de lucha, de amoroso conflicto.

Pero si pensar lo es siempre desde un sujeto, entonces la pretensión de aprehender esta unidad desde la que se despliega la oposición sujeto-objeto, parece un imposible. En efecto, toda aprehensión objetiva de la unidad en que se relaciona sujeto y objeto, resulta un equívoco, pues aquello desde lo cual asalta lo objetivo, no puede ser él mismo objetivo,

⁴⁸ *La fe filosófica*. p. 15.

⁴⁹ *Idem*.

esto es, no puede ser aprehendido objetivamente como una cosa en el mundo. ¿Acaso la pretensión de aprehender esta unidad de origen no nos exige por encima del pensar, de la razón?

Si lo que pretendiéramos efectivamente fuera el aprehender lo abarcador, entonces la fe filosófica no podría franquear esta objeción, pues todo nuestro conocimiento objetivo permanece en el mundo, nunca alcanza el mundo, es decir, el límite desde el cual asaltan los objetos. Sin embargo, aquí no se trata de anticipar o de reproducir lo abarcador, sino de ganar en él una estancia para pensar. Así lo plantea el propio Jaspers:

El filosofar, que parte de la aclaración de mi situación, sigue estando en movimiento porque, a su vez, la situación sólo es movimiento incesante como acontecer cósmico y como decisión por virtud de la libertad. Por preciso que sea en el detalle, el filosofar queda, por tanto, lo mismo que la situación, incompleto como Todo. Si tomo la aclaración de la situación como punto de partida para el filosofar renuncio a explicaciones objetivas, que quisieran deducir de principios todo lo que existe como ser unitario.⁵⁰

La fe filosófica entonces, trata de encontrar una situación en lo abarcador. No se trata de decirlo mejor, de representarlo con mayor adecuación a un ideal, sino de encontrar en él una instancia. En este punto es importante prevenirnos y no pensar esta situación como una representación de nosotros mismos en un estado ideal: el que suma lo que somos y no somos; más bien, se trata de lo abarcador como una condición desde la cual estoy referido a los objetos y desde la cual puedo o no hacerme yo mismo en ellos en un radical conflicto de fe. Así lo plantea el propio Jaspers: “¿Qué puede significar este misterio, presente en todo momento, de la separación del sujeto y del objeto? Evidentemente, que el ser [lo abarcador] no puede ser en conjunto ni objeto ni sujeto, sino que tiene que ser lo circunvalante [lo abarcador] que se manifiesta en esta separación”.⁵¹

La escisión sujeto-objeto no es solo una abstracción ni algo que exista como objeto, como algo ahí ni como suma. La escisión aquí es pensada como instancia, como espacio de mostración de lo abarcador. La escisión sujeto-objeto es el propio fondo o límite que precede y determina toda posible relación de ser en el mundo, lo uno que se muestra en lo múltiple. En este sentido, Jaspers señala: “Fe en el sentido más lato significa estar presente

⁵⁰ *Ibid.* p. 32.

⁵¹ *Ibid.* p. 29.

en polaridades, pues esa presencia [lo abarcador] no puede obtenerse en ningún caso por imposición del entendimiento, sino que es siempre de un origen propio que no puede querer, sino que partiendo de él quiero, soy y sé”.⁵² Presenciar una polaridad entonces, no puede ser sino desde el límite en que se disputa toda posible oposición, desde el límite en que se disputa permanentemente aquello que creo con aquello por lo que creo, el límite desde el cual puede ser claro si me identifico o no con aquello que creo.

Ahora bien, si lo abarcador siempre es en el modo de la escisión, esto es, si lo abarcador siempre se manifiesta como aquello que es lo mismo en el sujeto y objeto, entonces, podríamos decir que a cada modo de lo abarcador corresponde un modo particular en que tomamos conciencia de nosotros mismos. En efecto: *lo abarcador es siempre la mostración de aquello a lo cual estoy referido, desde el cual me sé, me conozco y me quiero*. Aquí nos encontramos con una de las principales tesis que postula la fe filosófica: *lo abarcador siempre es en sus modos, es decir, su mostración y sus diversos modos de mostración designan siempre un modo particular de encontrarnos a nosotros mismos*. Pero ¿Cuáles son los modos de lo abarcador? Jaspers distingue dos modos principales: mundo y trascendencia. Cuando lo abarcador es mundo, entonces nosotros mismos nos encontramos como conciencia empírica en relación a un mundo ambiente, como entendimiento en relación a un mundo objetivo y como espíritu en relación a mundo de ideas. En estos modos nuestra relación a lo abarcador está mediada por una totalidad que no reúne, sino que aísla y divide. Pero cuando lo abarcador es trascendencia, lo abarcador se muestra en referencia a una posibilidad que no encuentra referente en el mundo, a una posibilidad que no puedo ser, querer o conocer, pero en la que en todo caso soy, conozco y quiero. Ahora bien, así como mundo es en el modo de la existencia empírica, del entendimiento y del espíritu, la trascendencia siempre lo es en el modo de la existencia posible, esto es, en el modo como nosotros mismos “vivimos desde un origen que se halla por encima de la existencia que se torna empíricamente objetiva, por encima de la conciencia en general [entendimiento] y por encima del espíritu”.⁵³ *Se trata de aquel modo en el cual damos cuenta de nuestro ser en relación a un origen que es anterior al mundo, a*

⁵² *Ibid.* p. 22.

⁵³ *Ibid.* p. 21.

una posibilidad en la que me sé referido a un mundo que nunca es por sí mismo, que nunca termina de ser algo objetivo.

Mundo y trascendencia entonces, designan los modos primordiales de lo abarcador y, como tal, los límites en que nos encontramos a nosotros mismos; los límites de nuestro saber y hacer finito. Pero como veremos más adelante, la fe filosófica no se limita a enunciar los distintos modos de lo abarcador. Se trata de pensarlos desde la unidad de origen, esto es, desde el límite en que se despliegan las diversas polaridades en que se muestra lo abarcador. La fe filosófica busca la unidad de lo abarcador y ésta unidad es la propia trascendencia, esto es, el modo particular en que nos encontramos a nosotros mismos como existencia posible. La unidad de lo abarcador, la unidad que hace que conciencia empírica, entendimiento y espíritu sean modos de lo abarcador y la trascendencia, como existencia posible, son uno y lo mismo.

La sola descripción de los diversos modos de lo abarcador, ya supone como condición el que se haya ganado el límite desde el cual se despliegan las diversas polaridades en que se muestra lo abarcador y este límite es un modo más en que nos encontramos a nosotros mismos. En consecuencia, el despliegue de una fe filosófica –como un pensar las diversas polaridades de lo abarcador- no puede darse sino una vez alcanzado el modo de la existencia posible.

Hasta aquí tan sólo hemos postulado que mundo y trascendencia son modos primordiales de lo abarcador, sin embargo, para seguir con el propósito de una fe filosófica es preciso determinar cómo es que a partir de ellos es posible ganar las posibilidades más esenciales de nuestro hacer y saber finito, esto es, los modos como nos encontramos a nosotros mismos, en los que estamos en posibilidad de. En el siguiente apartado desarrollaremos la pregunta de ¿cómo es que mundo y trascendencia designan los límites más íntimos de nuestro hacer y saber finito? ¿Qué significa que el límite que determina y condiciona todo nuestro hacer y saber finito sea en un mundo que no tiene su fundamento en sí, que nunca es por sí mismo? Asimismo, en el desarrollo de estas preguntas habremos de tener en vista una cuestión que inevitablemente enfrente una investigación que pretende ganar los límites de nuestro hacer y saber finito, a saber: ¿acaso los límites de nuestro hacer y saber finitos no están en la dimensión del no saber? ¿No cae nuestro esfuerzo en el

ámbito de la mera creencia, ajeno a todo saber? ¿En qué términos podemos pensar la relación entre saber y creer dentro de una fe filosófica? Con esta última pregunta iniciaremos nuestro siguiente capítulo.

Capítulo III

Lo abarcador como contenido fundamental de una fe filosófica.

III. 1. Lo abarcador como mundo y trascendencia.

Como ha quedado asentado, el contenido de la fe filosófica es lo abarcador. Sin embargo, éste presenta la dificultad de que no puede pensarse ni como la verdad que el entendimiento es capaz de reconocer universalmente ni como la ley objetiva de autoridad; ni como aquello que creo ni como aquello por lo cual creo. Lo abarcador no es ni lo objetivo ni lo subjetivo, sino el espacio que engloba a ambos, esto es, el fondo o límite desde el cual nos asaltan los objetos y desde el cual, nosotros mismos, salimos a su encuentro en tanto que sujetos. Por tanto, lo abarcador aquí no puede ser objeto de un saber universal y definitivo. Aquí renunciamos a la tarea de alcanzar un concepto que encierre definitivamente el significado de la fe. Más bien, como ya lo hemos dicho, se trata de un permanente auto-cercioramiento en el que se confronta aquello que creo con los límites, siempre variables, en los que puedo sostenerlo como verdadero.

Pero ¿Puede cumplirse como un saber el esfuerzo por alcanzar los límites de nuestro saber y hacer finitos? ¿No implica nuestro propósito en una fe filosófica un quehacer al margen de todo saber y, por tanto, de toda comunicación? Con esta pregunta tocamos un aspecto esencial en la fe filosófica: ¿en qué se distingue nuestro saber de nuestro creer? ¿Es cierto que cuando hablamos de fe y saber nos referimos a dos ámbitos distintos y ajenos? ¿O es que quizá la propia fe es el límite de todo saber? Veamos.

Crear y saber son distintos. Sin embargo, ello no implica, necesariamente, que sean ajenos y mucho menos irreconciliables. La fe no puede ser algo ajeno al saber, pues ella misma es su límite. Es cierto que creer no es lo mismo que saber, sin embargo, todo nuestro saber está fundado en la fe, en ese particular límite en que puedo o no hacerme uno con lo que creo. Pero ¿Qué significa que la fe es límite? Que la fe siempre se da como el conflicto entre aquello que sé y puedo tener como cierto y aquello que creo, esto es, como el conflicto en que puedo decidir y saber si puedo o no hacerme uno con aquello que creo.

La distinción entre el creer y el saber es, a su vez, la cuestión sobre los límites en los que puedo dar cuenta si puedo o no hacerme uno con lo que creo. Pensada así, la distinción no se abre como un punto de ruptura, sino como una peculiar intimidad de conflicto, como el conflicto en el cual sé y debo saber si soy capaz de hacerme uno con aquello que creo o comulgar con ello en un íntimo y apasionado rechazo.

Jaspers no ha dejado pasar la oportunidad para advertir, en este punto, sobre los peligros que implica, para la época, el tomar como punto de partida la absoluta independencia y aislamiento entre la fe y el saber. Nuestra época, se advierte por todas partes, vive ya los estragos que supone una separación tan radical: si la fe y el saber no son sólo distintos sino ajenos, esto es, sin relación, entonces tendríamos que aceptar que la fe, como aquello que orienta nuestra vida en sus posibilidades más esenciales, no sólo no puede encontrarse en un saber, sino que todo saber le es impertinente e impropio. Si aceptamos esto como premisa, entonces la conclusión natural es que la fe debiera estar fundada en aquello que sea lo no racional, en algo así como una ciega voluntad, un primario o arbitrario instinto de fuerza y de imposición, “previo” a toda racionalidad. Así replica Jaspers tal argumento:

En modo alguno hay que considerar que la fe sea lo irracional. Esa polaridad de racional e irracional constituiría más bien la confusión de la existencia. En esa insistencia, una vez, en la ciencia, otra vez en los propios sentimientos, se originó un altercado de opiniones. Ese juego fue posible mientras lucían aún, efectivamente los contenidos de una gran tradición cada vez más débiles. El hecho de que el espíritu se fundara *deliberadamente* en lo irracional, constituía el fin de aquél. Cual fuego de artificio se esfumaba a base de atacarlo todo a placer, de obstinarse en contenidos francamente deseados y tenidos por eficientes, de derrochar la tradición con la falta de seriedad de una libertad en apariencia superior y con la patética emoción de lo deleznable. Todo ese plano de modos de hablar no debe combatirse –pues no hay adversario, sino una diversidad fosca, que varía proteicamente y que no cabe asir de ningún modo a causa de su total imposibilidad de conservarse en el recuerdo-, sino que lo único que debe hacerse es vencerlo a base de claridad.⁵⁴

Como hemos advertido con Jaspers, la fe “es aquello a lo que apunta todo saber sin ser nunca probado por él”. Es verdad que creer siempre es distinto de saber, pero en ningún momento hemos de aceptar que son completamente ajenos e irreconciliables. Por el contrario, en la relación entre fe y saber apuntamos precisamente a los límites de nuestro conocimiento finito, más aún, experimentamos los límites en los que estamos en condición y posibilidad de aceptar una verdad como nuestra o como perteneciente a ella o si esto es imposible del todo. Ya en sus conferencias publicadas bajo el título de la *Fe filosófica*, Jaspers nos ha propuesto pensar este límite a partir de la diferencia que hay entre las posturas que adoptan Giordano Bruno y Galileo Galilei frente al tribunal de la Inquisición.

⁵⁴ *Ibid.* p. 13.

Como se sabe, ambos fueron llevados a comparecer ya exigidos a la retractación de sus tesis principales. Los desenlaces los conocemos: Galileo tuvo a bien retractarse; Bruno, por el contrario, “a pesar de ceder ante varias de sus tesis, no lo hizo así de las decisivas para él; murió mártir”: aquel creía, éste sabía.⁵⁵ ¿Cuál es la diferencia concreta entre uno y otro?

Galileo parece ceñido a una verdad de validez universal, a una verdad, cabe decir, cuya relevancia no va más allá del mundo objetivo de los hechos; que no es capaz de transformar y comprometer la profundidad de nuestro propio ser: ¡Qué gran absurdo sería morir por una verdad que puede demostrarse científicamente! Bruno, por otra parte, se siente compenetrado con su verdad a tal punto que su retractación implicaría lastimarla. Se trata de una “verdad a base de la cual vivo”; de una verdad histórica, puesto que depende esencialmente de mí y no de una predicabilidad objetiva y de validez universal; de una verdad referida, por tanto, a los límites de nuestro conocimiento finito, esto es, de una verdad que en todo caso depende de los límites esenciales en los que soy capaz de sostenerla e identificarme con ella. Por tanto, la fe no es un ámbito más allá del saber, por el contrario, la fe es el propio límite de nuestro saber finito, o en palabras del propio Jaspers, la fe es aquel límite al que apunta todo conocimiento sin ser nunca probado por él.

La fe filosófica pretendería ganar la fe en los propios límites de nuestro saber y hacer finitos. No tratamos de una verdad que sea válida para un sujeto universal y sustituible, sino de una verdad que nos comprometa en nuestras más íntimas posibilidades de ser. Ahora bien ¿cómo podemos ganar esos límites, es decir, en qué medida puede ser considerado científico el esfuerzo por ganar estos límites de los que ya parte todo saber y hacer del hombre si, como veremos más adelante, ellos se nos abren como la dimensión del no-saber?

Ya desde el propio Kant podemos ver cómo el esfuerzo por pensar los límites del conocimiento finito nos conduce, inevitablemente, a una insondable perplejidad. En la *Crítica de la razón pura*, ésta se ha pensado como el propio despliegue de la razón, esto es, como el hecho de que la razón no apunta a una representación objetiva, a un algo susceptible de alguna definición, sino al esencial modo de la razón, a ese peculiar modo por el cual entra en contradicción consigo mismo, al espacio en donde se disputan y se juegan

⁵⁵ *Ibid.* p. 12.

los límites más propios de su propia realización y cumplimiento.⁵⁶ Para Jaspers, así como para el propio Kant, los límites de nuestro conocimiento finito, de todo nuestro hacer y saber, no se muestran como un más allá, como un algo que, por encima de todo, divide o aísla, sino como el ámbito de la trascendencia. Como ya hemos establecido en el apartado anterior, alcanzarnos en estos límites, ganarnos en los límites de nuestro conocimiento finito, implica ganarnos en el mundo y en la trascendencia, esto es, *ganarnos en la referencia a un mundo que nunca es por sí mismo, que no tiene su fundamento en sí, sino que en todo caso refiere más allá de sí.*

En sus lecciones de 1962, publicadas bajo el título de *Las cifras de la trascendencia*, Jaspers se ha planteado la cuestión de mundo y trascendencia bajo el siguiente punto de partida: “Todo lo que nosotros somos y ejecutamos depende de nuestro saber y hacer”.⁵⁷ No se trata de desviar la problemática de un sitio a otro, pues como ya hemos advertido, *mundo y trascendencia, en cuanto modos de lo abarcador, designan un desde a partir del cual me sé a mismo en referencia a, esto es, al designar un modo de lo abarcador, el mundo y la trascendencia nombran a su vez, un modo particular en que tomamos conciencia de nosotros mismos, un límite desde el cual puedo ser, saber y querer.* Ahora bien, si queremos ganar los límites de nuestro conocimiento finito, hemos de tener presente que éstos no puede ser deducidos de lo que nosotros somos y ejecutamos. Lo que somos y ejecutamos no marca el límite de nuestro hacer y saber, por el contrario, porque nuestro hacer y saber es finito, todas nuestras ejecuciones y quehaceres se despliegan sobre un límite que no puedo ser, conocer o querer puesto que en él ya soy, conozco y quiero. Así, la finitud de nuestro hacer y saber no puede ser la consecuencia de alguna ejecución, de algún error o desatención en algún propósito, más bien, porque nuestro saber y hacer es finito, todo lo que nosotros somos y ejecutamos tiene la propensión del error, del fracaso o la insuficiencia. Por tanto, resulta del todo equívoco pensar que el mundo y la

⁵⁶ Si no ceñimos al proyecto de la filosofía de Kant el mundo no es un objeto, sino que todos los objetos se presentan en un mundo. El alma, asimismo, tampoco es un objeto sino que sólo se convierte en tal por la engañosa aplicación de las categorías tales como substancia, permanencia, unidad a algo inexistente como experiencia susceptible de conclusión. Como ha visto el propio Jaspers en su estudio sobre la filosofía kantiana, el todo no puede ser un objeto, pues con el todo no pienso en algo concreto que pueda dárseme. Las ideas de la razón, advierte Kant, nos están dadas por el propio carácter de nuestra razón. En ningún momento hemos de suponer que ésta obedezcan en sí mismas a ficciones o ilusiones originarias. Más bien, a cada idea, ha de corresponder una función en nuestra razón. (Cf. Karl Jaspers. *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*).

⁵⁷ Karl Jaspers. *Cifras de la trascendencia*. p. 11.

trascendencia, en cuanto modos propios de nuestro ser, querer y conocer, son el producto de alguna acción de nuestra voluntad o del entendimiento. En todo caso, dice Jaspers, “siempre somos más de lo que hacemos y, naturalmente, más de lo que conocemos de nosotros mismos”.⁵⁸ Es decir, en ningún saber puede agotarse la esencia finita del hombre, como en ningún hacer la suerte definitiva que cumplimos en el mundo.

Ahora bien, si no es posible alcanzar un dominio de los límites de nuestro hacer y saber finitos tal y como el que impone nuestro propio hacer y saber finitos sobre sus objetos, entonces ¿cómo hemos de pensarlos? Los límites han de mostrarse en el saber y hacer finito del hombre, es decir, aquí no decimos que los límites de nuestro conocimiento se nos muestren en virtud de o a causa de nuestro saber y hacer, como si pudiéramos alcanzarlos mediante alguna acción específica del entendimiento o de la voluntad, más bien, estos límites se nos muestran como una condición incontrovertible en todo nuestro saber y hacer finitos. Jaspers lo piensa bajo la siguiente formulación: *todo lo que nosotros conocemos, permanece siempre en el mundo, nunca alcanza el mundo en su totalidad*. Por tanto, mundo es el límite en que nos alcanzamos a nosotros mismos, pero este límite no es objeto de investigación científica, sino, como advertía el propio Kant, una idea que guía la investigación. Cuando el mundo, esto, es, cuando la fenomenicidad del mundo deviene en objeto de la ciencia, entonces el pensar queda situado en la propia dialéctica de la razón y propenso a una ilusión trascendental.⁵⁹ Asimismo, continúa Jaspers, todo nuestro hacer y planear encuentra su límite en el hecho de que “a las cosas y a nosotros mismos, a los seres vivos y a los hombres, los tratamos de un modo completamente diferente cuando están a nuestra disposición”.⁶⁰ Veamos.

Es un hecho que siempre nos movemos entre las cosas y entre los hombres, como si en todo ello subyaciera un principio, una finalidad que les dispusiera, sin embargo, todo “el cuidado de lo vivo [...] además la educación del hombre o el producir creador en el hombre mismo, efectuado desde siempre en la historia [...], se realiza

⁵⁸ *Idem.* p. 11.

⁵⁹ Para Kant, cuando la razón, por motivo de una peculiar “convulsión” de nuestro pensar, intenta lo imposible, esto es, aprehender objetivamente la idea en un concepto del entendimiento, surge el dilema: “o se piensa la totalidad de tal manera que es adecuada a la unidad de la razón, o se le piensa de tal manera que es adecuada al entendimiento –el mundo en el espacio y en el tiempo como finito, en cuyo caso resulta pequeña para la razón. Inevitablemente, la razón va más allá de las posibilidades del entendimiento y éste no da para las de aquella. [...] La clave de la solución de las antinomias es la comprensión del carácter fenoménico de nuestra existencia en el mundo. Todo cuanto se nos presenta es fenómeno, no nómeno”. (Karl Jaspers. *Los grandes filósofos. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant.* p. 222).

⁶⁰ Karl Jaspers. *Las cifras de la trascendencia.* p. 14.

sin una determinada finalidad, o sin que una finalidad lo haga lo suficientemente comprensible”.⁶¹

Nuestro saber no tiene el mundo, lo conoce tan escasamente, como escasa es su pretensión de planificarlo en su totalidad, esto es, de planificarlo conforme a un conocimiento de lo que es en sí mismo.

Pero ¿qué hemos ganado con todo esto? La formulación *todo nuestro hacer y conocer permanece en el mundo y nunca alcanza el mundo*, tiene un sentido correctivo muy puntual para toda investigación científica como para cualquier propósito “histórico” en general: *los hombres se encuentran entre las cosas y entre los hombres organizados en un mundo, y no esa falsa presunción que dice que el hombre puede adquirir un conocimiento de la totalidad del mundo conforme al cual puede planificarlo y disponerlo en su totalidad*. Ahora bien, el carácter correctivo de la formulación no debe hacernos pensar que lo que hemos ganado es un fundamento reivindicatorio del fatalismo o del escepticismo radical.⁶² De ningún modo podríamos concluir desde aquí que todo saber y hacer humano carecen de sentido. Es verdad que en estos límites se abre la dimensión del no saber, pero esta dimensión no la ganamos en la incredulidad ante todo saber o en la desesperanza de todo hacer humano. El no saber no opera, necesariamente, como un escepticismo radical. Por el contrario, en el no-saber damos cuenta que la ciencia tiene sentido no sólo cuando conoce un mundo bajo el supuesto de que éste tiene su fundamento en sí, sino cuando se sabe en lo incomprensible, esto es, cuando se sabe en un mundo que no tiene su fundamento en sí, sino que apunta más allá de sí, o como el propio Jaspers plantea: “[...] tal vez por la circunstancia (y únicamente gracias a ella) de que

⁶¹ *Ibid.* p. 15.

⁶² Jaspers distingue entre un escepticismo pasivo y activo: “El agnóstico activo [...] está muy afectado por lo no-conocido. Lo no-conocido lo tiene absorto, no le deja en paz. Incluso espera que, en el no-saber que él vuelve muy claro y transparente para su vista y que se representa de una forma muy concreta, brote otra cosa de él”. El agnóstico pasivo, por el contrario, “no puede mantener su posición”. “El investigador realiza la experiencia mortal de que, al seguir investigando, cae en un proceso sin fin y este proceso sin fin lo devora, por decirlo así, de manera que cada vez que acumula más verdades indubitables, pero que, al ser acumuladas, en cierto modo lo ahogan.” (Karl Jaspers. *Las cifras de la transcendencia*. p. 15). Casi podríamos responder a la pregunta por la base del progreso científico: “el proceso sin fin es como una bomba que hace estallar a la ciencia misma”. Si el escéptico pasivo acepta el conocimiento de aquello que está más acá, el activo, al partir de la imposibilidad de un conocimiento de lo que está más allá del mundo, o por encima del mundo, declara la imposibilidad de un conocimiento de lo que está más acá. Pues la imposibilidad de conocer lo trascendente o bien, la propia transcendencia, desdibuja el propio límite en el que cual se nos presentan los objetos en el mundo.

comprendiendo tropezamos con lo auténticamente incomprensible, tiene sentido la ciencia”.⁶³

Para Jaspers, alcanzar los límites de nuestro conocimiento finito implica ganarnos en un mundo que no tiene su fundamento en sí, esto es, que nunca se presenta como algo susceptible de alguna definición, sino como ese horizonte que permanece oculto siempre en favor de la presentación de los objetos; como ese límite desde el cual me asaltan los objetos y en el que yo mismo salgo al encuentro de ellos. En este sentido, mundo, como límite de nuestro hacer y saber finitos, nombra aquello que nos rodea, pero que permanece oculto en la propia des-ocultación de los objetos y de nosotros mismos en relación sujeto-objeto. Así medita Jaspers al respecto:

El mundo no es un objeto; nosotros estamos siempre en el mundo y tenemos objetos en él, pero nunca lo tenemos a él mismo por objeto. Por lejos que alcancen los horizontes de nuestra investigación metódica, principalmente en la imagen astronómica de las nebulosas estelares de las cuales sólo es una entre millones nuestra Vía Láctea con sus millares de soles, y en la imagen matemática de la materia universal, todo lo que vemos en ellas se reduce a aspectos de los fenómenos; no es el fondo de las cosas, no es el mundo en su totalidad. El mundo no está cerrado. No es explicable por él 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.⁶⁴

Como podemos advertir, para Jaspers mundo no es un concepto o imagen. Si así lo pensáramos, entonces no ganaríamos sino una representación de una totalidad parcial, de un orden que, contrario a su esencia, separa o aísla. Mundo no puede ser concepto, pues en todo caso, refiere la singularidad que reúne la totalidad en un estado de excepción, esto es, que no tiene su causa en sí.

Pensar el mundo como intuición y como concepto hace la diferencia entre pensar lo abarcador como un fundamento que parte o como un fundamento que reúne. Concepto e intuición no captan lo mismo, pues mientras ésta capta la totalidad como una singularidad que no termina de ser algo, que rechaza toda posible determinación, aquél sólo puede captar la totalidad como una generalidad *en* el mundo. El concepto de mundo nos ofrece una imagen siempre parcial y fraccionada, referida siempre a determinados objetos finitos, pero la intuición del mundo nos proyecta la totalidad en una posibilidad que no podemos deducir

⁶³ Karl Jaspers. *La fe filosófica*. p. 48.

⁶⁴ Karl Jaspers. *La filosofía*. p. 78.

de nada, sino que a través de él lo podemos deducir todo o como lo señala Jaspers: “El mundo no es explicable por él mismo, sino que en él se explica una cosa por otra hasta el infinito”.⁶⁵

Ahora bien, esto que se oculta, esto que se sustrae en favor de los objetos en el mundo, esto “que nunca se torna mundo”, lo llamamos trascendencia; así apunta Jaspers: “Sólo hay trascendencia cuando el mundo no existe por sí mismo, sino que apunta más allá de sí”.⁶⁶ Si el mundo sólo fuera un concepto y no esa intuición en la que la totalidad se nos presenta en un suspenso, ese quedar expuesto en una posibilidad que no tiene fondo, entonces no habría trascendencia. Pero en tanto que el propio mundo existe antes de todos los objetos, en tanto que el propio mundo está desfondado puesto que no nos remite a un en sí, entonces podemos decir junto con Jaspers que no “sólo hay trascendencia, sino que hay en el propio mundo un posible indicador para ella”: el ser en el mundo.⁶⁷

La pregunta por el mundo y la trascendencia como modos de lo abarcador nos ha conducido a la cuestión en torno a los límites de nuestro hacer y conocer finito. La trascendencia, en cuanto modo de lo abarcador, es un modo particular de tomar conciencia de nosotros mismos. Pero como advertimos desde el apartado anterior, la trascendencia no sólo es un modo más de mostración de lo abarcador, sino la propia unidad de lo abarcador, esto es, la trascendencia es propiamente el límite desde el cual se despliegan las diversas polaridades en que se muestra lo abarcador, el límite desde el cual se despliegan las diversas formas en que tomamos conciencia de nosotros mismos. Solo en cuanto trascendencia, esto es, en cuanto existencia posible, es posible cumplir el propósito general de una fe filosófica, a saber, pensar las diversas polaridades de lo abarcador desde su unidad de origen, en el límite desde el cual puede ser lo mismo aquello que creo con aquello por lo cual creo.

Como ya hemos establecido, para Jaspers, lo abarcador puede mostrarse como mundo ambiente, de objeto e ideas y en cada uno de ellos nosotros mismos nos encontramos como conciencia empírica, como entendimiento y espíritu. Lo siguiente ahora

⁶⁵ *Ibid.* p. 78.

⁶⁶ Karl Jaspers. *La fe filosófica*. p. 19.

⁶⁷ *Idem.*

dentro de una fe filosófica es mostrar cómo la trascendencia, esto es, la existencia posible, es capaz de reunir los diversos modos de lo abarcador y de nuestro tomar conciencia de nosotros mismos en una misma unidad de origen. Así, una vez desarrollado el modo como la existencia posible articula los diversos modos de lo abarcador y de nuestro tomar conciencia de nosotros mismos, podremos entender el por qué en una fe filosófica alcanzamos el modo histórico de pensar.

En este sentido, la articulación de los diversos modos de lo abarcador desde su unidad de origen, habrá de concluir para nosotros en un pensar histórico, esto es, en este capítulo habremos de determinar por qué el propósito esencial de una fe filosófica, a saber, la articulación de la unidad de los modos de lo abarcador, puede inaugurar, desde la existencia posible, una filosofía de la historia.

III.2. Lo abarcador como los modos de tomar conciencia de nosotros mismos.

En los apartados anteriores hemos podido pensar los elementos fundamentales en el despliegue de una fe filosófica desde su contenido fundamental. Lo abarcador es siempre sus modos y éstos siempre se anuncian como una polaridad en la cual, a su vez, tomamos conciencia de nosotros mismos. La tarea de una fe filosófica en Jaspers, decíamos, no se ha contentado con enunciarlos, sino con pensarlos desde la unidad de origen, esto es, desde el límite en el que se despliegan las diversas oposiciones en las que nos sabemos a nosotros mismos en relación.

En el apartado anterior, la unidad de mundo y trascendencia ha sido pensada como el límite en que nos sabemos a nosotros mismos en relación a un mundo que nunca existe por sí mismo, sino que en todo caso, apunta más allá de sí. La unidad de lo abarcador, la trascendencia, es a su vez, el límite en que nos sabemos a nosotros mismos como existencia posible y sólo en este modo, es posible cumplir el propósito esencial de una fe filosófica: ganar en los modos de lo abarcador los límites de nuestro hacer y saber finito, los límites más íntimos en que somos capaces de decidir si nos sabemos como pertenecientes a una verdad o no.

De este modo, en el presente apartado habremos de pensar primero, cómo es que la existencia posible es capaz de reunir las diversas polaridades en que nos encontramos a nosotros mismos en su unidad de origen, esto es, cómo es que desde la trascendencia –que es siempre en el modo de la existencia posible- podemos ganar lo abarcador como ese límite en que me sé como uno con aquello que creo y, en un segundo momento, cómo es que este modo particular nos abre la posibilidad de un pensar histórico, esto es, cómo es que en el modo de la existencia posible hemos de encontrar un modo propicio para pensar un asunto histórico en cuanto tal.

Como ya habrá podido advertir, el contenido de la fe filosófica es la pregunta inicial de la filosofía. En esta inicialidad radica su esencial historicidad. La pregunta por lo abarcador es histórica no porque sea heredera de una tradición venerable. Si así fuera, en ella tan sólo reproduciríamos posibilidades ya ensayadas. Se trata de un preguntar histórico porque en ella se exponen las posibilidades más íntimas y esenciales sobre límites aún no

pensados y por explorar. En este sentido, la inicialidad histórica de la filosofía ha de pensarse no sólo como si el filosofar fuera siempre un quehacer determinado por su historia, sino desde el hecho de que el filosofar siempre “es un todo procedente del filosofar”.⁶⁸

Así, podemos decir, el filosofar -del que procede toda filosofía-, comenzó y comienza siempre de nuevo con la pregunta *¿Qué es el ser propiamente tal? Si el mundo nos presenta siempre un conjunto de cosas, así como de clases de cosas y todas ellas se nos aparecen en el movimiento de generación y corrupción, ¿qué es el ser del cual brota y se sostiene la totalidad?* Ante esta inicial pregunta se ha respondido: “Todo es agua” o, “el fondo que perdura en el todo es fuego, o lo indeterminado, o la materia o los átomos. Más recientemente se ha dicho: la vida, a partir de la cual se considera “como una degradación todo lo carente de vida”⁶⁹ o el espíritu, a partir de la cual se establece la idea de que todo lo aparente es un sueño producido por el propio espíritu. Pero, por más variadas que puedan ser las respuestas a esta misma pregunta, en todos estos casos, advierte Jaspers: “se ha dado respuesta a la pregunta qué sea propiamente el ser señalando un ente existente en el mundo y que tendría el peculiar carácter de salir de él todo lo demás”.⁷⁰

¿Qué es lo que aquí pasa? ¿En virtud de qué se da una confrontación de posiciones tan radicalmente opuestas entre sí dentro de un mismo asunto? Esto sucede así, según Jaspers, en virtud de un mismo equívoco: todas estas posiciones que hemos enunciado someramente interpretan “el ser como algo que me hace frente como un objeto al cual me dirijo mentándolo”.⁷¹ Pero ¿acaso el ser propiamente, del cual brota la totalidad, puede ser un objeto? En lo absoluto. Como ya lo hemos dicho, el ser no puede ser objeto, sino más bien el fondo desde el cual procede y asalta todo objeto posible, más aún, esa unidad original que se manifiesta en la propia escisión y desde la cual yo mismo, también, *salgo* como sujeto. En consecuencia, podemos advertir, desde una fe filosófica lo abarcador siempre se muestra en diversos modos: las diversas oposiciones en que tomamos conciencia de nosotros mismos. Sin embargo, tal y como ya lo hemos planteado, éstas no pueden

⁶⁸ *Ibid.* p. 26.

⁶⁹ *Ibid.* p. 25.

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ *Ibid.* p. 26.

entenderse como el producto de una relación in-esencial, como dos realidades que accidentalmente entran en disputa: objeto, dice el maestro, sólo puede ser para un sujeto, y viceversa.

La escisión aquí, así como el conflicto que entraña en tanto que ruptura o quebrantamiento, señala el propio ámbito de origen y unidad. Escisión no dice separación o aislamiento definitivo, sino unidad de origen, esto es, la unidad de lo abarcador tiene como esencia el conflicto, pues ¿en qué otro ámbito podría darse una íntima comunidad entre la fe que yo mismo soy y la fe que me apropio? Para Jaspers, el propio contenido de la fe filosófica, lo abarcador, presenta un proceso inevitable que es: o bien representárnoslo como en sí mismo, esto es, como si –en contra de su propia realidad- pudiera tornarse en objeto, o bien como si fuera el sujeto convertido en sujeto. La inevitabilidad de este proceso nos ha conducido a pensar lo abarcador desde la parte del objeto, o bien, como el ser que nosotros mismos somos; más aún, en el modo como nos hacemos conscientes de nuestro propio ser. Ésta constituye una tesis central en el curso de nuestra exposición: *Lo abarcador tiene una multiplicidad de modos de mostración; tantos modos como modos en que nosotros mismos adquirimos conciencia de nuestro propio ser.*

Como hemos indicado, Jaspers distingue los modos de lo abarcador entre mundo y trascendencia. Cuando lo abarcador es mundo, entonces nosotros mismos tomamos conciencia de nosotros mismos en tanto que conciencia empírica, entendimiento y espíritu, pero cuando sucede como trascendencia, entonces nosotros mismos quedamos en referencia a un mundo que nunca es real, que no es por sí mismo sino que apunta más allá de sí. Precisamente por ello, hemos advertido que el propio mundo, que su propio desfondamiento abre la posibilidad de la trascendencia y es un indicador para ella.

Alcanzar el mundo y la trascendencia implica alcanzarnos en los límites más íntimos de nuestro hacer y saber finito. Cuando damos cuenta de nosotros mismos en relación en un mundo que nunca es por sí mismo, que no tiene su fundamento en sí, entonces no sólo alcanzamos un modo más de lo abarcador, un modo más de tomar conciencia de nosotros mismos, sino además el límite desde el cual se despliegan las diversas polaridades en que se muestra lo abarcador, la unidad en que las diversas oposiciones se encuentran en una intimidad de conflicto.

En este sentido, la distinción entre la existencia posible (como trascendencia) y conciencia empírica, entendimiento y espíritu, es que mientras en éstos lo abarcador se muestra como *lo* escindido, como un fundamento que aísla y divide, en aquél se muestra como escisión, esto es, como un fundamento que reúne, que nos deja ver en el conflicto y en la propia escisión la unidad de origen. Así, mientras para la conciencia empírica, el entendimiento y el espíritu, el mundo sucede como un algo en sí, como una imagen o concepto, para la existencia posible el mundo acontece como un fondo que no tiene su fundamento en sí. Asimismo, mientras en los modos de la existencia empírica, del entendimiento y del espíritu damos cuenta de nosotros mismos en relación a un mundo acabado, es decir, mientras en ellos damos cuenta de lo que ya somos en un mundo, en el modo de la existencia posible, damos cuenta de lo que podemos llegar a ser, de lo que somos antes de toda posible relación objetiva en el mundo.

En los siguientes apartados vamos a desarrollar brevemente cada uno de estos modos poniendo especial atención en esos rasgos que distinguen la existencia posible de los demás, pues a partir de esa distinción podremos pensar el modo como la existencia posible, la trascendencia, puede reunir los diversos modos de lo abarcador y de nuestro tomar conciencia de nosotros mismos, en una misma unidad de origen. Así, en un tercer momento, habremos de fijar las posibilidades que abre este modo de la existencia posible, para desplegar un pensar histórico, esto es, habremos de desarrollar la pregunta de por qué una fe filosófica concluye en una filosofía de la historia y cuáles son sus principales directrices.

III.2.a. Lo abarcador según los modos de nuestra relación en el mundo.

En la existencia-empírica, nos señala Jaspers:

Vivimos en un mundo ambiente con todo lo vivo. Lo abarcador de este ser vivo se torna objeto de la investigación en sus manifestaciones, en las producciones de la vida, en la forma del cuerpo, en las funciones fisiológicas, en la relación de formación de forma fundada en la herencia, en vivencias psicológicas, en los modos de conducta, en la estructura del mundo ambiente.⁷²

En tanto que en esta existencia empírica tomo conciencia de mí en el modo objetivo de procesos fisiológicos o psicológicos en un mundo ambiente, en ella hay una referencia a lo abarcador, pero esta relación se manifiesta bajo la forma de una escisión: mundo interno-externo. Lo abarcador aquí es un todo compuesto de regiones separadas y aparentemente incomunicadas. En tanto que existencia empírica, dice Jaspers, somos “ansía, impulso, deseo”. En ella existimos incuestionadamente en la sola búsqueda de la felicidad y permanecemos en la lucha por afirmarnos, esto es, acrecentando una felicidad inaprensible.

Ahora bien, como conciencia en general o entendimiento, somos conscientes de nosotros mismos en el modo de la escisión sujeto-objeto; todo lo que se presenta a esta conciencia general *es* para nosotros. No se trata de una subjetividad fortuita, como podría parecer la existencia empírica –en esa su irreflexión sobre sí misma– que es todo apetito, sino que lo que es para esta conciencia es lo que comprende lo objetivo en general. Así lo señala el propio Jaspers: A “la conciencia en general se muestra lo que es pensable y lo que resulta cognoscible mediante sus formas de pensabilidad en general y mediante las estructuras y categorías que le son propias”.⁷³ Todo lo que es para esta conciencia, lo es en la medida en la que puede ser aprehendido bajo las formas de objetividad general. En este sentido, a diferencia de la existencia empírica, dice Jaspers, la conciencia en general es sustituible. La referencia a lo abarcador aquí está mediada por la escisión sujeto-objeto y en tanto que entendimiento, nos tornamos nosotros mismos en objeto de una senda particular de conocimiento que es el de las estructuras de conocimiento.

En tanto espíritu el sujeto es fantasía. Así lo describe Jaspers:

⁷² Karl Jaspers. *Fe filosófica ante la revelación*. p. 112.

⁷³ *Ibid.* p. 106.

Ella juega en sus creaciones, crea los símbolos, los significados, se hace comprensible en símbolos, dota de sentido todo lo que puede ser. El sujeto del espíritu es lo irremplazable del individuo. El objeto del espíritu es lo hallado, es el poder de una totalidad coherente y operante por medio del orden, de la fijación de límites y de la medida.⁷⁴

Se trata de las ideas que nos conducen como un movimiento hacia la totalidad de sentido de nuestras realizaciones. Son aquello que hay en nosotros y que nos arrastran a la realización de una tarea infinita en el mundo.

Si bien es cierto que en estos modos de lo abarcador ganamos lo que nosotros somos en un mundo, esto es, el modo en que adquirimos conciencia de nosotros mismos en ellos, lo abarcador se termina por objetivar en una manifestación empírica objeto de la biología, de la psicología, de la sociología o de las aún llamadas ciencias del espíritu; con estos tres orígenes, empero, no somos aun lo que podemos ser. Así lo plantea el propio Jaspers:

Estos modos de lo abarcador constituyen todos juntos, sin duda, lo presente. Abarcan la inmanencia, como lo que yo soy –existente [existencia empírica], conciencia en general, espíritu- y como lo que deviene objeto para mí –mundo- La cuestión ahora es saber si esta inmanencia se basta o remite a otra cosa. De hecho, el salto de la inmanencia lo ejecuta el hombre y precisamente de una vez. Existencia [posible] es el ser mismo que se refiere a sí mismo y, por tanto, a la trascendencia mediante la que se sabe producida y en la que se funda.⁷⁵

⁷⁴ *Ibid.* p. 109.

⁷⁵ Karl Jaspers. *Filosofía de la existencia*. Trad. Luis Rodríguez Aranda. Barcelona. Ed. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. 1985. p. 30.

III.2.b. Lo abarcador según el modo de la existencia posible.

Como ya hemos indicado, a los modos de mostración de lo abarcador corresponde siempre un modo de tomar conciencia de nosotros mismos. La conciencia empírica, el entendimiento y el espíritu son los modos como nos sabemos a nosotros mismos referidos a un mundo ambiente, de objetos e ideas. En ellos, nuestra referencia a lo abarcador está mediada por una oposición, es decir, lo abarcador siempre se nos presenta como el producto de una relación que separa la realidad, *lo que es*, en dos regiones irreconciliables, a saber, experiencia interna y externa, sujeto-objeto, idea subjetiva y objetiva. Ahora bien, ¿no falta algo en estos modos de nosotros mismos? Definitivamente, pues en ellos no terminamos de identificarnos del todo; en ellos, dice el maestro, acaban por surgir preguntas tales como: “¿Acabaré por no ser en parte alguna yo mismo? ¿Soy tan sólo el brutal egoísmo de mi existencia viviente o tan sólo un punto reemplazable de pensar exacto o tan sólo el florecer de un espíritu en hermosas ilusiones?”.⁷⁶ En efecto, algo falta en estos modos de nosotros mismos, pues a pesar de encontrar en ellos fecundos contenidos para la biología, la psicología y la sociología, en ellos no se agotan la totalidad de los posibles modos en los que damos cuenta de nosotros mismos. En todo caso, podríamos comenzar por preguntar, ¿Es posible que desde la conciencia empírica, desde el entendimiento o desde el espíritu, puedan siquiera formularse las preguntas que hemos planteado?

Para Jaspers, es claro que somos más que el brutal egoísmo y que ese sujeto reemplazable por la conciencia de lo válido en general y más que la recreación de la subjetividad en totalidades. Es decir, hay algo de nosotros mismos que se nos escapa en estos modos, a saber, *la propia relación por la que ya estoy puesto en un poder en la existencia; la conciencia o referencia del propio límite desde el cual me relaciono con un mundo ambiente, de objetos e ideas*. Así lo plantea el propio Jaspers:

Si me pregunto a qué me refiero cuando digo yo, la primera respuesta es: cuando reflexiono sobre mi, yo me he convertido en objeto: yo soy este cuerpo como este individuo, con una vaga conciencia de mi mismo en el reflejo de lo que valgo para las personas de mi entorno: existencia empírica. Yo soy, existo, esencialmente como un yo idéntico a otro yo: yo soy sustituible; yo soy como la subjetividad como condición de todo ser-objeto. En tercer lugar, yo me experimento como posible incondicionalidad. Saber partiendo de la insondabilidad de un origen, y tengo

⁷⁶ Karl Jaspers. *Fe filosófica ante la revelación*. p. 110.

momentos de acción en los cuales estoy seguro de que lo que yo ahora quiero y hago es lo que auténticamente yo mismo quiero. Quiero ser de suerte que este querer saber y este actuar me pertenezcan.⁷⁷

Como se ha indicado, existencia empírica, entendimiento y espíritu, es un quedar referido a los que somos en un mundo ya decidido o en sí, sin embargo, en este modo particular que Jaspers señala como existencia posible, somos referidos a un mundo que no tiene su fundamento en él mismo, sino que indica más allá de sí. En los primeros modos el mundo es un imagen, algo en sí, completo y cerrado, se trata de algo que está ahí ante, como algo que es susceptible de un concepto, sin embargo, mundo no es concepto, sino intuición, es decir, mundo no es un en sí, sino ese límite que nos antecede ya en toda relación de ser con lo que nosotros mismos somos y no somos, esto es:

El mundo es lo que existe empíricamente y se me presenta como un ser de objetos, determinado en cada caso y que yo soy como existencia empírica; el conocimiento del mundo es objetivo, de suerte que la cosa está como objeto ante la vista, pero el todo del mundo, sin embargo, no es un objeto ni una totalidad. Este ser inobjetivo es la existencia cuando puede hacérseme presente en el verdadero origen por el hecho de que yo mismo lo soy también, y se llama trascendencia cuando ese ser existe en la forma objetiva de la cifra, si bien solo es aprehensible para la existencia.⁷⁸

Como se puede ver en el fragmento que hemos citado, Jaspers distingue lo in-objetivo del mundo como existencia posible y como trascendencia. En la primera, lo in-objetivo sucede como el origen que yo mismo soy, esto es, como el modo en el que yo mismo quedo en referencia a una posibilidad que no tiene un comienzo ganado sino por ganar en cada caso, esto es, como el origen en el que yo mismo me sé como comienzo y no desde un comienzo o desde un punto de partida ganado. En la otra, lo in-objetivo sucede como trascendencia, esto es, en la forma de la cifra que, a su vez, sólo nos interpela como existencia posible.

Existencia posible y cifra tiene su punto de vinculación en la propia trascendencia, es decir, la trascendencia siempre se comunica en nosotros a través de cifras y ésta siempre nos llama como existencia posible. La cifras, para el maestro, es el lenguaje de la trascendencia, esto es, el modo como se cumple y realiza el conflicto de la existencia posible que, hasta aquí, hemos pensado bajo la siguiente formulación: ganar la fe desde ese

⁷⁷Karl Jaspers. *La filosofía*, Trad. Fernando Vela. Revista de Occidente, Madrid, 1958. p. 35.

⁷⁸*Ibid.* p. 54.

límite en el que son lo mismo la fe que yo mismo creo y de aquello que creo, esto es, como el límite en el cual sé y debo saber si aquello que creo puede cumplirse como un nuevo comienzo o si es imposible del todo.

La existencia posible, podríamos decir desde aquí, es un comienzo que hoy se le abre al pensar como una posibilidad nunca antes ensayada. Que hoy seamos capaces de ganar la fe en la trascendencia, esto es, en el límite en que puedo saber si soy uno con aquello que creo o no, es un tránsito que se le abre hoy al pensar por la particular situación histórica en la que se encuentra. Se trata de un origen, de un nuevo comienzo porque precisamente hasta ahora resulta inhóspito para el filosofar. Como veremos más adelante, el cumplimiento de este tránsito como comienzo se funda en el lenguaje histórico de las cifras.

Ahora bien, la existencia posible siempre es el fracaso en la pretensión de adueñarme de la fe que yo mismo soy, de apropiarme la fe en la que ya, en todo caso, me sé, me conozco y me quiero. Sin embargo, el límite en que se deja sentir este fracaso no puede ser la imposibilidad o posibilidad definitiva de lo que creo, este fracaso puede ser bien el inicio de otro comienzo. Ahora bien, cumplir la fe en los límites en los que puedo y debo saber si soy uno con lo que creo o no, no puede ser el intento de solucionar o salir de ese permanente fracaso. El lenguaje de las cifras, como la realización y cumplimiento de la existencia posible como comienzo, no puede ser sino un asentarse en el propio fracaso, un ganar en él los impulsos de una nueva partida. El fracaso es impulso en la medida en que transitamos en él, más aún, en la medida en la que transitamos en él como se transita en un origen.

Como ya hemos dicho anteriormente, el hecho de que hoy en día la autoridad de la revelación o del entendimiento no goce con la unanimidad en el *ethos* de la verdad no implica que la fe haya llegado a un estado de fracaso total o definitivo. Sin embargo, el fracaso que supone el no alcanzar la fe que nosotros mismos somos o por la que somos, no implica que el conflicto cese. En ese límite, que no podemos hacer nuestro como si fuera una cosa, un objeto o una idea, se reanuda nueva e inevitablemente la lucha por la verdad y la libertad que somos. Pero ¿cómo es que puede ser posible esto? Jaspers responde:

Contra la contingencia de mi existencia empírica en sus caprichos llego a saber de mi mismo en la comunicación: que yo soy yo mismo nunca me es más seguro que cuando estoy en plena disposición para el Otro, de suerte que yo llego a ser mí mismo por el hecho de que en la reveladora contienda también el Otro llega a ser sí mismo.⁷⁹

La comunicación en Jaspers, en tanto que origen, no puede ser pensada como la fórmula que evita el fracaso en el que siempre se cumple el conflicto de la existencia o de la fe. Como origen, se trata de un re-iniciar como comienzo, esto es, de un transitar que no pretende ganar un punto de llegada, sino de partida. Para Jaspers, en el propio fracaso que supone el permanente intento de hacerme uno en la verdad como aquello que creo o como aquello por lo cual creo, hemos de ganar un suelo espiritual en común. La fe filosófica no promete que el conflicto de la fe o de la existencia llegue a un punto definitivo desde el cual, entonces, sí sea posible una comunidad en la libertad y en la verdad. Sino que esta comunidad histórica y espiritual tiene que ser ganada en el propio transitar de este conflicto.

Si una fe filosófica puede fundar un pensar histórico es porque la unidad de lo abarcador, la trascendencia, nos interpela en el lenguaje de las cifras, esto es, en ese límite en el cual el propio conflicto de la fe, la lucha por los límites más esenciales de nuestra realización, no supone, necesariamente, un punto de ruptura o asilamiento con los otros, sino el propio espacio de manifestación histórica y de encuentro. En este sentido, el carácter histórico que abre aquí la fe filosófica no puede identificarse como esa lucha por el reconocimiento entre existencias. En la existencia posible no hay afuera ni adentro y, por tanto, una relación de reconocimiento le es completamente extraña. El lenguaje de las cifras, como ese modo propio en que se comunica la trascendencia (en tanto unidad de lo abarcador), no entiende la lucha como esa lucha en la cual una existencia puede imponerse o someterse ante otra. Ni la sumisión ni la imposición podría encontrar una satisfacción genuina, un aseguramiento de sus límites más esenciales en una verdad solitaria o incomunicada. La historicidad de la fe filosófica, más bien, reside en el hecho de que la posibilidad de ganar lo abarcador (contenido esencial de la fe filosófica) como trascendencia, en tanto el límite en que es puede ser lo mismo la fe que creo y la fe que yo

⁷⁹ Karl Jaspers. *La filosofía*. p 43.

mismo soy, no ha sido ensayada aún por el pensar y, por tanto, se constituye como un nuevo pensar.

La fe filosófica tiene su rasgo histórico fundamental en el hecho de ser origen, comienzo y no repetición de posibilidades previamente intentadas. Para Jaspers, hoy como nunca antes, se ha abierto la posibilidad de ganar la fe no en la imposición o en la sumisión sobre el otro, sino en ese conflicto en donde las existencias pueden comulgar en una misma verdad aún en el modo de un íntimo, pero apasionado rechazo.

En el siguiente apartado, desarrollaremos este conflicto espiritual e histórico de las cifras y con ello habremos de cumplir no sólo nuestro propósito de ganar la unidad de lo abarcador, sino además, el de ganar en ella un pensar histórico en cuanto tal, esto es, en el tránsito en el abandono de las cifras encontraremos el por qué desde una fe filosófica es posible un pensar histórico, más aún, un modo histórico de preguntar.

III.3. La fe filosófica como el conflicto espiritual e histórico de las cifras.

Al comenzar el despliegue y desarrollo de la fe filosófica tomamos como punto de partida el conflicto de la fe. Éste fue pensado como un desamparo, como un momento en que la fe vive huérfana en medio del mundo y en la historia. Hoy la fe se encuentra desamparada y entonces pide auxilio del filosofar. Pero este auxilio, decíamos, no puede entenderse como un hacer las veces de religión, como si el filosofar pudiera dar la fórmula precisa que la teología o la ciencia no ha podido dar en torno a la verdad de la fe. Si la fe pide auxilio del filosofar no es con el propósito de salir de este peculiar abandono; por el contrario, la fe filosófica no es más que un profundizar y ahondar en él; un atravesar los desafíos que éste impone para el pensar. La fe filosófica entonces, es un camino de auto-clarificación en la propia situación de desamparo. No se trata de urdir un plan de huida ni mucho menos de corregir un error. En la fe filosófica partimos de una situación muy concreta: el “hecho” de que en este momento no puedo asegurarme definitivamente en ese poder por el que soy puesto en la existencia; el conflicto por el cual sólo puedo alcanzar mis límites en una permanente renovación de sí, en un renovado emprender de nuevos caminos.

Para Jaspers, este permanente renovar la experiencia de los propios límites, este no poder más que mantener en suspenso, abrir, cerrar, proyectar y configurar los horizontes de encuentro en cada caso, es el modo de verdad de la existencia posible y como tal, la trascendencia o la unidad de lo abarcador. Pero trascendencia aquí no designa un qué, algo susceptible de alguna definición, sino un cómo, esto es, el particular modo en que lo abarcador se nos presenta como una posibilidad que si bien nos rodea y nos compromete totalmente no podemos hacer completamente nuestra sin caer nuevamente en la contradicción o en la disputa.

El propósito esencial de la fe filosófica es alcanzar los límites de nuestro hacer y saber finito, esto es, el límite en el cual podemos saber si nos identificamos como uno con aquello que creemos o no. Estos límites han quedado fijados en la expresión: todo nuestro hacer y conocer es un saber y hacer en el mundo, esto es, todo lo que hacemos y conocemos es siempre en relación a un mundo. Pero este, el mundo, no tiene su fundamento en sí; al mundo nunca le conocemos, más bien, todo lo conocemos a partir de él. Ahora bien,

cuando en la fe filosófica llegamos al límite en el propio desfundamiento del mundo, no nos detenemos para proclamar algo así como la muerte de Dios o la imposibilidad de todo fundamento. En su obra titulada *Nietzsche y el cristianismo*, Jaspers ha analizado detenidamente las posibilidades que abre para el pensar este particular desfundamiento: i) “Como el mundo sin fondo viene a ser insoportable, procede de inmediato el sacrificio del entendimiento”. ii) “Como ese mundo sin fondo es insoportable, entonces procede el imperio de la opinión mientras se pierde el interés por la verdad. Se abandona la ciencia porque ella no puede fundamentar la vida, ofrecerle un sentido definitivo” y iii) “Permanecer leal en la investigación científica y consciente de que el mundo no tiene fondo. De esta forma, el conocimiento renueva permanente la experiencia de los límites del saber y esos límites se consideran como un salto a la trascendencia”.⁸⁰

En la fe filosófica entonces, hemos de permanecer leales en ese mundo sin fondo. Pero ello no implica, necesariamente, un “perder la cabeza” o un asumir la fuerza del convencimiento o de la voluntad, sino la posibilidad de un tránsito en la trascendencia. Como establecimos en el apartado anterior, la trascendencia, como modo de verdad de la existencia posible, es origen y como tal, un transitar al origen desde otro origen, esto es, un tránsito aún no ensayado por el pensar.

La noción de origen en Jaspers es el núcleo esencial de su pensamiento, pues en ella el filosofar alcanza una situación histórica auténtica y no la ratificación de una posición heredada, esto es, sólo en relación al origen puede el pensar recobrar los impulsos para ser histórico y emprender desde los propios límites de la existencia la posibilidad un nuevo camino. Como ya establecíamos, en sus conferencias tituladas *La filosofía*, Jaspers ha establecido una distinción muy ilustrativa entre origen y comienzo: mientras el comienzo acarrea el saber de “un trabajo efectuado”, el vivir en los principios ya decididos y asentados de antemano, el origen es el impulso desde el cual se disponen los caminos, esto es, mientras el comienzo alude una parte que dispone, el origen indica una disposición que parte.

Ahora bien, cuando hablamos de origen solemos pensar inmediatamente en un movimiento de retorno o de vuelta: en algún punto del camino -suele decirse- hemos

⁸⁰ Karl Jaspers. *Nietzsche y el cristianismo*. pp. 72-75.

perdido la meta y retrocedemos al origen para recobrar la conciencia de nuestro ser. Pero ¿no sucede más bien que es el propio origen el que retorna, el que se nos presenta ahora como un destino inexplorado? *El origen para nosotros es retorno, pero no es el hombre el que retorna al origen, sino el origen al hombre y ello en el modo de un tránsito, de un destino inexplorado.*⁸¹ Si el origen fuera siempre el mismo, si no fuera siempre en el modo de otro origen, no podríamos explicarnos aquella verdad que nos advierten las más diversas tradiciones de pensamiento, a saber, que en el origen, que en el retorno del propio origen, nunca caemos en lo mismo, sino en un tránsito que abre las posibilidades de una auténtica transformación.

Pero ¿cuál es el tránsito particular que nos abre la trascendencia? ¿Cuál es esa tarea por cumplir o ese peculiar tránsito que compromete la totalidad de lo hasta ahora cumplido y ensayado? La verdad de la existencia posible en tanto origen y tránsito, es una cuestión que se le abre ahora al pensar por la situación histórica en la que se encuentra. Jaspers la ha formulado en los términos de una pregunta: “¿Habrá de ser el Occidente no sólo el origen de la era técnica, sino que habrá de convertirse también en el origen de la aclaración del ser del hombre fundado en la trascendencia, que hace posible la reapropiación y nueva conformación de todas las grandes tradiciones de la humanidad por sí misma?”⁸²

Para Jaspers, la posibilidad de una aclaración de lo abarcador desde la trascendencia, esto es, aclarar lo abarcador como aquel límite en el que es lo mismo sujeto y objeto, se abre hoy al pensar como un origen, como un tránsito aún inexplorado, como una cuestión que nos interpela a nosotros ahora, por la situación histórica en que nos encontramos, pero que pone en vilo lo hasta ahora cumplido y alcanzado.

Trascendencia, hemos dicho, es tránsito y renovación. Por tanto, esta aclaración de lo abarcador desde la trascendencia, no tiene el propósito de decirla mejor, como si ésta

⁸¹ Una afirmación así puede hacernos entender que por una parte está el origen y por el otro los diversos “otros” orígenes. En efecto, cuando decimos que el origen vuelve hacerse presente en otro origen, podríamos pensar que este hacerse presente es un modo del origen que subyace como lo mismo en lo múltiple, pero nada más alejado de nuestro propósito. Origen siempre se da como otro origen. No se trata de un origen que se da parcialmente en una multiplicidad de orígenes, sino que en cada origen, en cada otro origen, está expuesta la totalidad del ser y en cada otro origen la totalidad del ser queda expuesta en el límite de una posibilidad abierta e inagotable, esto es, por cumplirse y por ensayarse en cada caso. En cada uno de los orígenes, decimos, pende la totalidad de lo hasta ahora alcanzado y cumplido.

⁸² Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 58.

tuviera el modo de la adecuación. La trascendencia no refiere aquí un qué, un algo susceptible de alguna definición, sino el ámbito en que nos encontramos en permanente confrontación de sí o como el propio Jaspers lo plantea, como “la reveladora contienda” por la que doy cuenta que aquello que creo nunca es realmente mío sino en comunidad y verdad con el otro, es decir, que aquello que creo nunca alcanza a ser realmente mío sino en el conflicto amoroso y comunicativo con el otro.

La aclaración de lo abarcador desde la trascendencia es la cuestión de cómo hemos de alcanzar los límites de nuestra fe. Pero éste límite en que puedo ser uno con la verdad, dice Jaspers, no puede cumplirse sino en la comunicación con el otro. Los límites de mi aseguramiento finito, los límites hasta los cuales puedo sostener una verdad como cierta no puede ser sino la cuestión de si puedo hacerme uno con el prójimo en la verdad o no, la cuestión de si en el límite del conflicto de la fe queda otra salida además de la aniquilación o la sumisión entre los hombres. En este respecto Jaspers ha señalado: “Ese dolor de la falta de comunicación y esa satisfacción peculiar de la comunicación auténtica no nos afectaría filosóficamente como lo hacen, si yo no estuviera seguro de mi mismo en la absoluta soledad de la verdad. Pero yo solo existo en compañía del prójimo; solo, no soy nada”.⁸³

Jaspers ha pensado la aclaración de lo abarcador desde la trascendencia como un tránsito en el abandono de las cifras. En este tránsito habremos de pensar la posibilidad que Jaspers ha vislumbrado entre la aniquilación y la sumisión comunicativa: que el conflicto de la fe en el occidente, no se cumpla definitivamente bajo el mecanismo de control que ha instaurado el dominio técnico (aniquilación o sumisión), sino como una historia que reúna las diversas tradiciones en un mismo destino, en una misma humanidad.

La cifra y, particularmente, el abandono de las cifras, constituye un momento principal en la fe filosófica. Como decíamos en el apartado anterior, la cifra es el modo como la trascendencia se comunica en nosotros, comunicación, insisto, que sólo puede interpelarnos en el conflicto de la existencia posible, en el conflicto de la fe. En este sentido, las preguntas que habrán de conducir este último apartado de nuestra exposición de una fe filosófica son: ¿Qué entiende Jaspers por cifra? ¿Qué quiere decir que la verdad de la existencia posible (la trascendencia) sólo puede pensarse como un conflicto espiritual de las

⁸³ Karl Jaspers. *La filosofía*. p. 25.

cifras? ¿Es el conflicto algo circunstancial a la cifra o más bien es esencial a ella? ¿Cómo es que desde el conflicto espiritual de la cifras, como el lenguaje de la trascendencia, hemos de ganar una “nueva conformación de todas las grandes tradiciones de Occidente”, un nuevo sentido y vocación histórica?

La cifra, dice Jaspers, es el modo particular como desde la existencia posible dirigimos nuestro pensamiento a la trascendencia, esto es, el modo como una verdad nos interpela comprometiendo nuestras más íntimas posibilidades de ser. La verdad del entendimiento, advierte el maestro, no nos interpela en la existencia, sino como a un sujeto que, en todo caso, es intercambiable, sustituible; desde una verdad que, en todo caso, no logra abarcarme y comprometerme en tanto que origen. La cifra, por el contrario, nos remite a nosotros mismos, pero no como lo que somos en un mundo, sino como ese poder que nosotros mismos no hemos elegido y que no podemos concretar del todo sino en una permanente renovación y confrontación de sí, esto es, que no podemos hacer nuestra sino en el modo de un tránsito y renovación.⁸⁴ Así advierte Jaspers: “En el lenguaje de la cifras tiene lugar un combate de fe, no a la manera de lucha entre credos religiosos, una lucha que no sólo se libra entre comunidades religiosas sino en la entraña misma de cada existencia, y que puede quedar indecisa por largo tiempo”.⁸⁵

La historicidad de la cifra, por tanto, habrá de pensarse siempre desde el conflicto de la fe. Si la cifra siempre es como el espacio de fundación en que se decide la configuración histórica y espiritual de los diversos pueblos y tradiciones en sus formas de poesía, religión y filosofía, es porque en ella se disputan, en un conflicto de comunicación, los límites en los que puedo hacerme uno con la verdad en el otro. Por tanto, el carácter histórico de la cifra no puede pensarse como el resultado de un proceso por el que circunstancialmente una cifra ha entrado en confrontación con otra ni como el procedimiento por el que una cifra se asegura ante el conflicto de la fe frente a otras cifras.

⁸⁴ Cifras, como la patencia de esa íntima posibilidad de una época o tradición, como resonancia de origen, como una interpelación de la propia trascendencia, son las meditaciones de los *Upanishads*, la epopeya del Mahabarata y el Ramayana, el confucianismo, el zoroastrismo, así como la tragedia ática, la filosofía griega y el cristianismo, entre muchas otras. Lo común en todas ellas es la intuición del origen como un conflicto en que se deciden las más íntimas posibilidades de realización de una época, pero éstas posibilidades no pueden presentarse sino en el conflicto con otras.

⁸⁵ Karl Jaspers. *Fe filosófica ante la revelación*. p. 156.

La cifra, como la interpelación a la existencia posible siempre se presenta en medio de un conflicto, esto es, siempre llama en la lucha, o como el propio Jaspers plantea: las “cifras hablan en contra de otras cifras: si presto oído a una, niego las otras. Y si nos sumimos en alguna cifra determinada, en el trasfondo permanece siempre este reino impensado como ámbito de la lucha”.⁸⁶

Ahora bien, cuando hablamos de un tránsito en el abandono de las cifras, suponemos algo así como un movimiento de superación o sobre-posicionamiento de la propia cifra. El abandono, puede pensarse, constituye un proceso de liberación del influjo de la cifra, un salir de su sometimiento. En efecto, para Jaspers, la interpretación de la cifras a lo largo del tiempo ha propendido a confundirla con la trascendencia. Sin embargo, hoy las cifras ya no refieren cosas o estados de cosas, sino el propio conflicto en que se ponen en juego nuestras más íntimas posibilidades de realización y encuentro. Así advierte Jaspers:

[...] los contenidos de las cifras fueron tenidos la mayoría de las veces, según parece, por realidades como realidades físicas en el espacio y en el tiempo. Se vivió bajo su influjo, del mismo modo que bajo el influjo y la amenaza de realidades físicas, y como tales imperaron sobre pueblos y épocas. El gran paso con el que el hombre logra transformarse a sí mismo se da cuando deja la supuesta corporeidad de las cifras. Los contenidos de las cifras pierden su contenido objetivo. En lugar de ser realidades palpables y compactas, quedan convertidas en cifras y sometidas entonces a la incesante variación de la interpretación y aclaración histórica.⁸⁷

Esta posibilidad de pensar en la cifra, no solo el contenido objetivo o la corporalización de la trascendencia, sino la incesante y siempre renovada decisión de los límites y horizontes de encuentro, se abre ahora para el pensar como una auténtica transformación y esto implica un movimiento de liberación del influjo de las cifras. Como se advierte en el fragmento citado, épocas y pueblos, esto es, amplias tradiciones históricas y espirituales vivieron bajo el influjo real de las cifras: en el estremecimiento por un mal físico como la peste, la enfermedad o el dolor que entraña todo mal espiritual, los hombres y los pueblos anclaron sus posibilidades más altas de realización y vinculación. Sin embargo, la posibilidad que hoy se abre al pensar es la mismidad entre cifra y trascendencia, esto es, la

⁸⁶ *Ibid.* p. 145.

⁸⁷ *Ibid.* p. 152.

posibilidad de emprender un pensar que no caiga en la propensión de tratar la cifra como si se tratara de la propia trascendencia.

Para Jaspers, cuando dejamos de considerar la mismidad entre cifra y trascendencia, entonces la fe deja de ser filosófica y se convierte en una fe revelada y la cifra deja de ser cifra, esto es, remisión al origen, para convertirse en signo de la revelación, es decir, en algo que se predica de un hecho, de una idea o de un concepto en el mundo. La corporalización de la cifra entonces, no es fe filosófica sino revelada, pues sólo la realidad de la trascendencia, situada en el espacio y en el tiempo, es revelación.

Ante la suposición de que la trascendencia pueda agotarse en una cifra definitiva como revelación, no queda más que preguntarnos: ¿si la revelación es medio entre el abismo de Dios y hombre, no resulta ella misma tan inaccesible como Dios mismo? Para Jaspers, los signos de la revelación, ya no son cifras, pues no refieren al Dios oculto, la trascendencia, sino a la realidad particular de Dios en el mundo, a su irrupción en un lugar determinado, es decir, “Refieren un espacio ficticio que debe ser, a la vez, realidad de la trascendencia y realidad espacio temporal. [Así] El que esta identidad no sea posible se hace manifiesto en el hecho de que el teólogo [en este caso] habla en signos de la realidad temporal del acto de la revelación y no de la trascendencia”, que sólo habla a partir de las cifras y no de signos.⁸⁸ Las cifras, por el contrario, no son la propia trascendencia sino el lenguaje en el que la trascendencia se comunica, el modo como se dice en nosotros. Así lo precisa Jaspers: “Por doquier en el mundo, el hombre oye y ve, y piensa las imprecisas y equívocas cifras de la trascendencia, que no son Dios [la trascendencia] mismo sino su lenguaje”.⁸⁹

La cifra es ocultación. Como signo de la revelación puede estar ahí, puede ser algo que se predique de un hecho, de algún concepto o idea, sin embargo, de esta forma ya no nos referimos a la trascendencia. La cifra no señala a realidades físicas, a objetos u estado de objetos. Cifra, como la remisión a lo que somos en tanto existencia posible es, más bien, la apertura donde se deciden los límites y horizonte en donde podemos hacernos uno con la verdad en el conflicto histórico y espiritual con el otro. Así señala Jaspers al respecto: “En

⁸⁸ *Ibid.* p. 175.

⁸⁹ *Ibid.* p. 176.

la medida en que aumenta el compromiso con la existencia [posible], aumenta nuestra responsabilidad en el trato con las cifras y adquirimos conciencia del reino infinito y existencialmente operante del mundo de las cifras, presente en la poesía, en el arte, en la filosofía especulativa, en los mitos y en las revelaciones”.⁹⁰

Ahora bien: ¿Cómo podemos pensar el cumplimiento de este tránsito a su vez como esa posibilidad que reúne las diversas cifras y sus correspondientes épocas y orígenes en una misma unidad histórica, en un mismo ámbito de comunicación? ¿No supone este abandono un rompimiento, una emancipación con la historia y la tradición que se ha configurado en torno a las diversas cifras?

Por principio, hemos de advertir que con el abandono de las cifras no pensamos esa forma negativa que toma el modo de la carencia o del exceso y que nos exige a una operación de compensación. Tampoco se trata del producto de una desatención en nuestro lenguaje o de una crisis que bien podría haberse evitado y que nos persuade volver al “buen camino”. El abandono de las cifras no es un quedar nada o el mero quedar de un vacío, pues este abandono no puede explicarse como la negación de un algo o como una carencia que pueda ser cubierta en algún momento; se trata más bien de una condición sobre la cual ya erramos, olvidamos y desatendemos y sobre la cual ya también podemos acertar, recordar o atender. En el propio abandono el origen vuelve a interpelarnos de nuevo, pero desde otro origen, esto es, como tránsito en un camino aún no ensayado y por transitar.

Por tanto, en el abandono de las cifras no van en juego tan sólo las posibilidades en las que nos singularizamos como época, sino también, y de un modo que aún está por pensar, la forma como podemos vincularnos con las diversas cifras en las que se han configurado diversas concepciones de mundo y épocas a lo largo de la tradición, la comunicación con ese vasto y complejo mosaico de tradiciones que confluyen bajo el fondo de una misma historia. Si no somos capaces de transitar en esta abandono, entonces corremos el terrible peligro de “privarnos insospechadamente de la tradición: [de] hundirse la conciencia; [...] de suprimirse la publicidad de la relación de comunicación”. Ante una posibilidad tal, Jaspers exhorta: “filosofando tenemos que prepararnos para todo, en vista

⁹⁰ *Ibid.* p. 153.

de las amenazas aniquiladoras con el objeto de contribuir con el pensamiento a que el ser humano preserve sus más altas posibilidades”.⁹¹

Hoy, dice Jaspers, ninguna cifra nos somete en la intimidad, pero ello no significa que éstas hayan desaparecido. Si bien es cierto que hoy a las cifras se le conoce “como objeto de nuestro juicio estético e in-comprometido”, o de curiosidad por saber, incluso, como “categorías psicológicas sobre las cuales vertimos la enorme tradición histórica y espiritual de la humanidad”, “todo este conocer superficial –dice Jaspers- se vuelve conocimiento profundo cuando nos sentimos afectos por ellas en nuestra propia existencia”.⁹² Pero ¿no significa este quedar afectado por las cifras en la propia existencia un quedar sometido a su influjo, un quedar en ella? ¿Acaso el abandono de las cifra no constituye una cifra más entre las otras? De ninguna manera. El abandono de las cifras no es una cifra más por el hecho de que en ella no encontramos un ámbito de aseguramiento definitivo ante el conflicto de la fe. En el tránsito en el abandono de las cifras no nos situamos en una cifra desde la cual podamos luchar contra otras. Como hemos dicho, sólo en el abandono de las cifras puedo dar cuenta que no existe la cifra única y definitiva, sino que todas acontecen en medio de un originario conflicto. Pero en ¿qué radica este particular conflicto en que se presentan las cifras como lenguaje de la trascendencia? Se trata, dice Jaspers, de una lucha que no sólo acontece como violencia, sino como auténtica comunicación. “La verdad –dice Jaspers- no es posible sin lucha. La lucha más dura es aquella que la verdad lleva a cabo por sí misma”.⁹³ No se trata, por tanto, de encontrar una posición frente a la lucha, de asegurarnos en un posicionamiento frente al conflicto de la fe, como si el filosofar pudiera asegurarse frente al conflicto en un posicionamiento definitivo. Como ya hemos advertido, cualquier posicionamiento traicionaría el sentido esencial de una fe filosófica, a saber, la afirmación del origen como ese espacio de conflicto, de lucha, que no sólo genera violencia, sino auténtica comunicación.⁹⁴

⁹¹ Karl Jaspers. *Fe filosófica*. p. 11.

⁹² Karl Jaspers. *Fe filosófica ante la revelación*. p. 152.

⁹³ *Ibid.* p. 167.

⁹⁴ El conflicto de la fe no puede pensarse tan sólo en el producto de la confrontación entre las diversas cifras. El conflicto, hemos dicho, es condición y, por tanto, anida en la existencia posible, esto es, como ese conflicto por el cual no puedo alcanzar los límites de mis posibilidades más íntimas y esenciales sino fijándolos sobre nuevos tránsitos y caminos. Así advierte Jaspers, al respecto: “Dice Kant que cuando hemos avanzado ya hasta el punto de poder comenzar a filosofar bien, tenemos que confiar de nuevo la cosa a los principiantes.

El tránsito en el abandono de las cifras no es salir del abandono, sino el permanente renovar de los propios límites de aseguramiento sobre metas y horizontes no concurridos. En la medida en la que atendamos las cifras, no desde su contenido, sino como la remisión a nuestro propio ser como comienzo, como permanente renovación de sí, como un incesante alcanzar nuestro ser en nuevas honduras y profundidades, quedamos impulsados a la comunicación: “Sólo nuestra libertad plena nos mantiene abiertos, nos impulsa a la comunicación abierta, amplifica indefinidamente el ámbito de la comprensión y le proporciona el fundamento en la realidad histórica de la existencia”.⁹⁵

Pero ¿cómo es que el abandono de las cifras, el conflicto espiritual e histórico de las cifras, puede encontrar un cauce más allá del aseguramiento violento ante el propio conflicto?

Como hemos dicho, el tránsito en el abandono de las cifras es un tomar posición en el propio conflicto y no ante él. La filosofía no piensa el conflicto de la fe como si pudiera contemplarlo de lejos, como si pudiera tomar una posición definitiva ante él. “Cuando intentamos objetivar la lucha -dice Jaspers- como si la contempláramos desde lejos, lo que sucede es que saltamos a ella para combatir”.⁹⁶ Bien podría imaginar un máximo de distancia respecto al conflicto de la fe, incluso, a esa distancia, producir representaciones de los diversos impulsos en los frentes de lucha, sin embargo, esas mismas imágenes y representaciones se vuelven en instrumentos de lucha. En este sentido, la disputa entre las cifras se torna auténtico conflicto, auténtica comunicación, cuando atiende el conflicto como espacio de comunión y de encuentro y no de ruptura, de negación o control. Sólo en el combate de las cifras, dice Jaspers, “son posibles tanto la más íntima unión o la más extraña enemistad”.⁹⁷

Ahora bien, si bien es cierto que en el conflicto histórico y espiritual de las cifras podemos encontrar un abismo intransitable entre los hombres, hay ahí algo que nos motiva a comprender al otro, aun cuando mantenga el repudio a su cifra, “a saber, el deseo, de

— Esa es la experiencia del filósofo que al llegar a viejo no se ha anquilosado en la posesión de la verdad. Es la forma del ser joven espiritualmente en el dolor de la despedida”. Karl Jaspers. *La fe filosófica*. p. 149).

⁹⁵ *La fe filosófica ante la revelación*. p. 208.

⁹⁶ *Ibid.* p. 200.

⁹⁷ *Ibid.* p. 240.

hallar unanimidad, no en este o en aquel lenguaje, sino en la totalidad del proceso del mundo de las cifras”.⁹⁸ Como ya hemos dicho, nosotros no transitamos en este abandono de las cifras con el propósito de salir de él. Las cifras nos han abandonado implica, para nosotros, una condición de tránsito, una condición que si bien nos pertenece esencialmente no podemos hacer nuestra de una vez y para siempre sin caer en un conflicto o contradicción. Abandonar, como ha dicho Jaspers, es el modo propio del filosofar, esto es, “el permanecer espiritualmente joven en el dolor de la despedida”.

Desde una fe filosófica podemos afirmar hasta aquí: el tránsito en el abandono de las cifras no puede ser considerada como una ruptura con la inmensa tradición histórica y espiritual que se ha configurado bajo el dominio de las cifras; sólo en el transitar de este abandono es posible una nueva vinculación con la historia y con ello también, una nueva apropiación de las tradiciones en una misma humanidad.

⁹⁸ *Ibid.* p. 217.

Conclusión: La fe filosófica como una filosofía de la historia.

Jaspers piensa la fe filosófica como una posibilidad que se le abre a la época precisamente por la situación histórica en la que se encuentra. Encontrar un lenguaje que tenga su vinculación en la verdad de la existencia posible, esto es, en la trascendencia, es la posibilidad de un comenzar de nuevo.

En este sentido, en el abandono de las cifras no abandonamos la tradición Occidental, más bien, la cumplimos y la llevamos a cabo en una posibilidad, en un destino cuyo origen apenas se entreabre. En todo caso, no podemos decir que la tradición Occidental ha quedado atrás en este abandono y, por tanto, que la tradición que se ha configurado en las diversas cifras ha alcanzado ya su límite o agotamiento en la violencia en la que necesariamente se imponen y se baten. Como sugería ya el preguntar de Jaspers, el Occidente habrá de ser no sólo el horizonte en donde se consolide la época técnica, esto es, la estancia en la que la razón se imponga en el modo de la intimidación o de la violencia, de la sumisión o de la aniquilación total, sino también, el origen de una auténtica apropiación de esa lucha desde el conflicto de la fe, esto es, desde la particular lucha que implica interpretar lo abarcador desde la trascendencia.

La fe filosófica es, en última estancia, filosofía de la historia y ésta, sólo puede entenderse desde el compromiso que tiene el pensar con un tránsito que si bien no ha sido aún explorado ni caminado, compromete las posibilidades hasta ahora cumplidas. La fe filosófica es histórica puesto que ella misma se abre como comienzo, como tránsito de un origen en el cual, lejos de separarnos de la tradición de las cifras, habremos de encontrar una mayor hondura e intimidad en la comunicación con ella. La violencia radical a la que nos ha conducido la lucha entre las cifras, no puede ser, dice Jaspers, el destino definitivo que nos corresponde en el Occidente. La violencia radical, como producto de la lucha de las cifras por su aseguramiento ante el ser o conflicto, habrá de encontrar, en este otro origen, un punto de aclaración que posibilite una auténtica comunidad. La violencia radical a la que ha llegado la lucha de las cifras, no cierra definitivamente la posibilidad de una comunidad histórica y espiritual, sino que abre un ámbito de vinculación mayor, pero desde otro origen.

¿Cómo es que desde una fe filosófica podemos reanudar el diálogo histórico con la época, cuando parece que el destino más propio de esa tradición ha conducido a la violencia más radical, aquella que se impone en el modo de un aseguramiento *ante* el conflicto? Con esta pregunta abrimos nuestro siguiente capítulo y en ella habremos de retomar nuestra tarea principal, la de pensar la culpabilidad metafísica en el horizonte de la filosofía de Karl Jaspers, cuyo despliegue esencial, tal y como hemos podido ver en el desarrollo de estos dos capítulos, nos ha conducido por el propio despliegue de su asunto hacia una filosofía de la historia.

Ahora bien: ¿cuáles son las directrices fundamentales que habrán de orientarnos en nuestra meditación en torno a la culpabilidad metafísica? ¿Cuáles son los rendimientos concretos que hemos adquirido de una fe filosófica para pensar la culpabilidad metafísica?

Por principio, hemos de responder que hemos ganado un modo histórico de pensar, esto es, sólo en el tránsito en el abandono de las cifras podemos pensar un asunto histórico como lo es de la culpabilidad metafísica. La culpabilidad metafísica se piensa ya desde el tránsito en el abandono de las cifras, es decir, desde el conflicto que supone la posibilidad de un encontrar en la propia tradición Occidental, esto es, en el propio conflicto histórico y espiritual de las cifras, un destino que se abra entre la aniquilación o sumisión totales, esto es, que el occidente no sólo sea el origen de un era técnica que ha devenido en devastación total, sino el origen de un tránsito hacia otro origen, en auténtica historia de la libertad.

Capítulo IV

La culpabilidad metafísica en el horizonte de una filosofía de la historia.

IV.0 Introducción.

En este capítulo habremos de desarrollar la pregunta por la culpabilidad metafísica según los principales aspectos esbozados en nuestra exposición de la fe filosófica. De esta forma daremos cumplimiento al objetivo principal de la investigación: *pensar* la culpabilidad metafísica en el horizonte de una filosofía de la historia. Como he dicho desde el principio, esta tarea la he planteado bajo la convicción de que la enunciación de la culpabilidad metafísica, aunque pronunciada en el contexto de una lección en torno a la responsabilidad política de los alemanes, no tiene un sentido circunstancial o al margen del posicionamiento que Jaspers alcanza en el desarrollo de una fe filosófica. El maestro no suspendió los itinerarios de su filosofía cuando dictó esta lección sobre la tan particular responsabilidad política de los alemanes. De ningún modo hemos de considerar que esta “coyuntura política” no nos exige a nosotros, como en su propio momento, de la seriedad de un preguntar fundamental. Sin embargo, como ya establecimos, en la propia obra de Karl Jaspers no encontramos alguna articulación explícita que nos permita pensar en esta proposición dentro del conjunto general de su filosofía. Desarrollar esta articulación, es decir, pensar la culpabilidad metafísica bajo la conducción de una fe filosófica es el propósito principal de nuestra investigación, nuestra tarea por realizar.

Ahora bien, lo anterior no debe dar a entender que nuestra aportación aquí está en reproducir la filosofía de Karl Jaspers en su conjunto. Ésta ha sido desarrollada en sus principales aspectos o momentos en los dos capítulos anteriores, es cierto, pero sólo como un primer paso, como un momento que tan sólo prepara la pregunta en torno a la culpabilidad metafísica, que tan sólo nos posiciona en ese tránsito desde el cual podamos llevar a cabo nuestra pregunta en el modo propio que requiere, esto es, en el modo histórico de preguntar. En este sentido, la presente investigación no se ha contentado con reproducir la filosofía de Jaspers, si no con proyectarla. No se trata de limitarnos a la tarea de repetir los resultados de la filosofía de Jaspers, sino de re-nunciarlos, esto es, de exponer lo ya ganado y efectuado en ella en una posibilidad aún no concretada, esto es, en un origen aún por transitar. Precisamente por ello, nuestro *esbozo de definición de la fe filosófica* no ha traído un concepto cerrado o un resultado que podamos echar a funcionar para dirimir toda contradicción o conflicto filosófico. En nuestra exposición no hemos ido de la totalidad a la

parte, como si hubiéramos asegurado el todo en una filosofía de la historia y pudiéramos desde ella subsumir toda particularidad o determinar la significación de todo hecho o momento histórico en específico. La definición que hemos esbozado de fe filosófica sólo encuentra sentido como movimiento, como un despliegue en que el pensar toma caminos nunca transitados y que *entrañan*, por tanto, una auténtica transformación.

La fe filosófica, como hemos dicho, llama al origen desde el propio origen. Pero éste sólo llama al pensar como una auténtica renovación de sí, esto es, como un camino no transitado, como una pregunta aún inhóspita y por plantear. Sobre esta base hemos de señalar que la pretensión de pensar la culpabilidad metafísica en el horizonte de una filosofía de la historia quiere decir: preguntar en el propio transitar, más aún, en el propio tránsito que se abre ya para nosotros en el abandono de las cifras. Al hablar de tránsito no pensamos en una posición pretendidamente asegurada. Este tránsito, es preciso insistir en ello, sólo puede pensarse como un transitar, como un pensar *en* el propio tránsito y no como un pensar *sobre* el tránsito o *en torno* a él. Pensarlo así, como una posición, como un proceso, implicaría que ya hemos ganado una posición segura dentro de la historia. Nada más alejado de nuestras pretensiones ni de nuestra situación, pues concebir el presente como un ámbito ya ganado o asegurado imposibilita cualquier preguntar histórico en cuanto tal. Sólo en virtud de que el presente vacila y queda en suspenso, sólo en virtud de que no sentimos en él una estancia segura, es posible un preguntar histórico en cuanto tal. Sobre esta base poco tienen que decirnos los esquemas globales de la historia. En todo esquema conjunto de la realidad histórica, ha dicho Jaspers, “hay algo transversal que suele pasar desapercibido”, algo que nos hace sentir en la totalidad histórica, en “los escasos milenios de la historia del hombre”, como en un mismo tiempo, más aún, como un conflicto sin precedente que lo pone todo en suspenso.

En la pregunta por lo histórico entonces, no apuntamos al fundamento de los hechos, sino hacia aquello en lo que fundamos los límites de nuestras posibilidades más esenciales como presente o época. El fundamento no es el problema de nuestra pregunta por lo histórico. Aquí no tratamos de buscar o acceder al fundamento o a la totalidad detrás de la multiplicidad de hechos históricos, *pues en el fundamento ya estamos*. Se trata más

bien de encontrar en el propio fundamento una situación, un *desde a partir del cual* sea posible algo así como un tránsito y no un mero plan de huida.

Esto a partir de lo cual lo histórico interpela en nuestro preguntar, esto en que el propio presente queda en suspenso o en el vilo de una insondable posibilidad, lo hemos llamado origen. Para nosotros, origen no es fundamento, pues mientras el fundamento implica ya una efectuación cuyos resultados pueden objetivarse y operar en un saber acabado, un saber “del que se puede echar mano”, el origen entraña una permanente renovación, un retomar siempre de nuevo los impulsos para pensar en caminos no transitados, para llevar lo sabido y ganado más allá del ámbito de lo concebido.

La pregunta por lo histórico entonces, apunta al origen como aquello en virtud de lo cual la totalidad histórica acontecida queda en un extraño suspenso, en una íntima cuestionabilidad; si por algún motivo la totalidad histórica nos compele y rechaza, si por algún motivo se torna cuestionable es porque ella misma se abre en este insondable fondo de posibilidades que es el origen. En nuestra pregunta por lo histórico ya transitamos hacia el origen desde otro origen, esto es, desde un camino aún no transitado y por *transitar*. Este otro origen en que transitamos, lo hemos pensado aquí bajo el título del abandono de las cifras. Pero ¿qué significa este abandono? Se trata de una situación histórica peculiar: nunca como hoy el pensar estuvo tan desguarecido o desamparado; nunca antes como hoy se había experimentado como un sentimiento general el que ninguna cifra sea capaz de vincular en una intimidad radical, el que ninguna cifra pueda despertar ese íntimo pudor de sinceridad entre los hombres, más aún, nunca como hoy se había abierto la posibilidad de que la comunicación histórica con nosotros mismos, -¡y con otras épocas o tradiciones!- pueda romperse definitivamente y hundirse en la lógica de la voluntad y de la barbarie; que la posibilidad de comunicarnos, de encontrarnos como en un mismo tiempo y desde la razón pueda cerrarse casi definitivamente.

En el abandono de las cifras corremos el grave peligro de hundir nuestra propia comunicación en un sistema de control o dominio, en una lógica que inhiba nuestra libertad en la comprensión del mundo. Pero como todo peligro, como toda señal de alarma, el abandono de las cifras llama a una alta posibilidad de vinculación que remueve y socava las profundidades hasta ahora alcanzadas. En este sentido, podríamos reformular nuestra

situación en el origen de esta otra forma: a ninguna otra época como a la nuestra se le ha abierto la posibilidad de ganar un suelo histórico y espiritual en común, es decir, para otras épocas el suelo espiritual, el horizonte histórico de su tiempo, constituyó un ámbito asegurado e incuestionable, pero para nosotros, precisamente por la situación que tenemos en el origen, por transitar en el abandono de las cifras, resulta una tarea por realizar. Así, la filosofía de Jaspers asume en el propio peligro un signo para pensar y no para determinar el fin o el hundimiento general de los tiempos. Por ello, el pensar *en* el abandono de las cifras requiere de esa serenidad que mantiene el espíritu “joven en el dolor de la despedida”, que busca en los caminos no transitados la más alta posibilidad de vinculación.

En el abandono de las cifras entonces, se abre por primera vez la cuestión sobre la posibilidad o no de un mundo histórico y espiritual en común, pero como cuestión, como pregunta y no como un hecho concreto o como una imposibilidad decidida de una vez y para siempre. De este modo, con el abandono de las cifras no apuntamos hacia un fenómeno negativo que deba o pueda ser cubierto o compensado de alguna forma. La fe filosófica no se presenta con la pretensión de llenar un vacío, de sancionar algún tipo de excedencia o carencia, sino como el temple que se requiere para sostenerse en el propio abandono de las cifras, para mantenerse en él sin apelar de nuevo a una instancia cierta y segura.

Aquí, por tanto, no domina el propósito de determinar las posibles causas de este abandono. Como si pudiéramos concretar objetivamente las razones “históricas” por las cuales hemos venido a parar en un abandono y así, desde ellas, retomar el “buen camino” o evitar futuros males. Eso sería tan absurdo como el doctor que pretendiera curar una varicela atacando las ronchas de la cara. Como ya hemos dicho, todas estas supuestas razones o causas son síntomas y no las causas reales y efectivas de nuestra situación. Hablar de los hechos particulares que se han dado en los últimos dos siglos, por ejemplo, del terror jacobino o de los horrores de la guerra total y sistemática, como las razones por las que hemos perdido el juicio, la capacidad para comprendernos en un mismo mundo espiritual de razón, constituye una declaración excesiva. Postular que los hechos han producido una situación de crisis tal como la del abandono de las cifras sería tanto como entender el todo, el sentido general de lo histórico, desde una parte; caer, sin más, en una

idolatría de los hechos. Los horrores de la guerra total o sistemática no son la causa del abandono de las cifras. Por el contrario, si estos hechos políticos de nuestra historia reciente nos han podido conmover y sobrecoger con esa insólita hondura, es porque éstos se dan ya en el abandono de las cifras. Esto que nos sobrecoge tan particularmente a nosotros no es un hecho, no es algo que puede ser representado históricamente, sino esa condición en la que ya estamos expuestos ante cualquier hecho singular, esa condición de absoluta vacilación que somos ante toda situación de conflicto, ante todo hecho presente.

Como concluíamos en el capítulo anterior, la fórmula que tiene Jaspers para pensar en el abandono de las cifras, es “el mantenerse espiritualmente joven en el dolor de la despedida”. Pero este abandono no es un mero salir del ámbito de las cifras. Si pensáramos este abandono así, como una estancia fuera del horizonte histórico y espiritual de las cifras, entonces caeríamos en una posición cierta y segura y, por tanto, en una cifra más entre las cifras. Así advierte Jaspers esta tentación que irrumpe en el abandono de las cifras:

Quando intentamos objetivar la lucha como si la contempláramos desde lejos, lo que sucede es que saltamos a ella para combatir. Es preciso que estemos dentro y fuera, que nos comportemos como observadores y existamos. Podemos pretender un máximo de distancia respecto a nosotros mismos, pretender una máxima libertad. Pero con nuestras representaciones en torno a los poderes y a los campos de batalla, lo único que produzco son imágenes, que, a su vez, se tornan instrumentos de lucha.⁹⁹

El abandono de las cifras es un transitar en medio de las cifras, esto es, alcanzar en la propia cifra, el límite en el cual se llaman las diversas cifras en una intimidad de conflicto, más aún, el límite en el que las diversas cifras se llaman para comulgar en un íntimo y apasionado rechazo. Si el abandono de las cifras fuera un salir de las cifras, entonces el tránsito no sería un transitar, sino un llegar a una estancia fuera de todo conflicto, sin más, un acto de evasión del propio presente. Como advierte Jaspers, cuando las cifras nos interpelan desde el conflicto de la fe, desde este no poder más que alcanzar los límites de sí mismo en la permanente renovación, en el permanente abandono, la lucha entre las cifras deja de ser lucha violenta, lucha por el control y el aseguramiento entre las diversas cifras, y se convierte entonces en tránsito y renovación, más aún, en ese impulso que siempre requiere el pensar para comenzar de nuevo. Así se pronuncia Jaspers:

⁹⁹ *Ibid.* p. 370.

[...] La audición del lenguaje de las cifras no es ilusión, sino audición de la realidad trascendente en muchos lenguajes que se acosan los unos con los otros. El mundo de las cifras es una palestra de lucha espiritual: en él salen al encuentro hombres que llegan a ser sí mismos. Su comunicación permanece en movimientos que se manifiestan en cifras; la audición misma se expresa, a su vez, en la cifra de poderes.¹⁰⁰

La fe filosófica, como un transitar en el abandono de las cifras, pero en medio de las cifras, es la respuesta que Jaspers ofrece a ese peculiar predicamento que exponíamos como directriz en el capítulo anterior, a saber, si puede ser el Occidente no sólo el origen de la época técnica, de la lucha violenta entre las cifras por el control de los límites de acción y de realización, sino del origen de la aclaración del ser fundado en la trascendencia y como tal, la posibilidad, que desde la trascendencia pueda darse una nueva apropiación y conformación de las diversas cifras o tradiciones en un mismo mundo histórico y espiritual.

Ahora bien: ¿cómo es que desde este tránsito en el abandono de las cifras hemos de alcanzar un modo propicio para pensar en la proposición de la culpabilidad metafísica? ¿Qué elementos de la fe filosófica hemos de tomar para escuchar mejor la proposición que nos presenta Jaspers?

En el siguiente capítulo habremos de aclarar el sentido que tiene la proposición de la culpabilidad metafísica considerando las siguientes preguntas directrices:

- 1) ¿Qué significa que la culpabilidad metafísica constituye una experiencia que se abre particularmente a nosotros por la situación histórica en que nos encontramos?
- 2) ¿Cómo es que desde la singularidad de este tránsito en el abandono de las cifras podemos reanudar un diálogo histórico con las tradiciones del pasado? ¿En qué medida el tránsito en el abandono de las cifras no constituye una ruptura radical, un olvido con las tradiciones del pasado, sino una condición para dialogar históricamente con ellas?
- 3) ¿Hasta qué punto la proposición de la culpabilidad metafísica abre otro origen nunca antes ensayado por el pensar y cuáles son sus itinerarios?

¹⁰⁰ *Ibid.* p. 463.

IV.1. *La culpabilidad metafísica como situación particular de nuestro tiempo.*

Sin temor a equivocarnos podríamos afirmar que la proposición de la culpabilidad metafísica constituye el núcleo central de las lecciones en torno a la responsabilidad política de los alemanes. Sin embargo, su sentido trasciende el propio contexto en que ha sido pensada y alcanza los límites de una situación en donde va en juego una posibilidad esencial: que el propio tránsito en el abandono de las cifras pueda o no constituirse como un suelo histórico y espiritual en común. Como hemos dicho con Jaspers, hoy corremos un peligro sin precedente: ninguna época como la nuestra ha transitado bajo el aseo de la posibilidad de que la comunicación pueda hundirse irremediamente en los mecanismos de la barbarie. Sin embargo, en este peligro se esconden también las más altas posibilidades de vinculación, es decir, a ninguna época como a la nuestra se le ha abierto la posibilidad de ganar ella misma un suelo histórico y espiritual en común. Mientras épocas pasadas vivieron en una historia dada, sobre el trabajo efectuado o en la herencia de los presupuestos alcanzados, a nosotros nos está destinado ganar nuestro propio horizonte histórico de encuentro y ello en un camino nunca antes transitado, esto es, en el modo de una auténtica renovación. Así, cuando Jaspers plantea al principio de estas lecciones, “Aún no disponemos de un suelo en común. Intentamos alcanzarlo juntos”, ya lo hace desde un tránsito sin precedente en la historia del pensamiento.¹⁰¹

Pero ¿qué implica que nuestro suelo espiritual de encuentro se comprometa en un tránsito nunca antes emprendido por el pensar, en un conflicto sin precedente? Por principio, que la comunidad histórica hoy quiere mostrarse en lo irresoluble, en el fondo más íntimo de la contrariedad. Hoy la comunidad no acepta suplantación o simulación alguna; si una historia es posible hoy para nosotros, si aún es posible para nosotros un mismo horizonte histórico y de encuentro, no puede ser sino en el propio tránsito y en aclaración de nuestras más profundas diferencias y contradicciones.

En ese sentido, cuando preguntamos por la culpabilidad metafísica en el tránsito en el abandono de las cifras, lo hacemos en vistas a una cuestión esencial de nuestro tiempo: ¿cómo es que hoy puede ser posible un suelo espiritual en común bajo la condición de esa culpa que, como dice Jaspers, nos agrava por el hecho de seguir existiendo en un mundo en

¹⁰¹ Karl Jaspers. *El problema de la culpa*. p. 43.

que se han cometido crímenes e injusticias sin precedente, más aún, *por el hecho de que en ese mundo donde domina la injusticia y el crimen es el único donde es posible un suelo en común.*

Si tenemos esto presente, entonces no caeremos en el supuesto de pensar que la pertinencia de estas lecciones y de esta proposición en particular, no puede ir más allá del contexto político e histórico en que fue planteada. La proposición de la culpabilidad metafísica, como eje de las reflexiones en torno a la responsabilidad política de los alemanes, pero así también, como un preguntar que se abre a nosotros por la situación histórica en que estamos, nos alcanza desde un movimiento que compromete las posibilidades en que nos encontramos como hombres entre hombres y no sólo como miembros de una comunidad política o religiosa al margen de las otras. La proposición de la culpabilidad metafísica, pensada en el horizonte de una filosofía de la historia, supone pensarla en el tránsito en el abandono de las cifras, por tanto, en los límites en que las diversas cifras se llaman y se rechazan en una intimidad de conflicto, más aún, en los límites en virtud de los cuales, ninguna cifra puede asumirse como única entre las otras sin caer en la soledad que supone toda imposición o sumisión de combate.¹⁰²

¹⁰² Es claro que para Jaspers hay algo en la culpabilidad alemana que de algún modo nos concierne a todos, no sólo a los alemanes, sino también a las más diversas tradiciones que confluimos en un mismo horizonte histórico o mundo espiritual. Si no fuera así, entonces la pretensión explícita de contribuir, como hombre entre hombres y no sólo como alemán entre alemanes, “en nuestros esfuerzos en la lucha por la verdad” no tendría la menor pertinencia. ¿O acaso la lucha por la verdad y el esfuerzo que ella implica, sólo incumbe a un pueblo? ¿Acaso sólo el pueblo alemán está llamado a la verdad en un conflicto esencialmente histórico? Con esta pregunta no nos proponemos una acusación moral. Para quienes no presenciamos los acontecimientos, incluso para quienes lo vemos con la perspectiva del tiempo, lo sucedido ahí no pueden acusarnos ni señalarnos moralmente. Sin embargo, hemos de advertir que la culpabilidad que ahí irrumpe no apunta a ningún hecho y, por tanto, lo moral, el juicio moral que en todo caso depende de los hechos, no es instancia cierta y segura para pensar en ella. ¿Qué podría decir la moral frente a lo que significa la culpabilidad metafísica, qué puede representar esta “tranquilidad de conciencia” a la luz de esta peculiar culpabilidad? ¿Acaso que moralmente estamos a salvo, que podemos rasgarnos las vestiduras y exclamar: ¡Qué barbaridad! ¡Qué monstruosidades han sido posibles ahí? Sin duda, esta tranquilidad de conciencia ha sido el soporte para legitimar el señalamiento a Alemania como un pueblo asesino, para concluir que las raíces de la metafísica en la que ella pretendió fundarse históricamente son necesariamente impulsos de violencia que, dada la situación, hay que reprimir y enterrar bajo la tierra. Pero una conclusión así tiene ese particular rasgo de violencia que comporta toda precipitación, más aún, ese rasgo violento que entraña todo juicio sin previa comprensión. Pero ¿Qué es aquello que abre la tan particular culpabilidad alemana que compromete a todas las tradiciones y pueblos? Hacia 1834 Heinrich Heine, el poeta y discípulo de Hegel, advertía en una carta dirigida al pueblo francés que Europa debía estar alerta a la revolución alemana. Ésta, señalaba, no será una revuelta social como las que se habían visto hasta el momento. La transición de Alemania a la historia, advertía el poeta, generará una admiración y espanto tal que la revolución francesa de 1789 quedará como una mera ingenuidad o idilio. Heine quiere cimbrar la tranquilidad europea frente a la inminente revolución alemana: no por ser una

Ahora bien, la pretensión de desarrollar una investigación en torno al problema de la culpa y en un contexto como lo es el de la Alemania de 1946, puede levantar la expectativa de que ahí se responderán a preguntas como: “¿Quiénes han urdido tan extraordinarias acciones? ¿Cómo es que lo hemos permitido?” “¿Acaso no habríamos podido evitarlo? ¿Cómo seguir después de lo ocurrido?”, sin embargo, en esta expectativa difícilmente alcanzaremos el ritmo de reflexión que nos exige. Si nos orientamos por el espíritu que ha motivado este curso, es preciso advertir que esta clase de preguntas no reclaman de una respuesta. Antes que una respuesta es precisa una formulación, es decir, antes de responder a estas preguntas con explicaciones objetivas, es preciso preguntarnos a nosotros mismos en ellas pues, pues por más sofisticadas que pueden parecernos las posibles explicaciones sobre los hechos, la pregunta por lo que ahí ocurrió, por aquello que nos abre la responsabilidad política de los alemanes, nos rebasa y nos sobrecoge de una forma tal que nos cierra la posibilidad de toda tranquilidad presente y futura. Es cierto que el juicio político o “histórico” ha recaído sobre Alemania, que el juicio penal ha caído sobre diversos responsables directos en distintos tribunales internacionales. Sin embargo, nos advierte Jaspers, hay una solidaridad entre los hombres, que nos hace culpables a todos por todos los crímenes y las injusticias del mundo, particularmente por aquellas que suceden en nuestra presencia o conocimiento. Esta particular culpabilidad no ha alcanzado un punto de aclaración en los tribunales o en el juicio político de la época. Esta culpabilidad, decimos, nos llama desde un origen aún incierto, desde un origen por transitar.

revolución precedida por la metafísica será menos violenta que las demás. Por medio de la filosofía, agrega, se han ido canalizando fuerzas que sólo esperan el “momento oportuno para llenar el mundo de admiración y de espanto”. No me interesa aquí concluir el carácter profético que tiene la historia de la religión y de la filosofía alemana de Heine. Antes de preguntarnos si Heine atinó en su profecía, lo cual, por otra parte, es evidente, consideremos mejor el gesto de advertir, de llamar la atención sobre un hecho que ya se dejaba entrever como alarmante y que compromete no sólo la historia alemana, sino la historia en la que todos los pueblos y tradiciones están llamados a encontrarse, el mundo espiritual que se nos abre como la confluencia y conflicto entre nuestras diversas tradiciones. La cuestión en Heine no es la profecía, sino que el ya entiende, desde una fecha muy temprana, que en la culpabilidad alemana no sólo va en juego la suerte de la propia historia alemana al margen de todo pueblo o de toda tradición, sino esa historia que nos reúne y nos compromete a todos en un mismo mundo espiritual. (Cf. Heinrich Heine. *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania*. Alianza Editorial. Madrid, 2007.) En este sentido, la pregunta por la culpa, aunque en el contexto de una lección en torno a la responsabilidad política de los alemanes, no apunta a los hechos y, por tanto, no pretende un enjuiciamiento sobre los mismos. Como hemos dicho al principio, si así fuera, entonces nuestra investigación no tendría pretensión filosófica, si por filosofía seguimos entendiendo el preguntar que se apuesta radicalmente en la pregunta, más aún, la actitud que se expone en el preguntar a una posibilidad esencial.

Pero ¿Qué clase de tránsito es el que nos proponemos aquí? ¿Acaso al plantear la culpabilidad como una pregunta decisiva para nuestro tiempo, no pretendemos algo así como un retorno o rehabilitación de la teología cristiana? En lo absoluto. De ningún modo podríamos afirmar que la culpabilidad es un concepto exclusivo de la teología cristiana y que el sólo hecho de plantearlo suponga ya una postura confesional determinada. Como ya hemos dicho, los itinerarios de una fe filosófica no pueden entenderse como un intento por retornar a las bases espirituales del cristianismo, como una especie de paliativo contra los males que ha traído al hombre el distanciarse de una antropología cristiana. Si en algún punto debe ser claro el distanciamiento entre nuestra pregunta y la doctrina del pecado es que para nosotros, desde una fe filosófica, nuestro tiempo no es el producto de un fallo o de un error, es decir, no se trata de un hecho *en* la historia, de algo que nunca debió haber pasado y que nos imponga algo así como un propósito de purificación o de enmienda. Por más honda que sea la conmoción en los hechos, hemos de evitar caer en conclusiones definitivas. Afirmaciones tales como “hemos llegado al final de los tiempos”, “ha sucedido lo imperdonable” o “Es imposible una reconciliación en este mundo”, no son sino paliativos en los que nuevamente quedamos asegurados frente a nosotros mismos y sin la posibilidad de una auténtica comunicación, más aún, formas directas o indirectas en que volvemos a caer bajo el control sobre nosotros mismos y bajo el criterio de la intimidación y el sosiego.

La culpabilidad metafísica no es un juicio, sino pregunta, esto es, situación de tránsito y de predicamento. Por tanto, aquí no tratamos de enjuiciar la culpabilidad de una época que ha testificado crímenes sin precedente en la historia o que sobrevive a ellos. Antes bien, queremos comprender esa culpabilidad o como hemos dicho, plantear la pregunta por la culpabilidad de tal modo que nosotros mismos quedemos cuestionados en ella. En este sentido, la culpabilidad metafísica no tiene como fondo o límite los hechos políticos de nuestra historia reciente, sino el tránsito del pensar en el abandono de las cifras, o tal y como lo formulamos en el capítulo anterior, la cuestión de si el Occidente puede ser el origen, no sólo de una época fundada en la imposición técnica, sino de una época fundada en la trascendencia, esto es, fundada en el dominio sobre la técnica y no en el dominio técnico. Si algún fondo impera en la proposición de la culpabilidad metafísica es este predicamento en que transita el pensar ahora por la situación histórica en que se

encuentra. Ahora bien, que nuestra pregunta tenga el modo de un tránsito en el abandono de las cifras, no implica que nuestro propósito sea dejar atrás una culpa o un yerro, más aún, dejar atrás una historia que nos acusa de una culpa imborrable. Si así fuera, nuestro tránsito tendría el modo de una huida. A nosotros, podemos decirlo, no nos motiva ese particular ánimo de desesperación que acompaña toda escapatoria. Aquí no buscamos dejar nuestro pasado atrás, como se deja algo en el olvido. Pensar la culpabilidad metafísica en el tránsito en el abandono de las cifras, supone alcanzar en el propio abandono de las cifras, en los propios límites en los que las cifras combaten y se llaman en unidad conflictiva, un punto de partida y no un fin o acabamiento definitivo. Precisamente por ello, en el capítulo anterior, al momento de pensar el modo esencial del tránsito en el abandono de las cifras, elegimos el concepto de sobre-posición, pues en él es posible pensar un doble movimiento que, como veremos más adelante, resultará esencial al momento de plantearnos la pregunta por la culpabilidad metafísica. Veamos. Con sobreposición pensamos, por una parte, un llevar a fin, un superar lo hasta ahora alcanzado, pero no bajo el propósito de escapar de él, de dejarlo atrás como se deja algo en el olvido, sino de conservarlo desde otro comienzo. El tránsito en el abandono de las cifras, en tanto sobreposición, es conservación en el propio abandono y abandono en la propia conservación, esto es, transitar en el abandono de las cifras no es superar o dejar atrás el propio abandono, no se trata de un punto de llegada antes bien, se trata de transitarlo como un nuevo comienzo, de ganarlo como punto de partida.

Pero ¿qué es aquello a lo que nos sobreponemos y cómo se conserva, en el tránsito de nuestra pregunta, aquello a lo que nos sobreponemos? ¿Desde qué límite podemos plantear algo así como el fin de una historia fundada en el dominio técnico, en el control violento de una cifra sobre la otra?

Lo que llega a fin en la sobreposición histórica de la metafísica son los impulsos de una historia fundada en la imposición técnica, pero aquello que se conserva, lo decimos desde ahora, es la lucha por la verdad y la libertad. La sobreposición histórica es un reanudar la lucha por la libertad, el conflicto de la fe, en los propios límites a los que nos ha conducido una historia fundada en el control sobre el dominio, esto es, fundada en el

control sobre la libertad.¹⁰³ Con el término de sobreposición evitamos pensar que la historia negativa de la libertad y el tránsito en el abandono de las cifras son dos historias al margen. Como ya lo hemos dicho, el tránsito en el abandono de las cifras no es un abandonar el propio abandono, sino transitar en él como un comienzo y, en donde además, se comprometen nuestras más íntimas posibilidades de vinculación como época, esto es, la posibilidad de encontrar un vínculo de aproximación más íntima con la tradición.

Con base en lo anterior, la tarea que aquí nos concierne se concreta a las siguientes cuestiones: ¿En qué límites podemos pensar este sobre-posicionamiento? ¿En razón de qué podríamos aceptar que una historia fundada en el dominio técnico ha llegado a su fin, a su límite más extremo y en virtud de qué, este extremo límite o agotamiento, puede abrirse como un nuevo comienzo, como otro origen que no se limite a reproducir lo ensayado?¹⁰⁴

Para pensar los límites de una historia fundada en el dominio técnico tomaré como base la dialéctica del amo y del esclavo tal y como se plantea en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel.¹⁰⁵ Con base en ella habremos de encontrar, en un primer momento, los límites de una historia negativa de la libertad y, en un momento posterior, el modo como es posible sobreponernos en ellos, esto es, el modo como podríamos pensarlos como un tránsito nunca antes ensayado por el pensar.

La exposición que ahora presentaré de la dialéctica del amo y del esclavo pretenderá ser lo más apegada posible, pero no se contentará con reproducirla en su totalidad según la propia exposición de Hegel. El intento, más bien, es pensarla en su totalidad, pero desde una estructura particular que será del todo fecunda para nuestra propia exposición. Para tal efecto es preciso tener presente desde el principio una distinción particular: control no es lo

¹⁰³ “El camino de la liberación, dice Jaspers, es peligroso para la libertad misma, dado su doble significado: bien se le entiende como solo liberación de algo (libertad negativa), bien como libertad desde un origen [libertad positiva]. La mera liberación hace caer de nuevo desorientado en la esclavitud. La liberación sólo se logra cuando la libertad desde el origen se da cumplimiento a sí mismo y se realiza”.

¹⁰⁴ Con estas preguntas, cabe señalar, atravesamos el núcleo esencial de la filosofía en los dos últimos siglos, es decir, traemos una tradición que ha encontrado en los rasgos fundamentales de la historia política del occidente, los impulsos esenciales desde los cuales puede el pensar fincar sus tareas e itinerarios históricos más próximos. No sería excesivo afirmar que el mundo contemporáneo, nuestro tiempo vale decir, ha pensado el mundo en función de una dialéctica de dominio y servidumbre, más aún, que ninguna interpretación que pretenda esclarecer y pensar los rasgos esenciales de nuestra época, puede franquear esta dialéctica de poder y de reconocimiento en que se sostiene una historia negativa de la libertad.

¹⁰⁵ G.W.F. Hegel. *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wencesleo Roces. México, FCE, México, 2004. p. 115.

mismo que dominio. Reparemos en ello: el amo nunca controla; la virtud del amo es, precisamente, la de no sentir necesidad de control alguno. Precisamente por ello, por poder prescindir de toda certeza, puede asumir la fatalidad del conflicto, esto es, alcanzar el dominio *en* la lucha. Al amo le corresponde el dominio y por ello puede prescindir de todo control. El esclavo es quien controla. A diferencia del amo, él quisiera tener un control sobre el conflicto o sobre el poder para poder llevarlo a cabo después; antes del poder necesita el control sobre él.

Lo que desde Jaspers hemos designado como historia negativa de la libertad se ciñe a lo que ahora en Hegel podríamos reconocer como la actitud del esclavo ante el conflicto de poder. Reanudemos ahora nuestra exposición. Ante la fatalidad que se abre en el conflicto de poder, el esclavo retrocede aterrado y toma distancia. No está dispuesto aceptar, por ahora, el conflicto de poder, pero sólo por ahora, porque su intención, en todo momento, será la de liberarse de eso que le ha sometido y que le mantiene bajo potestad. Aquello que le somete puede tomar una infinidad de formas, sin embargo, todas ellas remiten al terror que domina en la lucha: la posibilidad de la muerte violenta. El esclavo retrocede ante el terror que impera en el conflicto de poder, no busca dominarse en el propio conflicto, busca el control sobre él. En este retroceder ante lo que domina, en este buscar el control sobre lo que domina está el predicamento y el límite de una historia fundada en la concepción negativa de la libertad. Si la lucha es una lucha por el control sobre lo que domina, entonces llevada al extremo, a su punto más radical, la lucha del esclavo no puede ser otra que la de terminar en un ensanchamiento del terror que domina, es decir, llevada al extremo esta dialéctica del control, debemos reconocer que el esclavo no encuentra otra forma para liberarse de él que volviéndose él mismo el agente del terror y de la imposición. El control sobre el terror, esto es, el aseguramiento ante el terror como un volverse él mismo el agente del terror, constituye la más radical de las posibilidades a las que nos conduce una historia negativa de la libertad.

Ahora bien, la radicalización de la dialéctica negativa de la libertad, que ya pensamos aquí a partir de la actitud del esclavo ante el conflicto de poder, no es propiamente el tránsito en el abandono de las cifras y, por tanto, no puede implicar transformación en la esencia del hombre. Si bien es cierto que el radical aseguramiento ante

el terror que domina constituye una radicalización de la dialéctica negativa de la libertad, ella misma no hace más que reproducir el dominio del control en que se funda una historia negativa de la libertad. Pero entonces, ¿cuál es la diferencia entre el tránsito en el abandono de las cifras y ésta radicalización de la dialéctica negativa de la libertad? ¿Cómo puede ser posible un suelo histórico y espiritual en común, cuando toda lucha histórica por la libertad se ha fundado en el control sobre el dominio? ¿Qué tiene que ver esa violencia a la que conduce la radicalización de la dialéctica negativa de la libertad con la culpa que atraviesa nuestro tiempo y que pretendemos pensar desde la proposición de Karl Jaspers?

Con estas preguntas marcamos el eje de nuestro siguiente apartado. A partir de la dialéctica del amo y del esclavo hemos descrito la estructura sobre la cual se sostiene una historia negativa de la libertad, su radicalización es el control sobre el terror que domina en el mundo en el modo de un ensanchamiento, pero ahora nos queda por pensar ¿cómo es posible sobreponerse a esos límites en los que ésta se sostiene y en qué sentido se identifica o no con la proposición de la culpabilidad que atraviesa nuestro tiempo?

IV.2. La culpabilidad metafísica y los límites de una historia negativa de la libertad.

Como se ha podido advertir hasta aquí, una de las proposiciones fundamentales que sostiene a una fe filosófica es que nuestro tiempo transita al asecho de posibilidades sin precedentes. A ninguna época como a la nuestra le fue destinado el transitar al asecho de peligros tales como que el hombre pueda alcanzar un control definitivo sobre el terror que domina en el mundo y ello en el modo de un desintegrarse como humanidad, de una deshumanización. Sin embargo, aquí habremos de insistir en una distinción: una cosa es transitar en el abandono de las cifras y otra distinta que en el abandono de las cifras se abran posibilidades insólitas y peligros insospechados tales como que el hombre pueda, en su lucha por la libertad, no sólo desaparecer de la faz de la tierra, sino desintegrarse como humanidad. El tránsito en el abandono de las cifras, no es un proceso de deshumanización como el que entraña la radicalización de la dialéctica negativa, sino que el tránsito que emprende en el conflicto de la fe y de la verdad, vive al asecho de una posibilidad tal.

Como fue dicho en el capítulo anterior referente a las cifras, para Jaspers, el abandono es el gran paso por el cual el hombre transita de la corporalidad de las cifras, al movimiento en virtud del cual pueden permanecer éstas en comunicación, a ese conflicto en el cual las diversas cifras que operan en el inmenso reino espiritual de lo histórico pueden comulgar aunque sea en un íntimo y apasionado rechazo. En este movimiento, en este conflicto espiritual e histórico de las cifras, la libertad no está fundada como lucha, esto es, a partir de los mecanismos con los que una cifra logra imponerse sobre las otras, sino como existencia o como el permanente ir de aquello de lo que creo, hasta los límites, siempre variables, siempre nuevos, en los que es posible sostenerlo como cierto. El tránsito en el abandono de las cifras no busca entonces el aseguramiento de aquello que domina, sino el dominio en el propio conflicto, el aseguramiento en aquello que domina en tanto que nos rebasa y abarca en nuestras más íntimas posibilidades.

En este sentido, la radicalización de la dialéctica negativa de la libertad y el tránsito en el abandono de las cifras son cosas completamente distintas, aunque en una relación particular: de sobreposición. Es decir, el tránsito en el abandono de las cifras es un camino en que el pensar vive al asecho de una posibilidad, de una amenaza sin precedente en la historia del hombre. En ningún tiempo pasado, la lucha por la verdad, el conflicto de

nuestra fe, estuvo amenazada o bajo el riesgo de lo que hemos pensado como una radicalización de la dialéctica del esclavo. Pero ¿cómo es que el pensar puede asumir la lucha por la verdad y la libertad, cuando la única lógica que ha ensayado hasta ahora, es la del dominio técnico, esto es, la que nos ha terminado de poner sobre amenazas sin precedentes? ¿A qué otra lógica le corresponderá llevar a cabo el tránsito a otro origen?

La historia negativa de la libertad, hemos dicho, es la actitud del esclavo en la dialéctica de poder. Si algo nos ha hecho pensar Hegel en ella es la imposibilidad del esclavo para asumir el poder, esto es, para alcanzar el dominio en la lucha. El esclavo –decíamos- retrocede y espera, busca asegurarse ante el terror que domina en la lucha, pero al final no encuentra otra posibilidad para liberarse que la de volverse él mismo el agente del terror. En esta situación la dialéctica negativa ha llegado a su fin, a su posibilidad más extrema. Ahora bien: que el hombre reconozca que una liberación radical o absoluta solo puede darse como un asumirse él mismo como agente de terror, lo decimos con toda puntualidad, no tiene precedente en la historia. La posibilidad de que el hombre extreme su aseguramiento ante el terror bajo el mecanismo de asumirse él mismo como agente del terror, esto es, de llegar a ser más que un hombre, es una tesis que no se nos avisa más allá de los dos últimos siglos de nuestra historia. Analicemos un poco la significación que tiene esto.

Ya en su escrito de 1933 titulado *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Jaspers ha señalado que la creencia de que en la propia historia puede el hombre transformar su esencia, se remonta a las bases espirituales de la revolución francesa.¹⁰⁶ Cuando postulamos algo así no aludimos un acontecimiento concreto en la historia política reciente. Aquí no decimos que a causa del regicidio de 1793 esta posibilidad se haya abierto en nosotros por primera vez. No se trata de los hechos políticos concretos, sino de los impulsos y conflictos en los que éstos irrumpen y que, sin duda, constituyen aún hoy en día, las raíces espirituales de nuestro tiempo. De esta disputa y sólo de ella, decimos, ha nacido la esperanza y la fe en que mediante la acción política, esto es, que como consecuencia de un acto *en* la historia

¹⁰⁶ Existe de manera efectiva una nueva concepción de la significación epocal del presente a partir de la revolución francesa. El horizonte del presente irrumpe desde la particular escisión que hay entre el entusiasmo y la fe que alberga un “nuevo amanecer” y el espanto que supone el hecho de que no hay salvación posible más allá de lo histórico en que podamos encontrar tranquilidad. (Karl Jaspers. *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Trad. Ramón de la Serna. Editorial Labor, Barcelona, 1933, pp. 9-23).

puede el hombre encontrar una liberación sin precedente, una liberación de la propia condición de aterrado.

Como ha quedado asentado, la radicalización de la dialéctica del amo y del esclavo, que hemos pensado como un ensanchamiento del terror, es una amenaza sin precedente. Es cierto que esta radicalización, por más extrema que se prodigue, no puede salir del control sobre el dominio, sin embargo, sí abre un precedente, es decir, una amenaza que tiempos pasados no conocieron, a saber, que en nuestra lucha por la libertad y la verdad termine por imponerse la libertad como control, esto es, como un ensanchamiento del terror. Es verdad que épocas y tradiciones enteras vivieron bajo el peligro de que el hombre pudiera desaparecer de la faz de la tierra. Sin embargo, la amenaza que nos asecha hoy no se limita a una desaparición del hombre a través de una catástrofe natural, se trata más bien de la desintegración del hombre como humanidad, más aún, que el hombre encuentre en la deshumanización, en el llegar a ser más que un hombre, el mecanismo más radical de “liberación”.

La tesis que sostiene “que el hombre llegue a ser más que un hombre” o “que mediante la acción política puede alcanzar el fin de la historia y transformar su naturaleza o condición originaria”, nada tiene que ver con la consciencia histórica en la modernidad clásica de los siglos XVI y XVII. Si bien es cierto que ésta época se sabía en una era distintas a la anterior, si bien tenía plena consciencia de las diferencia que se interponían entre ella y la que le precedía, nunca habría aceptado algo así como un fin de la historia y, mucho menos, que este fin pudiera darse en la propia historia. La modernidad clásica se sabía en una era distintas a la anterior, es cierto, pero dentro de una misma historia. La modernidad contemporánea que vivimos de dos siglos para acá, ha postulado el fin de la propia historia en una ruptura radical con el pasado que no puede tener otro gesto que el de la deshumanización, esto es, el de llegar a ser más que un hombre.

Desde la propia dialéctica del amo y del esclavo podemos ver claramente la relación entre la tesis que sostiene el fin de la historia y la acción de deshumanización, pues qué otro término podría nombrar con mayor propiedad la deliberación por la cual el esclavo, mediante una acción definitiva, se asuma él mismo como agente del terror.

Pero ¿de dónde procede ese portentoso poder frente al curso de los acontecimientos que, sin duda, ha constituido el eje central de los programas políticos de los dos últimos siglos? Jaspers nos da una indicación pertinente. Esta ha nacido contra el cristianismo y en el propio cristianismo. Como ha demostrado en su estudio *Nietzsche y el cristianismo*, la desorientación que acusa el proyecto político y espiritual de nuestro tiempo, se puede ver claramente en el hecho de que por más radical que pueda ser su lucha contra el cristianismo, sigue respondiendo a impulsos y móviles cristianos.¹⁰⁷ En este sentido, el fin de la historia como un proceso de des-humanización es una representación del hombre que, a pesar de ir contra el cristianismo, nace de él y en él mismo se ahoga y fracasa. Pero ¿en dónde podemos advertir ese impulso que todavía influye en este proyecto de liberación técnica? ¿En dónde termina por ser evidente que en él todavía incide decisivamente una representación cristiana del mundo y, por tanto, que ella misma es insuficiente para liberarnos de la cifra cristiana y, por tanto, para llevar a cabo un auténtico tránsito, una genuina renovación, para ser ella misma un suelo espiritual en común que, entre otras cosas, permite una nueva reapropiación de las tradiciones en el Occidente?

Como ha advertido el propio Jaspers, la concepción de la historia de la modernidad es deudora de la concepción providencial de la historia según el cristianismo. Ambas nacen de la representación de la historia como un todo, esto es, de la visión de un conjunto en que se propone un fin como principio de los tiempos. Mientras que la cifra griega, nos dice Jaspers, vivió en la tranquilidad del presente, como un permanente retorno, esto es, mientras el griego vivió en la tranquilidad de un mundo que había sido desde siempre, eterno, el cristiano postula que el mundo ha sido creado con “propósitos morales”, es decir,

¹⁰⁷ En su obra *Una Historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Wolfhardt Pannenberg ha dejado expuestas las problemáticas generales sobre las cuales se ha asentado la interpretación del fenómeno histórico de la modernidad. Si bien es cierto que la cultura moderna se ha comprendido como una emancipación del cristianismo y del orden cultural que éste ha impuesto a lo largo de la tradición, es preciso reconocer que la base sobre la se establece el nuevo orden espiritual e histórico del hombre se ha constituido en analogía con aquél. Apegado a la tesis que ha expuesto Karl Löwith en su libro *Meaning in History*, Pannenberg plantea que si bien es cierto que en la filosofía moderna de la historia el hombre ha pasado a ocupar el lugar hasta entonces reservado a la divinidad y a la Providencia (como sujeto de la historia) ello no implica que la nueva confianza en el progreso siga influida por la fe cristiana en la creación y, sobre todo, en la plenitud de los tiempos. Así advierte el autor: “La edad moderna adeudaría el contenido sustancial de sus ideas a motivos y argumentos cristianos, lo que sin embargo se halla en contradicción tanto con la afirmación de haberse desligado de dichos orígenes, como en su pretensión de sostenerse sobre sus propias bases”. (Wolfhardt Pannenberg. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Trad. Miguel García-Baró. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001, pp. 149-163).

como el espacio en donde sucede Dios como reconciliación y justicia final de los tiempos. El misterio de la revelación, según el cristianismo, consiste precisamente en esto, que la revelación, si bien es el fin de la creación y, en ese sentido, temporalmente es posterior a ella, en cuanto propósito último, está ahí desde el principio. Dicho lo anterior, preguntémos: Si la tesis esencial en el proyecto político de la modernidad es que mediante la acción política y en la historia, es posible un movimiento de anticipación, esto es, que mediante la acción en la historia puede el hombre anticipar el fin como principio de los tiempos, ¿no termina por influir en ella una representación cristiana del mundo, más aún, no termina por asumir en esa representación de un fin como principio un predicamento e impulso originariamente cristiano?

Es verdad que alguien podría contravenir diciendo que existe una diferencia fundamental entre una y otra. En efecto, la concepción cristiana o providencial de la historia supone el fin de los tiempos más allá de la historia, mientras el proyecto político de la modernidad lo supone en la propia historia, sin embargo, esta diferencia no termina de ser decisiva cuando tenemos que preguntar si la radicalización de la dialéctica negativa, el radical aseguramiento frente al terror que domina en el mundo, constituye una auténtica transformación en la esencia del hombre. ¿O, acaso podríamos hablar de la radicalización de la dialéctica negativa, que alcanzó su forma más extrema como una emancipación radical de la cifra cristiana, cuando tenemos en consideración que su representación de la historia acepta, al igual que la cifra cristiana, un fin como principio de los tiempos? En lo absoluto. Tan solo aceptar este postulado ya implica un indicio de la insuficiencia de este mecanismo para generar una auténtica transformación en la esencia del hombre, para generar algo así como una auténtica renovación histórica y no algo así como una forma de imposición que opera bajo los mismos impulsos del control o del dominio técnico. Si pudiéramos decirlo con el propio Nietzsche, esta posibilidad sin precedente en la historia no implica una ruptura total ante el cristianismo, sino su producto más acabado.¹⁰⁸ Pero ¿Cómo es que esto puede hacerse evidente? ¿Cómo es que la radicalización de la dialéctica del esclavo, queda sometida nuevamente a la cifra del cristianismo?

¹⁰⁸ Cf. Friedrich Nietzsche. *El anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1998.

Si por alguna razón la radicalización de la dialéctica negativa no logra provocar una transformación en la esencia del hombre, un tránsito sobre posibilidades no ensayados hasta ahora por el pensar, es porque se mantiene sujeto al influjo de la cifra cristiana de Dios como terror del mundo. El proyecto de emancipación radical contra el cristianismo, en tanto que se sostiene aún como una radicalización de la dialéctica negativa, no puede ser sino el aseguramiento radical frente al terror que domina en la lucha. Pero *¿qué implica asegurarse ante el terror que domina sino asumir un control sobre él, más aún, en qué puede consistir asumir un control sobre el terror que domina en el mundo, sino asumiendo una responsabilidad, una culpa total frente a él? ¿Cómo puede liberarse de esa culpa sino asumiéndolo en la radicalidad de una auto-condenación?*

En un estudio sobre el terrorismo político de los siglos XIX y XX que, sin duda constituye uno de los esfuerzos más significativos por comprender los rasgos esenciales de nuestro tiempo, Albert Camus ha advertido la íntima vinculación entre la liberación que comporta la radicalización de la dialéctica negativa y la culpa peculiar que caracteriza nuestra época. Llevada al extremo, la acción política como un proyecto histórico, político y social de emancipación, no puede darse sino como la asimilación de una culpa total. Así nos advierte: “[...] las rebeliones serviles, las revoluciones regicidas y las del siglo XIX y XX han aceptado así, conscientemente, una culpabilidad cada vez mayor en la medida en que se proponían instaurar una liberación cada vez más total”.¹⁰⁹ Como se podrá advertir, a diferencia de nosotros, Camus acepta que la culpabilidad de nuestro tiempo tiene su referente en la radicalización de la dialéctica negativa de la libertad, esto es, en el intento de un control radical sobre el terror que domina en el mundo y que ha tomado las formas históricas concretas de crímenes sin precedentes: revoluciones regicidas, serviles, técnicas, raciales, etc., Como veremos más adelante, para nosotros, la culpa que pensamos en la proposición de la culpabilidad metafísica y con la que caracterizaremos la culpa del nuestro tiempo, no tiene la forma de un mecanismo o medio de aseguramiento definitivo frente al terror que domina en el mundo, ante la posibilidad de la muerte violenta.

Es cierto que nuestra época carga con la deportación y el asesinato sistemático de cientos de millones de personas, sin embargo, comprender esa particular culpabilidad no

¹⁰⁹ Albert Camus. *El hombre rebelde*. p. 100.

puede confundirse con el intento de explicarla. Como ha dicho Jaspers: “La explicación de por qué algo ha ocurrido y de cómo tenía que suceder de ese modo se convierte espontáneamente en una disculpa. La causa es ciega y necesaria, la culpa es vidente y libre”.¹¹⁰ Comprender, es preciso señalar, no es explicar. Aquí no tratamos de explicarnos una culpa que atraviesa los lazos más íntimos de la solidaridad humana, sino de comprenderla, esto es, de atender en la estructura de una culpa total, en la estructura de la propia dialéctica de control, los móviles e impulsos a los que responde y los límites en que fracasa. En este sentido, con la estructura de radicalización de la dialéctica negativa de la libertad encontramos una explicación de esta peculiar culpabilidad que ha significado para nuestro tiempo las formas más insólitas de imposición y violencia. Pero esta explicación no nos deja más tranquilos frente a la amenaza que éstas entrañan.

La íntima vinculación entre la dialéctica negativa y la culpa de nuestro tiempo ha hecho evidente un hecho inexpugnable: la violencia que caracteriza nuestro tiempo, los crímenes sin precedente en la historia política de nuestro tiempo, ha tomado siempre la forma de una liberación, de una emancipación moral, política y social cuyo signo siempre es el de la transgresión. Si en alguna forma es clara la radicalización de esta dialéctica negativa que expusimos a partir de Hegel, es en este proyecto histórico, político y social, que desde el cristianismo ha ido en contra del propio cristianismo. Se trata del ateísmo de la época que bien podríamos pensar como el movimiento en virtud del cual el hombre retrocede ante el terror del mundo, en el cual se asegura y desde el cual pretende asumir un control definitivo sobre él, aunque sea en una nueva forma de imposición y violencia. La literatura de este ateísmo es inmensa y se ha extendido bajo diversas formas en los dos últimos siglos. “Nosotros –nos dice Jaspers- encontramos la rebelión como poder magnífico y desconcertante en Nietzsche; en la aspiración de justicia social fanáticamente injusta en Marx; como penetrantes pensamiento y figuras, reveladores en su extremosidad y superadoras de toda psicología en dirección a los “existencial” y “metafísico”, en Dostoievski”.¹¹¹ Aquí no es el propósito desarrollar un estudio crítico sobre el ateísmo de los dos últimos siglos, de estudiar exhaustivamente las formas concretas que alcanzó y del influjo que tuvo en la conformación de las ideologías contemporáneas y en la configuración

¹¹⁰ Karl Jaspers. *El problema de la culpa*. p. 99.

¹¹¹ Karl Jaspers. *La fe filosófica ante la revelación*. p. 435.

espiritual de nuestro tiempo. Aquí nos contentamos con la tarea de pensarlo bajo las siguientes directrices: ¿cómo es que la radicalización de la dialéctica negativa de la libertad se convierte en un asumir la culpa ante el terror que domina? ¿Cuál es la relación entre el aseguramiento ante el terror que domina y la culpa total que hemos pensado desde Camus? ¿Hasta qué punto esta concepción de la culpa, como culpa total, sigue bajo el influjo de la cifra del cristianismo y, por tanto, es inoperante para comprender la culpabilidad que nos interpela en un auténtico tránsito de renovación histórica y espiritual que nos abre la superación de las cifras? Para desarrollar estas cuestiones, habremos de ceñirnos a dos momentos fundamentales en la obra de Fiodor Dostoievki quien ha hecho de esta culpa total, de esta emancipación radical de la conciencia histórica del hombre, el núcleo central de su novela. Como ha advertido el propio Jaspers, en la novela de Dostoievski asistimos, como quizá en ninguna otra obra, en el límite más radical al que puede llegar la incredulidad ante un mundo en el cual es posible el terror de la muerte violenta, más aún, el límite en el cual puede sostenerse la sobrevivencia en un mundo en el cual es posible el crimen y la injusticia. Así, en el siguiente apartado, habremos de pensar lo que hemos llamado culpa total a partir de dos figuras fundamentales de la novela de Dostoievski. Por una parte, la deliberación de Raskolnikov en la novela de *Crimen y castigo* y por otra, el monólogo de Iván en la novela de *Los hermanos Karamazov*. A partir de ellos, trataremos de pensar en las siguientes cuestiones: i) ¿Cómo se identifica la radicalización de la dialéctica negativa de la libertad y la culpabilidad de la época? ii) ¿Acaso la culpa total no constituye sino un modo de aseguramiento radical frente al terror que domina en el mundo? y iii) ¿Acaso la culpa total no sigue, bajo esa particular concepción de la culpabilidad, bajo el dominio de la cifra cristiana de Dios como terror del mundo?

En esta última cuestión, habrá de quedar en claro que nuestro propósito en este diálogo que pretendemos con el ateísmo radical de los dos últimos siglos, no representa una reivindicación de la escatología cristiana, pues el fracaso de este radical aseguramiento ante el terror que domina en el mundo, no implica el triunfo de la antropología cristiana o de una visión providencial de la historia bajo los parámetros de la teología cristiana. Como podrá verse, en el fracaso del ateísmo fracasa el cristianismo, pero el fracaso de uno y de otro representa para nosotros, la posibilidad de un nuevo comienzo. Este camino habrá de abrírsenos a la escucha la proposición de la culpabilidad metafísica.

IV.3. La culpabilidad metafísica como aclaración de la culpa total.

Antes de comenzar con esta exposición que propongo sobre el sentido de la culpa total en la novela de Dostoievski, hemos de tener presente una observación muy puntual: si aquí tratamos de pensar en una obra que, sin duda, constituye uno de los momentos más significativos de la Literatura Universal, no implica que lo que aquí intentamos pertenezca al género de lo dramático o de lo literario y, por tanto, que no tenga una pertinencia filosófica esencial. De ningún modo es dramatizar el decir que la situación desde la cual nos hablan estos personajes, es la nuestra como herederos de un tiempo que ha radicalizado sus posibilidades en la incredulidad, en la negación de toda posibilidad de éxito ante un mundo en donde amenaza el terror, la posibilidad de la muerte violenta y la injusticia. En estos monólogos que a continuación desarrollaré y profundizaré, pretendo pensar cómo es que la radicalización de la dialéctica negativa de la libertad, que no puede ser sino un control sobre el terror que domina, se da como un asumir la culpa total frente al terror y, por tanto, no alcanza ni una auténtica transformación en la esencia del hombre ni una liberación genuina del influjo de la cifra cristiana y de su particular representación del mal y de la culpabilidad.

Bien podríamos decir que la vinculación o relación entre la radicalización de la dialéctica negativa y la culpa total es el núcleo esencial de la acción en la novela de *Crimen y castigo*. En la deliberación de Rodya Raskolnikov, personaje principal, habrá de hacerse patente cómo es que la culpa total sucede como un aseguramiento radical frente al terror que domina. El predicamento de nuestro personaje, lo que permanece a la base de la acción, es la convicción de que sólo a partir de un asumir la culpa total frente al terror del mundo, es posible encontrar un aseguramiento definitivo ante él y, con ello, una “auténtica” liberación. Más aún, que la única forma de sobrevivir en un mundo en el que domina el terror, es controlarlo, esto es, asumirlo en una culpa total y definitiva. Veamos.

Para Raskolnikov existen dos tipos de hombre: aquellos condenados a la servidumbre, a la obediencia y aquellos destinados a ser “los maestros del porvenir”. Los primeros están llamados a fundar una época, los segundos a obedecer en el miedo. La cuestión de Raskolnikov se plantea así: ¿Cómo es que el hombre puede llegar a ser más que un hombre? ¿Cómo es que el hombre puede superar su condición de servidumbre y llegar a

ser un maestro en el mundo? Con esta pregunta apuntamos a la relación y movimiento que hay entre el aseguramiento frente al terror que domina y la culpa total. Raskolnikov resuelve: sólo aquellos que logren conjurar el miedo a la muerte, ese principio sobre el cual se ha asentado la humanidad, podrán ser fundadores. Pero ¿qué significa conjurar el miedo a la muerte? Si Raskolnikov puede asesinar y vivir con la culpa después de ello, si puede vivir sin que el remordimiento lo carcoma o que el terror de su propia acción le inhiba, entonces podrá confirmarse como un elegido: “No planeo el asesinato de una persona, sino de un principio”, advierte nuestro personaje minutos del asesinato.¹¹²

Lo esencial aquí está en el hecho de que el asesinato se propone como una liberación. Si soy capaz de matar y vivir después de ello sin remordimiento, si puedo vivir bajo la culpa de ese crimen con indiferencia, sin aterrarme de mi mismo, entonces puedo vivir en un mundo en el que todo es posible, en un mundo en el cual el crimen y la muerte se acepten con toda naturalidad. Raskolnikov pretende liberarse del terror de la muerte, pero sólo encuentra la fórmula de su radicalización, a saber, el volverse él mismo el agente del terror: el culpable. La superación del terror que pretende es un aseguramiento frente al terror que domina, pero esto sólo lo logra asumiendo él mismo la responsabilidad o la culpa de dicho terror.

Raskolnikov ejecuta su plan y asesina. Ahora él es culpable del terror que domina en el mundo, no de la muerte de una “vieja usurera”, sino del terror que domina en el mundo, de la posibilidad general de la muerte violenta. La acción se precipita ahora: inmediatamente después del asesinato siente los síntomas del arrepentimiento. Él no era un elegido, siente el terror de su propia obra y no puede soportar la culpabilidad que ello implica. ¿Qué le queda ahora? ¿Podrá soportar la sobrevivencia en un mundo en el que todo es posible, en un mundo en que podemos aceptar con toda naturalidad e indiferencia el crimen y la muerte violenta? Raskolnikov no tenía derecho a tal proeza. Si sigue bajo el influjo del remordimiento, bajo el terror de su propia obra, si no puede soportar un mundo en el cual todo es posible, en el cual el crimen y la injusticia no aterren, entonces qué queda para él ahora. ¿Estamos ante un condenado definitivo? ¿Ante su obra quedamos frente algo así como lo imperdonable, ante aquello que usualmente, frente a los crímenes sin

¹¹² Fiodor Dostoievski. *Crimen y castigo*. Trad. Augusto Vidal. Catedra, Madrid, 2009.

precedente en nuestra historia reciente, pensamos como “aquello que nunca debió haber pasado”? Hasta aquí quedemos con Raskolnikov. Retomemos, ahora desde el famoso monólogo de Iván Karamazov, la cuestión de cómo es que la radicalización de la dialéctica negativa de la libertad, constituye una culpa total y ésta, un aseguramiento radical frente al terror del mundo.

A grandes rasgos, la protesta de Iván señala algo así: si la verdad última, aquella que se oculta al final de los tiempos, se presentara con una luz tal que en ella quedara justificado el dolor y el sufrimiento, esto es, toda la serie de calamidades que fueron necesarias para llegar a ese momento de tranquilidad y reconciliación, entonces, “yo afirmo desde ahora, que esa verdad no vale semejante costo”.¹¹³

Por principio hemos de señalar que el ateísmo de Iván no tiene la forma de esa lucha contra el poder político de la curia en el siglo XVII y XVIII, ni tampoco la forma del agnosticismo que desde tiempos muy antiguos se ensayó como una posibilidad del filosofar. Con Iván no hablamos de una negación de Dios, sino de una negación ante Dios. Es decir, Iván acepta la existencia de Dios como el terror que domina en el mundo, lo que no acepta, y no se lo acepta a Dios mismo, es el mundo que ha creado.¹¹⁴ La negación de Iván es una negación ante Dios en la medida en la que es un asegurarse frente al terror que él mismo impone en el mundo. ¿Cómo sucede este aseguramiento? Como en el propio Raskolnikov, se trata de un asumir la culpa del propio terror, esto es, Iván pretende asumir un control sobre el terror que domina en el mundo asumiéndose él mismo como culpable ante él. ¿Cómo es esto posible? Cuando Iván se entera de los planes que tiene su hermano para matar a su padre, no intenta nada para evitarlo, no hace lo que puede para impedirlo. Si es capaz de permanecer indiferente ante la tentativa de su hermano y no hacer nada para impedirlo, delibera nuestro personaje, entonces podrá asumir la culpa total ante el asesinato de su padre y con ello, el control sobre el terror que implica la posibilidad de un crimen tal

¹¹³ Fiodor Dostoievski. *Los hermanos Karamazov*. Trad. Augusto Vidal. Catedra, Madrid, 2009.

¹¹⁴ En el diario de un escritor encontramos la siguiente reflexión de Dostoievski en torno a esta negación extrema presente como núcleo dramático en *Los hermanos Karamazov*: “Los ignorante se han burlado de mi oscurantismo y del carácter retrógrado de mi fe. Estos imbéciles no conciben ni siquiera una negación de Dios tan fuerte como la que he manifestado. Es a esto a lo que responde la novela. En toda Europa no se encuentra expresión tan poderosa de ateísmo. Yo no creo como un niño en Cristo y lo confieso infantilmente. A través del tornillo de la duda es como ha llegado mi *Hossanna*”. (Fiodor Dostoievski. *Diario de un escritor. Crónicas, artículos, crítica y apuntes*. Trad. Elisa de Beaumont Alcalde, Eugenia Bulatova y Luidmila Rabdano. Madrid. Ed. Páginas de espuma. Madrid, 2010.).

en el mundo. Si puede sobrevivir a ello, si puede sostenerse en esa culpa total, si a partir de ello puede vivir en un mundo en el que todo es posible, entonces y sólo entonces, habrá alcanzado lo imposible, el riesgo que cabe jugar puesto que en él no cabe posibilidad de éxito alguno, a saber, el control total sobre el terror que domina. Iván no hace nada, el crimen se cumple y entonces reconoce lo inevitable: no puede cargar con la responsabilidad de tal crimen, la culpa ante ese terror es insostenible y entonces se prepara para la única salida posible: “regresar el boleto”, abandonar el mundo.

La culpa total es un intento por alcanzar un dominio radical sobre el terror que domina en el mundo. Así argumenta esta culpa: el terror siempre resulta insoportable, queremos escapar de él, luchar con todas nuestras fuerzas para eliminarlo. Es evidente que no podemos concebir un mundo en común en el cual domina el terror, esto es, la posibilidad de la muerte violenta. Si queremos ser libres, si en verdad queremos vivir una vida en común, sólo es posible en un mundo en donde el terror está controlado definitivamente, en donde el terror no implica amenaza. Pero ¿en qué puede terminar esta lucha contra el terror? ¿En qué ha resultado este intento extremo por erradicarlo, por asegurarnos definitivamente ante él? ¿Qué clase de impulsos se han liberado en esos mecanismos con los que se ha intentado esa “noble” lucha contra el terror?

Como antes lo veíamos desde Camus y ahora con el propio Dostoievski, esta lucha se ha concretado en un peligro insólito y sin precedente, en una amenaza que tiempos pasados no conocieron, a saber, que el hombre no encuentre otro medio de liberación, esto es, otro modo de fundar una historia en la verdad y en la libertad, que la de desintegrarse como humanidad, más aún, que la lucha por la libertad, que el conflicto de la fe sólo pueda cumplirse como una liberación fundada en una culpa cada vez más total.

Como habremos podido advertir, tanto Raskolnikov como Iván, se mantienen en ese peculiar movimiento que, hasta aquí, hemos aprendido a pensar desde la actitud del esclavo frente a la lucha de poder: se trata de un aseguramiento ante aquello que domina, en la negación radical de toda posibilidad de éxito, para sólo entonces aceptar el mundo tal y cual es, para aceptar un mundo en el cual el crimen, la injusticia y la muerte violenta, no sólo están justificados, sino que constituyen una expresión lógica de la naturaleza. Pero ¿dónde

es posible un aseguramiento como el que pretende una culpa total? ¿Qué implica eliminar el terror, bajo qué impulso podemos establecer un control sobre aquello que aterra?

Si tenemos presente que el terror sólo puede fundarse cuando hay una posibilidad de éxito, esto es, que sólo puede suceder como aquello que, ya sea desde la lejanía que se aproxima o desde la proximidad que se aleja, deja un espacio abierto en donde es posible el quedar salvo frente a lo que amenaza, entonces, el control sobre lo que aterra sólo podrá sostenerse una vez que se ha cancelada toda posibilidad de salvación. El terror solo puede darse cuando aquello que aterra tiene el modo de la amenaza y no de un hecho concreto y definitivo, de algo que nunca debió haber pasado. Esto que ya no es terror, sino el control sobre el terror o sobre la amenaza, lo llamaremos aquí horror. Así, cuando hablemos de terror consideramos alguna posibilidad de éxito frente a lo que amenaza, el horror, por el contrario es la cancelación de toda posibilidad de éxito, el riesgo radical que cabe tomar puesto que ya se han cancelado todas las posibilidades de éxito.¹¹⁵

En este sentido, no podríamos hablar que el horror, como un aseguramiento en la incredulidad frente a lo que amenaza, como una auténtica transformación en la esencia del hombre. Como lo hemos advertido, se trata de una radicalización de la dialéctica negativa, pero esto no supone una transformación, más bien, se trata de un tomar otra forma. Lo que domina en esta forma es el control y no el propio dominio o como hemos dicho, la transformación implica asumir la lucha por la verdad en el propio dominio de la lucha y no en el control sobre lo que domina.

¹¹⁵ En su estudio *El cristiano y la angustia*, Hans Urs von Balthazar, nos advierte este rasgo peculiar del terror. La filosofía antigua, observa el teólogo suizo, distingue entre dos terrores a partir de dos posibles amenazas, el primero, aquel que pone en cuestión la sustancia y el otro, que pone en entredicho la actividad. Aquello que sintetiza, sin embargo, todo terror, toda amenaza, es la muerte, sin importar si es por causa natural o violenta. Para que esta amenaza sea objeto de terror, nos advierte desde Santo Tomás de Aquino, es preciso que ésta asuma una determinada posición. “Ni tan remota que su idea sea demasiado pálida para actuar inmediatamente como angustiada –todos saben que deben morir, pero como eso no está cerca, nadie se preocupa nada-, ni tan próxima que la desgracia que se precipita sobre el hombre sepulte debajo de sí el terror: “así, aquellos a quienes se degüella no tienen terror ante la muerte ineluctable que viene. Más bien, -continúa Balthazar- para que uno se aterre, ha de haber una cierta posibilidad de salvarse, o dicho más claro: un cierto espacio abierto en que se pueda mover en general lo amenazador: tanto precipitándose desde la lejanía hasta el borde de la proximidad opresiva, cuando escapándose desde la cercanía palpable hasta la lejanía huidiza y en desaparición”. En el terror, pues, se alberga todavía la posibilidad de la salvación, a diferencia del horror, cuyo rasgo esencial es la imposibilidad de toda esperanza. (Hans Urs von Balthazar. *El cristiano y la angustia*. Trad. José María Valverde. Caparrós Editores. Madrid, 1998. p. 83).

Ahora bien, si bien es cierto que la culpa total no supone una transformación de la esencia del hombre, sí abre una posibilidad sin precedente en nosotros, una amenaza que tiempos pasados no conocieron y que nos asechan ahora, por la particular situación de tránsito a la que pertenecemos, a saber, que en el tránsito en que nos cumplimos como época, que en este conflicto que orienta el curso histórico de nuestro tiempo, es posible nuestra lucha por la verdad y la libertad no encuentre otra forma de cumplirse sino como un ensanchamiento del terror, como una lucha contra el terror que domina.

Quien profundice en la obra de Dostoievski no podrá sentirse más seguro al respecto de los hechos políticos de nuestro tiempo. Nadie que lea con la debida atención el monólogo de Iván o que acompañe la deliberación de Raskolnikov, podrá ufanarse de tener una posición más cierta y más clara al respecto de la libertad. Sin embargo, hay algo en nosotros que se opone a ellos. Veamos. En la culpa total no está el origen de la culpa de nuestro tiempo, sino una de las consecuencias que implica para el hombre, para la historia del hombre, transitar en el conflicto histórico y espiritual de las cifras. La culpa total, en tanto mecanismo, es consecuencia y resultado de una culpa más originaria que nosotros pensamos desde la culpabilidad metafísica.

Si algún motivo tenemos aquí para abandonar la posición de Iván y de Raskolnikov, es que ésta se mantiene bajo el influjo de una culpabilidad que supone que aquello ante lo cual se siente uno culpable, es un hecho que tiene el modo de lo irreparable, de aquello que pasó, pero que nunca debió haber pasado. Iván y Raskolnikov se mantiene bajo el influjo de la cifra cristiana de pecado en la medida en que aceptan que aquello ante lo cual se siente uno culpable es algo así como lo imperdonable. Nuestra culpa, a diferencia, no es ante un hecho, más bien, se trata de una culpa en la propia amenaza, esto es, lo que amenaza nunca tiene la forma definitiva de un hecho; lo que amenaza, para nosotros, no tiene el modo de un hecho que se ha concretado en un éxito o un fracaso definitivo. Se trata de una situación en la cual, aquello que amenaza, que aterra vale decir, se aleja o se aproxima dejando un espacio de amparo. En este sentido, la culpa que pensamos desde Jaspers, no es una culpa ante, sino una culpa en, es decir, se trata de la amenaza que supone que, a diferencia de épocas pasadas, hoy el hombre viva al asecho de la posibilidad de una desintegración total como humanidad.

Ahora bien, ¿cómo es que el pensar puede aprender a escuchar el origen de esta culpa total? ¿Cuáles son las claves que nos ofrece Jaspers en la proposición de la culpabilidad metafísica, para pensar la culpa de nuestro tiempo?

Si nosotros hemos contrapuesto la culpa metafísica a la culpa total, entonces hemos de aprender a escuchar la proposición de Karl Jaspers, desde las cuestiones que han quedado abiertas en nuestros personajes. En el siguiente apartado, donde habremos de concluir con esta investigación, desarrollaremos esta tarea a partir de las siguientes preguntas directrices: ¿Existe alguna solidaridad más consecuente que la de Iván y Raskolnikov? ¿Podríamos hablar de alguna solidaridad en un mundo en que el terror ha encontrado las formas más insólitas de la imposición y de la violencia? ¿Acaso ante esta radicalización de la dialéctica negativa, que hemos pensado desde la culpa de Iván y de Raskolnikov, quedamos frente a lo imperdonable? ¿Puede hablar la filosofía, una fe filosófica, de la culpabilidad sin referir al perdón? ¿Qué tiene que decir una fe filosófica del perdón en un tiempo que vive bajo la amenaza de una desintegración absoluta? ¿Qué significa, desde Jaspers, que ésta culpabilidad de nuestro tiempo tiene su instancia en Dios? ¿Implica esta cuestión una discusión teológica o con la teología?

IV. 4. La culpabilidad metafísica como tránsito hacia otro origen de la filosofía.

En el apartado anterior hemos anticipado el rasgo que distingue esencialmente la culpa total y la proposición de la culpabilidad metafísica: a diferencia de aquella, en ésta no pensamos un mecanismo de aseguramiento en donde termina por imperar el control sobre el dominio, En la culpa metafísica sí pensamos en un aseguramiento, es cierto, pero en el propio dominio, esto es, en el propio espacio de intercesión que se abre entre lo que aterra y aquello que queda expuesto en la amenaza. En este punto está la diferencia esencial entre la culpa tal y como la entiende Iván y Raskolnikov y como la concebimos nosotros. Veamos.

Lo que aterra para nosotros no tiene la forma de un hecho concluido, sino de una amenaza, de aquello que a la distancia o en la proximidad, se abre como un espacio entre la consumación de aquello que amenaza (lo amenazante) y la posibilidad de que aquello que es amenazado encuentre algún lugar de amparo y ello, en la propia amenaza. Jaspers apunta a esta posibilidad en los siguientes términos: “cuando la vida no nos ahorra ese momento [el asecho de la amenaza] llegamos al límite en el que tenemos que decidir o arriesgar la vida, inútilmente, puesto que no hay posibilidad de éxito o habiendo alguna posibilidad de éxito, preferir conservar la vida”. La culpa total, podríamos decir, ha optado por arriesgar la vida, mientras la confesión cristiana de la fe por conservarla. Pero cuando se concreta una u otra posibilidad, el terror deja de ser lo que amenaza; en una y otra posibilidad se ha cancelado todo espacio entre lo que amenaza y nosotros en la forma de un éxito o de un fracaso. Dicho lo anterior, preguntemos: ¿podemos decir que la amenaza que representa el hecho de que hoy, como en ninguna otra época, el hombre pueda desintegrarse como humanidad, que hoy pueda hundirse la comunicación en las formas más subversivas de control, ya se ha concretado de una vez y para siempre? Si esto es así, entonces tendríamos que reconocer que ya no se trata de una amenaza, sino de un hecho concreto en la forma del éxito o del fracaso. Cuando el terror se concreta, entonces deja de ser amenaza, deja de ser lo que aterra para convertirse en lo que horroriza, es decir, en lo que cierra toda posible esperanza.

Cuando nosotros pensamos la culpa de nuestro tiempo desde el tránsito en el abandono de las cifras, lo hacemos bajo la amenaza de que el hombre no pueda alcanzar otro origen para reanudar su lucha por la verdad, más aún, que esa radicalización de la

dialéctica negativa de la libertad, que ha tomado siempre la bandera de una lucha contra el terror, pueda perpetuarse indefinidamente en ese peculiar ensanchamiento que hemos descrito. Esta amenaza es lo que hoy aterriza. Sin embargo, ella no se ha concretado en un hecho. Nadie puede decir que tras los sucesos políticos de un determinado momento el peligro se ha concretado o que la amenaza del ensanchamiento del terror ha dejado ver su forma definitiva en algún hecho localizable en la historia reciente.

En Raskolnikov e Iván hemos visto cómo, a partir de la culpa, lo que aterriza deja de ser lo que amenaza y alcanza la forma de un hecho que cierra todo espacio de amparo o salvaguarda. Se trata de un hecho consumado que ya no tiene el rasgo de lo amenazante, sino de aquello ante lo cual me siento infinitamente culpable: aquello que cargo como imperdonable. Pero, ¿No está lo imperdonable bajo el influjo del perdón todavía y, por tanto, de la cifra cristiana? Para nosotros, insisto en ello, el hundimiento de la comunicación en mecanismos cada vez más totales de control y manipulación o que el hombre no encuentre otro camino para reanudar su lucha histórica por la verdad, son amenazas y de ningún modo han perdido su rasgo de riesgo. En este sentido, no hay posibilidad que desde una fe filosófica podamos calificar un hecho histórico como imperdonable o como aquello que nunca debió haber pasado y que, por tanto, tengamos que llevarlo bajo la forma de una culpa intratable.

La culpabilidad metafísica es una culpa en el terror, en la amenaza y no una culpa ante la amenaza. Así, mientras aquella piensa la culpa como ante el terror del mundo, nosotros pensamos la culpa como una culpa en la propia amenaza, esto es, una culpa en la cual nunca termina de imponerse lo que amenaza sobre lo amenazado; de una culpa pues, que vacila entre la posibilidad de vivir juntos y el riesgo de que esto no sea posible en caso que se cometa un crimen contra uno sólo de los hombres. Por tanto, mientras la culpa total es un asumir el terror que domina como una culpa ante lo que amenaza, la culpabilidad metafísica es una culpa en el propio dominio de lo que amenaza. En síntesis: en la culpa total se asume la culpabilidad ante la amenaza en un hecho que puede imputarse y en la culpa metafísica nos sentimos culpables en la propia amenaza.

Ahora bien, ¿pueden servirnos estas distinciones para replicar la posición de Raskolnikov o de Iván? ¿Podemos decir que nuestra posición es más cierta o más consecuente que la de ellos?

La acción de Iván es consecuente con la convicción de que la única solidaridad posible entre los hombres, sólo puede darse como una superación del terror al crimen o a la muerte violenta. En un mundo así, en donde domina el terror, es imposible una auténtica solidaridad entre los hombres. Si ésta es la premisa, ¿puede hablar algo más consecuente que la acción de Raskolnikov? De ningún modo. Para Iván la convicción es, sin más, que en el mundo tal cual se me presenta, es imposible algo así como una solidaridad, si ésta es posible, debiera ser en un mundo en donde la muerte violenta haya sido controlada, esto es, en un mundo en donde la muerte violenta o la injusticia no amenaza más y pueda verse con toda naturalidad. Kirilov, personaje de *Los endemoniados*, y consecuente con esta posición, ha visualizado aquella solidaridad en los siguientes términos:

Éste Dios de arriba no ha existido nunca, de hecho, más que en la conciencia del hombre. Y es precisamente este miedo a la muerte lo que le recude a la esclavitud, de la que se tiene que liberar. En este momento comenzará la segunda fase de la historia humana. La primera empezó con el gorila, la segunda comenzará con el aniquilamiento de Dios. Sin embargo, es preciso que alguno se atreva a empezar, es preciso que alguno se mate para matar el miedo a la muerte, es decir, para matar a Dios.¹¹⁶

Si la premisa de Raskolnikov y de Iván es: es imposible una solidaridad bajo la amenaza del terror y por tanto, hay que asumirla bajo culpabilidad, nosotros replicamos: si en el mundo no imperara el terror, si el terror no fuera lo que amenaza, entonces no habría solidaridad posible, pues en un mundo tal, el crimen y la injusticia no amenazarían, más aún, se podría concebir una expresión lógica de la naturaleza según la argumentación de Iván. En consecuencia con ello, de ningún modo podríamos aceptar que esta amenaza que nos asecha a nosotros -por la particular situación histórica en la que nos encontramos-, se ha concretado ya en un hecho histórico definitivo. De ningún modo podríamos decir que el peligro que supone un aseguramiento cada vez más total del terror que domina, no ha encontrado su punto de culminación definitiva en las revoluciones regicidas o sociales del siglo XIX o en los totalitarismo europeos de la primera mitad del siglo XX. Sería una terrible ingenuidad pensar que el hombre ya ha conocido las más profundas e insólitas

¹¹⁶ Fiodor Dostoievski. *Los demonios*. Trad. Natalia Ujánova. Catedra, Madrid, 2012.

formas de violencia en los dos últimos siglos o que la violencia sistemática ha pertenecido a un tiempo más oscuro y tenebroso o, ¿es que acaso podríamos afirmar que, frente a sucesos que ha sido posteriores a los de hace cincuenta años tales como el conflicto de Medio Oriente o ante los genocidios que se han registrado en Ruanda y en la zona de los Balcanes o ante las intervenciones militares de los Estados Unidos, ya no impera el terror? Si esto es así, si es verdad que hoy podemos transitar históricamente en un mundo en el que la muerte violenta o la injusticia ya no representan ninguna amenaza, entonces podemos ufanarnos de haber superado el terror, pero a condición de haber entrado en el horror que, como hemos visto, significa la absoluta indiferencia ante la vida o ante la posibilidad de la muerte violenta, más aún, la absoluta desesperanza ante lo imperdonable.

Como se ha podido advertir en el capítulo anterior, la culpa total ha alcanzado su forma más radical en lo imperdonable. Sin embargo, como ya hemos advertido, lo imperdonable no tiene validez universal desde una fe filosófica. Desde una fe filosófica es imposible afirmar que hay hechos de tal carácter, en ella no se sabe nada de lo imperdonable, pues el terror no es aquello que *debe* culparme como un hecho inexpugnable, sino la amenaza en la que puedo decidir si aquello que está en riesgo no cuenta ya con ninguna posibilidad de éxito, es decir, si ante lo que amenaza sólo vale arriesgar la vida inútilmente o si existe un espacio de amparo o de intercesión entre nosotros y aquello.

Ahora bien, que aquí desvinculemos la culpa de nuestra época de lo imperdonable, no implica que volvamos a vincularnos a la cifra del perdón como reconciliación última al final de los tiempos. Es perfectamente posible que la profecía del *Gran Inquisidor* en el poema de Iván se cumpla y que una vez que hayamos experimentado las consecuencias del “libre espíritu” regresemos, “aterrados de nosotros mismos”, a poner nuestra libertad a los pies de una ley que sosiegue en la intimidación. Sin embargo, esta no podría ser nuestra postura desde una fe filosófica. Por mayor oposición que pueda haber entre la cifra del perdón y la cifra de lo imperdonable, ambas parten de una misma convicción: sólo en un mundo sin el conflicto de la amenaza, en un mundo en donde no impera la amenaza de que en caso que se cometa un crimen contra uno solo de los hombres sea imposible el vivir juntos, sólo en un mundo sin contradicción es posible un suelo espiritual en común, una

auténtica solidaridad. Como lo hemos advertido, la culpa total sigue bajo el dominio de la cifra cristiana y bajo el particular influjo de la culpa como una culpa ante el mal moral del mundo. Su sublevación nace contra el cristianismo y en el mismo se ahoga.

Nuestro tránsito, por otra parte, se sostiene en una convicción distinta: solo en un mundo bajo la amenaza, solo en un mundo en donde impera el terror, es posible una auténtica solidaridad. Así, mientras Iván y Raskolnikov afirman que la auténtica solidaridad nace como la culpa ante la injusticia, nosotros postulamos, no lo contrario, sino lo anterior, a saber, porque hay una solidaridad entre los hombres puede el crimen y la injusticia amenazar, poner en riesgo alguna posibilidad que nos compromete esencialmente (“que podamos vivir juntos o que no sea esto no sea posible en caso que cometa un crimen contra uno solo de los hombres”).

En este sentido, la aclaración de la culpabilidad metafísica, como la culpa particular de nuestro tiempo, no está en referencia a lo imperdonable, pero tampoco al perdón según la interpretación de la teología cristiana. Por principio, porque nosotros no buscamos una reconciliación con el hecho, pues ello supondría que hemos alcanzado un todo desde el cual cada hecho encuentra su justificación o desde el cual se puede advertir que hay hechos que “no cuadran”. Ambas posibilidades, al menos desde una fe filosófica, son imposibles. En nuestra aclaración, como todo ejercicio en donde rige la comprensión, fomenta una reconciliación, es cierto, pero no ante los hechos, sino en un mundo que vive a la amenaza de ciertos hechos, más aún, la reconciliación en un mundo en que ciertos hechos ponen en riesgo algo definitivo y esencial en nosotros, a saber, el que podamos vivir juntos o que esto sea imposible del todo.

El ejercicio de la comprensión, para nosotros, no puede ser un primer movimiento en el cual se elimine del mundo toda amenaza o contradicción para, en un segundo momento, abrazarlo o afirmarlo en lo más íntimo de nuestro ser. Para nosotros, la reconciliación no puede ser sino en este mundo, en donde impera el terror como amenaza y no como aquello que ha de imputarse o perdonarse en un hecho en la historia.

Como hemos dicho, nuestra interpretación de la culpa no tiene nada que ver con el perdón o con lo imperdonable, sino con un mundo que pelagra al asecho de una amenaza

sin precedente, a saber, que la comunicación puede hundirse inevitablemente en los mecanismos de la barbarie, que en el conflicto de la fe sólo pueda fundarse como un control sobre lo que domina o que la solidaridad entre los hombres sólo pueda aceptarse como una culpa ante el terror que domina. Ante esta amenaza no podemos tomar posición alguna, más bien, en esta amenaza transitamos hacia posibilidades aún insospechadas por el pensar, hacia posibilidades que van más allá del previsible ensanchamiento en el cual cae tanto la cifra del perdón como la de lo imperdonable.

El predicamento entre la cifra del perdón y de lo imperdonable tiene para nosotros la misma significación que tiene, para una fe filosófica, el dilema “Cristo o nihilismo”, a saber, el de una presunción eclesial. Desde una fe filosófica no podríamos afirmar que más allá de Cristo sólo reina la incredulidad o que fuera del perdón impera la absoluta desesperanza. Como ya advertíamos, en una fe filosófica no impera la credulidad ni la incredulidad, sino que ella misma es la lucha en la que credulidad e incredulidad se llaman para comulgar en íntimo y “apasionado rechazo”, la lucha en la que tanto la una como la otra puede ganarse en conflicto sin precedente. La culpabilidad metafísica entonces, no parte ni de la credulidad ni de la absoluta incredulidad, sino en el límite de la propia amenaza, esto es, en el espacio de intercesión que se abre entre lo que amenaza (la injusticia, el crimen) y aquello a lo que amenaza (que podamos vivir juntos). En este sentido, la disputa entre la cifra del perdón y la de lo imperdonable, no nos exige optar por una o por la otra; no se trata de asegurar una serie de buenos argumentos en favor o en contra. Si es verdad que nuestra situación en las cifras es la de un tránsito, entonces de ahí ya podría deducirse que en él es imposible quedar bajo el dominio de una o de otra; tenemos que transitar en medio de ellas, sin que el influjo de ninguna pueda someternos nuevamente bajo su yugo, es decir, necesitamos transitar en los propios límites en donde una y otra pueda dialogar en comprensión mutua, en una intimidad de conflicto. A propósito de esta disputa escuchemos este fragmento de Jaspers:

De todo lo que veo en el mundo y de las cosas más horribles no puedo, absolutizando, sacar una conclusión sobre el sentido del mundo entero o sobre el Dios creador, pues esto cae fuera del horizonte en el que yo conozco. Lo que en esta sublevación expreso es mucho más de lo que yo sé y puedo saber; por eso, en mi juicio tengo que ser moderado. [...] Pero ¿qué ocurre si ahora se manifiesta la otra cara del mundo, la que nos descubre la magnificencia de éste? ¿Cómo vamos a poner en duda la admirable y misteriosa finalidad que reina en todo lo viviente! ¿Cómo

vamos a dudar de todas esas cosas magníficas que nos ocurren, del júbilo que experimentamos nosotros mismos al vivir! Esto no se puede negar. Pero si ahora se saca la conclusión: por tanto, el todo constituye una magnífica armonía; y si filósofos y teólogos sacan de alguna manera la conclusión de la majestuosa magnificencia que habrá al final, sea ello el reino de Dios, sea la grande armonía que piensa, por ejemplo, un Hegel, en el que todo tiene su puesto, cada cosa tiene su sitio, su sentido en el todo, y éste todo es la razón, el espíritu absoluto mismo; si aparece esta posición, entonces la sinceridad reconocerá las verdades existentes en Iván. Y ni la sublevación ni la fe en las armonías es soportable para la veracidad del hombre sincero. Por consiguiente, ¿no sabemos cual de las dos actitudes ante el mundo es la correcta? ¿Puede que no tengamos derecho a emitir ninguna de estos juicios? ¹¹⁷

Es posible que la creencia en una misma humanidad, en un mismo suelo espiritual haya alcanzado en el límite de ésta amenaza toda posibilidad de éxito o en ese límite encontrar el tránsito que reanude el conflicto histórico de la libertad, esa libertad que sólo es en un suelo espiritual en común. Si nos quedáramos con Iván, entonces ante la amenaza que nos asecha, no podríamos más que concluir: el hombre ha llegado, en menos de dos siglos, a conocer el límite del mal moral en el mundo, ha llegado al extremo de lo imperdonable. Pero si esto es así, si podemos decir que esto se ha concretado, entonces no habría más que deducir que en este mundo, en el cual somos herederos de un culpa imborrable, el asesinato y la muerte violenta ya no representan ninguna amenaza, sino el objeto de una culpa infinita que hemos de aprender a compartir en complicidad, en el horror que implica la naturalidad del crimen y de la muerte violenta.

La culpa que atraviesa nuestro tiempo y que nosotros pensamos desde la proposición de Jaspers, no es una culpa que podamos entender a partir de su objeto. Qué sea aquello que nos produzca culpa es algo que sólo podemos aclararnos en la propia amenaza, en el propio dominio de lo que aterra.

Desde la perspectiva de una culpabilidad metafísica, la culpa total no puede ser otra cosa que una suplantación, es decir, en la culpa total el terror deja de ser el espacio de intercesión y toma la sola forma de lo amenazante, de aquello ante lo cual puedo asegurarme o no. Como hemos visto, para la culpa total, esto que aterra, lo amenazante, es el objeto de la culpa y, en un segundo momento, de purificación. Reflexionemos desde

¹¹⁷ Karl Jaspers. *Cifras de la trascendencia*. p. 48.

aquí: el sufrimiento del otro es insoportable, queremos salir de él, superarlo, por tanto, tenemos que asumirlo como propio para liberarnos definitivamente de él. Así lo ha razonado Iván: en un mundo en donde impera el terror ante el sufrimiento del otro es imposible una solidaridad, una reconciliación auténtica. Mientras el hombre no supere el terror que es capaz de producirse a sí mismo, no será posible ninguna solidaridad, pues ésta, siguiendo el fragmento de Kirilov que hemos citado, sólo puede ser cuando el sufrimiento del otro ya no me aterre o amenace, sino cuando me impute moralmente, cuando yo mismo pueda fundarlo como propio.

En este sentido, es preciso señalar que es perfectamente posible que ante los hechos no encontremos el perdón; que las víctimas de esta violencia que hemos testificado en los dos últimos siglos, permanezca en el ámbito del resentimiento. Sin embargo, el perdón o lo imperdonable no tiene validez universal desde una fe filosófica. Como hemos advertido desde el principio, la filosofía no se propone restablecer un orden en el cual todo agravio o injusticia pueda encontrar una justificación definitiva. Nosotros no pretendemos una reconciliación con los hechos para sólo entonces afirmar el mundo. Si seguimos las líneas generales de la doctrina del perdón en la teología católica, éste siempre es perdón de un hecho concreto y, por tanto, de un hecho que nos es imputable y ante el cual podemos quedar absueltos o no.¹¹⁸ Desde una fe filosófica, como hemos dicho, no buscamos una reconciliación con el hecho, como si ante los nuevos intentos de exterminio étnico que hemos vivido en los últimos cincuenta años tuviéramos ya una instancia cierta y segura. Como si ante conflictos como los de Bosnia o las intervenciones militares de los Estados Unidos de Norteamérica tuviéramos ya todo un manual de procedimientos para juzgarlos. Como hemos dicho, la culpabilidad metafísica no se aclara en el juicio político o histórico de la época, sino que su instancia de aclaración nos llama desde un tránsito aún no ensayado por el pensar.

¹¹⁸ La doctrina del perdón según la teología cristiana no es unívoca. Si pensamos la teología católica desde su tradición entonces, fácilmente se puede advertir que existen posiciones completamente antitéticas que, sin embargo, parten de un mismo supuesto. La omnipotencia de Dios es su perdón. Sobre éste, bien podría deducirse la posición de un Damiano o de un Scoto que señalan que el perdón de Dios puede devolver la virginidad a una mujer o la de un Jerónimo que nos advierte que bien puede perdonarle haberla perdido, pero de ningún modo puede devolvérsela.

Sólo un pensar que ha abandonado la supuesta corporalidad de la cifra puede concebir en el terror la amenaza y no el hecho concreto de lo amenazante. Un pensar que se mantenga en la corporalidad de la cifra, que no haya emprendido el tránsito en el abandono de las cifras, no podrá ver en el terror aquello que peligra en esa amenaza ni mucho menos podrá atender el espacio de intercesión que abre la amenaza entre nosotros y lo amenazante, el espacio de amparo que encontramos o no en el asecho de la propia amenaza.

Como ya advertíamos antes, la comunidad histórica hoy no acepta suplantación alguna, ella quiere mostrarse en la contrariedad. Si hoy es posible una comunidad histórica y espiritual en común es al asecho de una amenaza que compromete nuestras más íntimas posibilidades de ser, sobre la posibilidad de que esa misma lucha histórica por la verdad sólo pueda cumplirse como un ensanchamiento o en una suplantación.

En este sentido, Dios, en tanto que instancia, no es el Dios de la cifra revelada y al que se le piensa bajo los signos de la revelación. Instancia implica, principalmente, lugar, y el lugar que nosotros hemos encontrado instancia para ésta culpabilidad, es el tránsito en el abandono de las cifras. La aclaración de la culpabilidad metafísica, por tanto, no puede ser una cifra más entre las cifras, más bien, se trata del modo como la trascendencia se comunica entre ellas. La trascendencia nunca es la cifra, como si la cifra pudiera suplantarla –como lo amenazante suplanta el terror–, la cifra es tan sólo el modo como la trascendencia se comunica a nosotros y la cifra nunca se presenta sino sobre el fondo de un conflicto. Cuando escuchamos las cifras no somos llevados a una ilusión, sino escuchamos la trascendencia en el modo de una disputa en las que diversas cifras se acosan y hostigan unas a otras, pues el tránsito en el abandono de las cifras no es ámbito de indiferencia, en el cual cada quien piensa y cree lo que quiere independientemente del otro. A pesar de que el otro pueda presentarse como una amenaza, a pesar de que entre el y yo sólo quede la sumisión o la imposición, como dice Jaspers, está la situación del dolor que implica que “yo solo existo en compañía del prójimo; solo no soy nada”.¹¹⁹

Es cierto que el límite que nos ha dejado ver la amenaza de nuestro tiempo pueda romper definitivamente la posibilidad de un suelo espiritual en común. Sin embargo, en ese límite es posible encontrar un nuevo comienzo en el cual sea posible reanudar nuestra lucha

¹¹⁹ Karl Jaspers. *La filosofía*. p. 25.

histórica por la libertad y la verdad. La historia del hombre no puede cesar. Si es verdad que se trata de la historia de un ser que tiene su esencia en la trascendencia, en la libertad, se trata de un ser cuya esencia es la de comenzar de nuevo. En este sentido, el límite de la amenaza que se ha destinado a nuestro tiempo, no es un fin o acabamiento definitivo, un conflicto que rompa definitivamente los vínculos más íntimos de la solidaridad humana, antes bien, en el propio conflicto de la amenaza es donde podemos ganar un impulso renovado para alcanzarlos de nuevo.

Como hemos dicho, la culpabilidad metafísica no acusa, sino que llama desde un origen que transita en el conflicto de la amenaza, esto es, el terror no cierra el conflicto en una ruptura definitiva con la tradición o con la historia del hombre, más bien, lo abre sobre un origen cuyas posibilidades apenas se ven para el pensar, o como lo ha dicho el poeta del desamparo:

“Tal vez lo espantoso sea, en el más profundo fondo, lo que de nosotros quiere ayuda”.¹²⁰

¹²⁰ Rainer María Rilke. Cartas a un joven poeta. Trad. Jesús Munárriz. Ed. Hiperión, Madrid, 2003, p. 64.

Conclusión

A lo largo de esta investigación he intentado desarrollar una filosofía de la historia a partir de las directrices que nos abre la filosofía de Karl Jaspers. En el despliegue de una fe filosófica hemos obtenido una serie de directrices, de indicaciones precisas vale decir, para pensar en una filosofía de la historia. La primera indicación y más puntual que hemos recocado es: una filosofía de la historia sólo puede ser como un pensar histórico, esto es, como un pensar que alcanza a preguntar no sólo por lo histórico, sino históricamente. Con base en ello, al proponernos pensar la culpa de nuestro tiempo desde la proposición de la culpabilidad metafísica no hacemos como si ésta fuera un hecho dentro de un conjunto; como pudiera ser objeto de una historiografía en una Historia Universal. Aquí, más bien, preguntamos por la culpabilidad metafísica desde un tránsito muy particular. En el desarrollo de nuestra exposición de la fe filosófica este tránsito se ha pensado bajo el título *del abandono de las cifras*.

El abandono de las cifras marca la situación histórica en que nos encontramos, la peculiar situación que transita hoy la filosofía y, por tanto, en que el filosofar encuentra su impulsos más vivos de renovación. “Las cifras nos han abandonado” es la expresión que nombra la ausencia en la que vamos transitando, el desamparo en que se encuentra hoy la fe. Inútil sería tratar de cubrir esta ausencia con algo otro o de urdir algún plan de salida; esto no sería más un desesperado afán de escapatoria. Como ha sido expuesto a lo largo de esta investigación, la fe filosófica no busca solucionar un error, sino ganar la fe en el transitar de ese limite en que la propia fe vacila entre ser eso que se cree o eso a partir de lo cual se cree, más aún, entre la posibilidad de hacerme uno en la verdad con el otro o si ello es imposible del todo.

En este sentido, la expresión desamparo de la fe en la época en Jaspers no tiene la intención de afirmar que la fe es del todo imposible ahora. Es una evidencia que la fe ha perdido su fuerza de vinculación en el hombre; que ni el proyecto de la *catoliqué* ni la ciencia moderna, ha podido reanudar el *éthos* de la verdad en el mundo de un modo definitivo. La fe ha perdido su fuerza de vinculación en esas instancias, es cierto, pero eso no implica que la fe sea del todo imposible. Hoy que la fe ha perdido su fuerza de vinculación como autoridad revelada y como verdad universal del entendimiento, se abre la posibilidad de ganarla sobre un conflicto nunca antes transitado. Se trata de ganar la fe en

ese límite en el cual puedo y debo saber si soy uno con aquello que creo o si esto es imposible del todo.

La época en que transitamos no es una época sin fe. De ningún modo podríamos pensar que hoy la fe no representa complejidad alguna o que sus posibilidades han sido agotadas ya definitivamente o bien, que podamos afirmarla, sin más, como algo que ha pasado. Fe no es necesariamente fe revelada, en la suerte que ha corrido ésta no se agotan las posibilidades de aquella. Como ha hecho ver Jaspers, la afirmación que establece que fuera del cristianismo solo hay nihilismo e incredulidad es, sencillamente, una presunción eclesiástica. La fe puede ser fe revelada, es cierto, sin embargo, también puede ser fe filosófica y no sólo ser el contenido o el dogma de autoridad o teórico, sino el movimiento en el que vamos de lo que creemos a lo que podemos sostener como cierto. Este despliegue ha marcado aquí el tránsito en el abandono de las cifras. Ésta es una de las principales expresiones que hemos podido reconocer en la filosofía de Jaspers: cuando la trascendencia no nos habla en signos, sino en cifras, esto es, cuando no confundimos la trascendencia con la cifra; cuando pensamos que la cifra es el modo como la trascendencia se comunica en nosotros y no la propia trascendencia a la que podamos atribuirle ciertos signos como se le atribuye algo a una cosa; cuando no tomamos la trascendencia como si fuera una fuerza física o moral en el mundo, entonces ya transitamos en el abandono de las cifras, esto es, en ese límite en el cual las diversas cifras que confluyen en el horizonte espiritual e histórico del mundo, pueden llamarse para comulgar en un íntimo rechazo, en ese límite en el cual podemos y debemos saber si somos uno con aquello que creemos, si es posible sólo bajo ciertas condiciones o si es imposible del todo.

El abandono de las cifras, hay que insistir en ello, no implica la imposibilidad de las cifras en general. Hoy que las cifras han perdido su carácter objetivo, hoy que las cifras ya no se imponen como una fuerza física o espiritual en el mundo, es posible que encontremos en ella el lenguaje abierto e inagotable, histórico, es decir, que atendamos aquello que se está comunicando en la cifra y no a la propia cifra como fuerza imponente en el mundo. Como señala Jaspers, sólo cuando la cifra deja de ser objeto de nuestra placer o de nuestra curiosidad por los viejos mundos y tradiciones, entonces puede interpelarnos en la

existencia, esto es, en el límite en donde van en juego nuestras más íntima posibilidades de comunión en una existencia histórica.

Pensar la culpabilidad metafísica en el horizonte de una filosofía de la historia implicó haber ganado primero un modo histórico de preguntar y de pensar. Aquí la culpabilidad metafísica no tiene el aspecto de un hecho histórico a partir del cual terminemos por determinar las posibilidades de nuestro presente. Si nuestra investigación no hubiera ganado un modo histórico de preguntar, es decir, si nuestro trabajo se hubiera aventurado a pensar la proposición de la culpabilidad metafísica sin considerar las indicaciones y directrices de una filosofía de la historia, entonces de algún u otro modo, seguiría bajo el influjo o potestad de un cifra particular, más aún, encerrado bajo el influjo de una suplantación y, por tanto, imposibilitado para una auténtica transformación.

En el desarrollo de nuestra investigación, hemos establecido que pensar la culpabilidad metafísica como un rasgo esencial de nuestro tiempo, no implica la rehabilitación de la teología cristiana en el diagnóstico de nuestro tiempo. Culpabilidad metafísica no está pensada aquí ni sobre la visión total de la historia, propia de alguna cifra o concepción de mundo, ni sobre la base de un hecho que pueda romper o comprometer la totalidad histórica acontecida. Como advierte Jaspers en sus citadas lecciones de 1962, la fe filosófica no es, bajo ningún concepto, “teología disfrazada”. Cuando pensamos la culpabilidad de la época, desde los itinerarios de una fe filosófica, no invocamos un juicio definitivo sobre la Historia. La culpabilidad metafísica, pensada en el fondo de una fe filosófica, no nos remite a los hechos insólitos, a los crímenes sin precedente en la historia política y del Derecho, sino al espacio de intercesión que se abre entre lo amenazante y aquello que es amenazado, al límite en el cual sé y debo saber si aquello que está a merced de la amenaza, puede encontrar un espacio de amparo o si ello es imposible del todo.

Expuesta así, la dimensión que nos abre la culpabilidad metafísica no sólo es impensable desde la teología cristiana, sino que está completamente prohibida o vedada para el creyente. Como hemos mostrado, el terror constituye un espacio impenetrable para el creyente, pero así también para la incredulidad. Es decir, ambas posturas nacen de una misma base: en un mundo en donde domina el terror, en donde impera la amenaza, es imposible un suelo histórico y espiritual en común, más aún, en una época en donde

domina la amenaza de una desintegración de la humanidad, de una ruptura radical con la tradición, de un diálogo histórico y espiritual, es ya del todo imposible un sentido histórico de humanidad.

En este sentido, la culpabilidad de la época, según la proposición de Jaspers, no nos remite, por ejemplo, a un crimen particular. No podríamos decir que tras las revoluciones sociales, deicidas o reicidas, cargamos una culpa peculiar. Como decíamos, no se trata de la muerte violenta sino de la posibilidad de ésta. Desde una fe filosófica el terror nunca es lo aterrador, sino el espacio entre lo que aterra, lo que amenaza, y aquello que es amenazado, es decir, como el espacio en que es posible que aquello que es amenazado encuentre una situación de amparo. Este espacio de intercesión del que hablamos no se abre fuera de la amenaza, sino en ella misma. Por tanto, no se trata de salir de la amenaza para encontrar un supuesto espacio definitivo de aseguramiento. La repercusión de este tipo de control sobre el terror no podría ser más que la normalización del crimen o de la muerte violenta, esto es, el horror en un mundo en donde el asesinato constituye una expresión lógica de la naturaleza. En la culpabilidad metafísica, más bien, tratamos de un encontrar un espacio de intercesión en la propia amenaza, en el propio terror que asecha. Se trata de permanecer en ella, de cerciorarnos si en ella es posible un mundo espiritual e histórico en común o si eso es imposible del todo.

Ahora bien, permanecer en el terror es mantenerse al cuidado de aquello que en la propia amenaza resulta amenazado. No se trata de un sostenerse cara a cara frente aquello que aterra, sino de cuidar el límite en el cual aquello que es amenazado puede encontrar un espacio de amparo.

El hecho que Jaspers haya des-teologizado la comprensión en torno a la culpabilidad de la época, tiene una serie de implicaciones que bien valdría atender cuidadosamente. Que la culpabilidad de la época no esté sujeta a la doctrina teológica del cristianismo, supone que la meditación aquí no tiene el propósito de enmienda o el perdón, pero así tampoco, el propósito de un juicio de condenación definitiva, por ejemplo, el que cierra la posibilidad de una historia en común. Como hemos visto a propósito de la novela de Dostoievski, hoy siguen siendo decisivas preguntas tales como: ¿Qué necesidad hay de comprendernos en un mundo en donde han sido posibles hechos de violencia sin

precedente? ¿Acaso podemos seguir hablando de conceptos tales como verdad, historia y razón? ¿No suponen éstos conceptos contribuir a una historia que nos ha llevado a los escenarios más insólitos de la atrocidad? Pero aún más: ¿No implica la comprensión de una época tal y como la que nos compromete en esta culpa, el perdón como condición de posibilidad?

Si nos ceñimos a los rendimientos de nuestro trabajo hemos de responder con un rotundo no. La comprensión aquí, nunca es la justificación o explicación de un hecho, esto es, nuestro propósito no es aquí la reconciliación con el hecho. No se trata de familiarizarnos con el terror, de normalizar el crimen o el familiarizarnos con ellos como si se tratara de un evento común y permanente (sistemático). En tanto que la culpabilidad metafísica no remite al crimen lógico o sistemático, entonces su comprensión no puede ostentar una pretensión tal. La comprensión, a diferencia del perdón, nunca es la reconciliación ante un hecho particular, más aún, nunca es el imposible que hace que aquello que sucedió no haya sucedido jamás. Es muy probable que la comprensión pueda contribuir al perdón, pero no comprendemos con el propósito eficaz o inmediato de producirlo. Es perfectamente posible perdonar sin comprender, asimismo, es posible que la comprensión más honda y profunda de una culpabilidad no traiga consigo el perdón como reparación del daño o como auténtico desagravio. El perdón tiene su ámbito de significación en la teología. Se trata, como su propia etimología nos indica, de un don superlativo, del imposible hacer que lo que fue nunca haya sido. La comprensión que se propone una fe filosófica es más modesta en cuanto a sus propósitos, pues no se trata de una acción tal como la de reconciliarnos con el hecho mismo del terror, del crimen o de la injusticia, sino el de aprender a vivir y habitar en un mundo y en una historia espiritual en común en la que ciertos hechos son posibles, de ganar un suelo histórico y espiritual en común en la propia amenaza que atraviesa nuestro tiempo.

Como se ha dicho, no se trata de eliminar el terror de la amenaza, para sólo entonces reconciliarnos en la certeza de un mismo horizonte histórico de encuentro, sino de aceptar que este mundo, en donde impera el terror de una amenaza sin precedente, es el único en donde es posible una reconciliación. No existe un mundo malo a lado del bueno. Más bien, el uno es al continuación del otro. Más aún, este mundo en el que han sido posibles los

hechos más atroces, la violencia más radical e insólita, este mundo en donde han sido posibles crímenes sin precedente, no se derrumbó. Ese mundo en que ha sido posible la deportación, el asesinato y el exterminio sistemático de cientos de millones de personas, es el mundo que nos habita y, por tanto, el único en el que podemos cumplir un suelo espiritual en común.

Bibliografía

Adorno Theodor W y Max Horkheimer. *Dialéctica de la Ilustración*. Trotta. Madrid. Traducción de Juan José Sánchez. España 2009.

Arendt, Hannah. *Eichmann en Jerusalén*. Ediciones de Bolsillo, México, 2007.

----- *Ensayos de comprensión*. Trad. Agustín Serranos de Haro. Madrid, Editorial Caparrós, 2005.

Balthazar, Hans Urs von. *El cristiano y la angustia*. Trad. José María Valverde. Caparrós Editores. Madrid, 1998.

Camus, Albert. *El hombre rebelde*. Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.

Dostoievski, Fiódor. *Crimen y castigo*. Trad. Augusto Vidal. Catedra, Madrid, 2009.

----- *Diario de un escritor. Crónicas, artículos, crítica y apuntes*. Trad. Elisa de Beaumont Alcalde, Eugenia Bulatova y Luidmila Rabdano. Madrid. Ed. Páginas de espuma. Madrid, 2010.

----- *Los hermanos Karamazov*. Trad. Augusto Vidal. Catedra, Madrid, 2009.

G.W.F. Hegel. *Fe y sabe o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*. Colofón. Madrid. 2001.

----- *Fenomenología del espíritu*. Trad. Wenceslao Roces. México, FCE, México, 2004.

Heidegger, Martín. *Conferencias y Artículos*. Trad. Eustaquí Berjau. Editorial Serbal, Barcelona, 1994.

----- *Hitos*. Trad. Arturo Leyte y Helen Cortés. Alianza editorial. Madrid, 2001.

----- *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Editorial Trotta, Madrid, 2002.

----- *Kant y el problema de la metafísica*. Trad. Gred Ibscher Roth. FCE. México, 1996.

----- *La autoafirmación de la universidad alemana, El rectorado 1933-1934. Entrevista del Spiegel*. Trad. Ramón Rodríguez. Técnos, Madrid, 1966.

Heine, Heinrich. *Historia de la religión y de la filosofía en Alemania*. Alianza Editorial. Madrid, 2007.

Jaeger, Werner. *La teología de los primeros filósofos griegos*. FCE. México. 2002.

Jaspers, Karl. *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Trad. Ramón de la Serna. Editorial Labor, Barcelona, 1933.

- *Filosofía de la existencia*. Trad. Luis Rodríguez Aranda. Barcelona. Ed. Obras Maestras del Pensamiento Contemporáneo. 1985.
- *El problema de la culpa*. Trad. Román Gutiérrez Guantango. Editorial Paidós, Barcelona-Buenos Aires, 1998.
- *Las cifras de la transcendencia*. Alianza editorial. Madrid, 1990.
- *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*. Trad. Fernando Vela. Revista de Occidente, Madrid, 1958.
- *La filosofía*. Trad. José Gaos. FCE. México. 2006.
- *Los grandes pensadores. Los fundadores del filosofar: Platón, Agustín, Kant*. Trad. Pablo Simón. Madrid, Tecnos, 2002.
- *Nietzsche y el cristianismo*. Trad. Daniel Cruz Machado. Editorial Leviatan, Buenos Aires. 1990.
- *Origen y meta de la historia*. Trad. Fernando Vela. Revista de Occidente. Madrid, 1965. p. 341.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Trad. Pedro Ribas. Alfaguara, Madrid, 1998. p. 8.
- Löwith, Karl. *De Hegel a Nietzsche*. Trad. Emilio Estiú. Katz Editores. Madrid, 2004.
- *Heidegger, pensador de un tiempo indigente. Sobre la posición de la filosofía en el siglo XX*. FCE. México, 2006.
- Lubac, Henri. *El drama del humanismo ateo*. Trad. Carlos Castro Cubells. Encuentros ediciones, Madrid, 1990.
- Nietzsche, Friedrich. *Consideraciones intempestivas*. Alianza, Madrid, 2006.
- *El anticristo*. Trad. Andrés Sánchez Pascual. Alianza Editorial. Madrid, 1998.
- Pannenberg, Wolfhard. *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*. Trad. Miguel García-Baró. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2001.
- Rilke, Rainer María. *Cartas a un joven poeta*. Trad. Jesús Munárriz. Ed. Hiperión, Madrid, 2003.