

¿EL ABISMO PARA LA EXISTENCIA O LA EXISTENCIA PARA EL ABISMO?

FE Y FILOSOFÍA EN LA FE FILOSÓFICA DE KARL JASPERS

THE ABYSS FOR EXISTENCE OR EXISTENCE FOR THE ABYSS? FAITH AND PHILOSOPHY IN KARL JASPERS'S PHILOSOPHICAL FAITH

ÁNGEL ENRIQUE GARRIDO MATURANO (*)



(*) Ángel Enrique Garrido Maturano

Nacido en el año 1964 en Buenos Aires; estudio de filosofía en la Universidad de Buenos Aires y en la Universität Freiburg i.Br. bajo la dirección del Prof. Dr. Dr. em. Bernhard Casper; Doctorado: Fundamentos, determinación y testimonio de la relación ética en el pensamiento de E. Levinas, Buenos Aires, 1996; desde 1998 Miembro del Centro de Estudios Filosóficos de la Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires; desde 2000 miembro del comité de doctorado de la UNNE.. Ex becario DAAD y Humboldt. Desde 2017 investigador Principal del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) con lugar de trabajo en el Instituto de Investigaciones Geohistóricas de Resistencia, más de 150 publicaciones entre libros, capítulos de libro y revistas científicas de 16 países. Orcid: 0000-0002-0509-6692

E-mail: hueloypuna@hotmail.com

Resumen: El artículo analiza críticamente la concepción de “fe filosófica” en Karl Jaspers. Primero elucida los rasgos fundamentales de dicha fe a través de las nociones de “lo abarcante”, “requisitoria incondicionada” y “cifra”. En segundo lugar, distingue en el concepto de fe filosófica de Jaspers los aspectos propiamente filosóficos de aquellos que resultan de un salto en la fe existencial. En la conclusión contraponen a la fe existencial propuesta por Jaspers y a la fe sustentada en la revelación una fe estrictamente filosófica de carácter cosmológico y determina en qué consiste y qué es lo que legitima esta forma de fe.

Palabras clave: Jaspers – fe – existencia – trascendencia – lo abarcante.

Abstract

The article analyzes critically Karl Jaspers's views on “philosophical faith”. First, it examines the fundamental traits of this faith by means of the notions of “The Encompassing”, “unconditioned requirement” and “cipher”. Second, in Jaspers's notion of philosophical faith, the properly philosophical aspects are distinguished from those that are the outcome of a spring unto existential faith. As a conclusion, a strictly philosophical faith with a cosmological character is set against the existential faith advanced by Jaspers and faith grounded on revelation. It is also shown what this mode of faith consists in and what legitimates it.

Keywords: Jaspers – faith – existence – transcendence – The Encompassing



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUCCIÓN

Las consideraciones que aquí comienzan se ocupan de un pensador que no se ve, en estos tiempos, favorecido por la moda: Karl Jaspers¹. Sin embargo, la pregunta a partir de la cual se lo conjura, a saber, si existe algo así como una “fe filosófica” inherente a la existencia y cuál sea el significado de dicha fe sigue constituyendo, a mi modo de ver, para el existente, una cuestión relevante, toda vez que el modo concreto en que este existente comprenda y ejecute su existir implica una respuesta (vivida en la praxis) a su fe fundamental. Dentro del contexto temático que la cuestión arriba formulada delinea, el presente estudio persigue un objetivo de índole hermenéutica y otro de naturaleza crítica. El primero consiste en elucidar, por medio de la interpretación, cuáles son los límites propiamente filosóficos del concepto de “fe filosófica” de Karl Jaspers. Dicho de otro modo, me interesa determinar en qué medida la fe que profesa el pensamiento de Jaspers es una posibilidad legítima, surgida desde los límites mismos a los que nos conduce el pensamiento filosófico, y en qué medida dicha fe, aunque no apele a una revelación histórica concreta, no puede considerarse una fe filosófica, sino fe surgida de una convicción existencial.

Desde el punto de vista crítico, me interesa mostrar que una fe estrictamente filosófica, a diferencia tanto de la fe revelada cuanto de la “filosófica” que propone Jaspers, radica en la convicción de que es legítimo presuponer un sentido último del ser de todo lo que es y adjudicarle a este sentido un carácter absoluto, incondicionado e indeterminable, pero que, a diferencia de la fe revelada y de la postulada por Jaspers, no puede presuponer que dicho sentido implica también necesariamente la consumación y mucho menos la eternidad de la existencia personal. Dicho de otra manera, me interesa postular la posibilidad de una inversión del planteo de Jaspers y plantear la duda acerca

¹ Aunque el pensamiento de Jaspers tuvo una importante repercusión en la segunda mitad del pasado siglo, en las últimas décadas del presente han disminuido (aunque no desaparecido) notoriamente en nuestro medio hispanoparlante la cantidad de estudios y eventos a él dedicados. No así en el medio germánico donde la labor de algunos investigadores como Anton Hügli, Johannes Ringleben, Kurt Salamun o Armin Wildermuth mantienen vivo el pensamiento de y la bibliografía dedicada a Jaspers. En español puede destacarse el trabajo de traducción e investigación de la profesora cubana Gladys Portuondo, en particular su libro *La existencia en busca de la razón. (Apuntes sobre la filosofía de Karl Jaspers)*. Madrid: Editorial Académica Española, 2012.

de si una fe filosófica no radica, en última instancia, en afirmar el sentido de la existencia humana para el despliegue del ser de todo lo que es y no, por el contrario, el sentido del ser de todo lo que es para la consumación y plenitud de la existencia humana.

Desde el punto de vista metodológico es conveniente, para evitar malentendidos, precisar qué es lo que estas consideraciones, por su propio método e intención, no quieren ser. En primer lugar, éste no pretende ser un estudio erudito que reconstruya con detalle el concepto de “fe filosófica”. No es éste, pues, estrictamente hablando, un trabajo “sobre” Jaspers. Y no lo es porque lo que aquí nos interesa es *esbozar* los rasgos fundamentales de la noción de “fe filosófica” tan sólo para plantear hasta qué punto la fe que Jaspers propone es o no filosófica y en qué medida una fe propiamente filosófica guarda una diferencia más profunda con la cristiana y con la de Jaspers que las que cree encontrar el filósofo entre la suya y la fe de la revelación cristiana. Desde el punto de vista positivo, el método de investigaciones comprende a sí mismo como resultado de una hermenéutica fenomenológica y trascendental. Entendemos aquí por hermenéutica explicitar algo como algo, en cuanto el algo, en este caso la fe filosófica de la que habla Jaspers, requiere, por su misma índole, de dicha explicitación para que se ponga a la luz tanto su origen cuanto su alcance y contenido. Se trata, además, de una hermenéutica fenomenológica en la medida en que la fe filosófica requiere, para que se la explicita, que se pongan a la luz aquellos fenómenos fundamentales que *se dan* en la existencia y sólo en referencia a los cuales ella puede ser comprendida. Finalmente, se trata de una hermenéutica trascendental, puesto que trata de exponer las condiciones de posibilidad de la fe filosófica, los cuales delimitan, también, su alcance.

1. O LA “FE FILOSÓFICA” DE KARL JASPERS.

1.1. *Las situaciones límite*

El mundo me sale al encuentro a través de situaciones, es decir, de un cierto estado de cosas que me afecta y con el que ya siempre me relaciono de un modo u otro. Estas situaciones pueden ser un espacio de juego para desarrollar mis posibilidades, pero también y necesariamente me encuentro con algunas que conforman un límite que no puedo evitar y frente al cual mis posibilidades inevitablemente chocan, sin que pueda

superar tal frontera por medio de ningún hacer ni de ningún pensar. Ellas ponen de manifiesto el esencial y *definitivo* carácter incompleto de la existencia humana. Ante el límite, el existente es instado a tomar conciencia de que no puede realizarse por entero por sí mismo. Las situaciones límites *me de-terminan*, toda vez que, haga lo que yo haga, habré de toparme con ellas. Resultan, por tanto, un “ahí” inevitable de la existencia que marca la finitud del “así” o modo en que ésta se desarrolla. En una palabra, ellas constituyen “el llamado a que el pensamiento y la acción regresen de lo ilimitado hacia lo que avanzan al impenetrable así y ahí de mi determinabilidad.” (WELTE, 2008, p. 50).

La situación límite por excelencia es la muerte, pero hay otras, como la culpa o el fracaso. Lo importante aquí no es analizar cada una, sino destacar su función. Ante la situación límite, ante el tener que vérselas con algo respecto de lo cual no hay nada que hacer, pero que determina su existencia, el existente se ve enfrentado a la cuestión del sentido o sinsentido de ésta en su conjunto, en cuanto él no puede determinar ese sentido en función de sus relaciones intramundanas (o, para usar la terminología de Jaspers, en función de la inmanencia), sino que toda búsqueda inmanente de sentido se topa con el límite y el sinsentido que dichas situaciones comportan. Se produce, entonces, un movimiento de la existencia en busca de un más allá de la inmanencia, a saber, una vocación de trascendencia. ¿Qué es aquello trascendente que va más allá de lo intramundano y por lo que me veo concernido en las situaciones límites? Respecto del mundo, concebido como suma de las objetividades que en él me salen al encuentro, lo trascendente es *nada*. Pero no una nada absoluta, puesto que me concierne y las situaciones límites me “lanzan” hacia ella. Como observa Welte (2008, p. 57), esta nada constituye, respecto mío, un suprapoder (“*Übermacht*”), pero no en el sentido de un poder superior dentro de la misma escala del poder humano, sino que alude a un poder que está más allá de todo poder que pueda ejercer el hombre -es más que el poder y no más poder- y que mana del origen primero y abisal desde donde llega al ser todo lo que es y desde donde también se determina el sentido del “así” y el “ahí” de cada ente que es. A esta nada podemos llamarla el “abismo”, puesto que “en su abismalidad se sostiene todo fundamento” (WELTE, 2008, p. 57), es decir, podemos considerarla como “el ser mismo, en donde sin más es y se funda lo que es en todo momento.” (WELTE, 2008, p. 57).

Este abismo que trasciende todo lo mundano pero que también lo hace ser y hace que sea del modo en que es, me determina en última instancia a mí mismo, determinando mi “así” y mi “ahí”, por excelencia a través de las situaciones límite. Por eso puede afirmar Jaspers que “así como yo no subsistiría ahí sin mundo, asimismo no sería yo mismo [es decir, no estaría determinado como existente tal cual lo estoy] sin trascendencia.” (JASPERS, 1974, p. 48). En efecto, las situaciones límite, que me llevan a asumir la cuestión del sentido total de mi existencia, no sólo me sacan del encierro en la inmanencia y me mueven hacia la trascendencia, sino que me reconducen a mí mismo. Gracias a ellas, escapo de mi prisión en la objetividad y experimento que ninguna relación con lo intramundano ni ningún sentido parcial que encuentre en lo inmanente puede dar respuesta a la cuestión del sentido de mi existencia en el mundo en su conjunto. Por eso mismo, de cara a esta cuestión, me encuentro sólo y remitido a mí mismo. Mi existencia entera se juega en cómo yo desde la soledad de mí mismo busque aquello que pueda dar sentido, asidero y que colme mi entero existir “así” como yo soy y en el “ahí” en el que me encuentro. Por ello puede afirmar Jaspers que “experimentar la situación límite y existir (es decir, volverse existencia) es lo mismo.” (JASPERS, 1974, p. 204).

1.2 *Lo abarcante.*

El ser abismal desde donde se determina el “así” de mi ser y desde donde emerge el sentido y el ser-ente de cada ente lo caracteriza Jaspers como “lo abarcante” (*das Umgreifende*). Escribe el filósofo: “Nosotros llamamos al ser, que no es ni sujeto ni objeto, sino que en la escisión sujeto-objeto está en ambas partes, lo abarcante.” (JASPERS, 1948, p. 15). Lo abarcante constituye la apertura radical y el origen último de todo sentido. Alude, precisamente, a aquello a lo que se dirige en última instancia el pensamiento en su búsqueda de un sentido último y total, tanto de mi ser como del ser de todo lo que es. Ahora bien, como esto abarcante ni está dado como tal en una vivencia inmediata ni es un objeto susceptible de ser experimentado, sino el *terminus ad quem* de una búsqueda hacia la que se ve movido el pensamiento en las situaciones límites, la afirmación de lo abarcante es, antes que un acto cognitivo, uno de fe. Pero no de una fe surgida de una revelación ni tampoco una caprichosa o arbitraria, sino una fe a la que el pensamiento filosófico, concebido como búsqueda del sentido integral y originario, tanto

del mundo como de mi propia existencia en él, se ve impulsado o tendido *por lo buscado mismo*. Lo abarcante no es, en este sentido, una experiencia (*Erfahrung*) determinada, sino una “ocurrencia” (*Widerfahrnis*), esto es, algo que le ocurre, acontece o sale al encuentro al pensamiento a través de las situaciones límite. Y puntualmente le sale al encuentro dentro de sí mismo en el modo de sentirse requerido por un sentido absoluto que, por lo pronto, no encuentra dado en el orden de la inmanencia.

Así comprendido, lo abarcante constituye el fundamento de la fe filosófica. Jaspers observa que esto abarcante no puede ser fijado como objeto, sino que solo se hace presente a la existencia a través de los distintos modos en que históricamente todo lo que es resulta abarcado por un sentido común. En su intento de esquematizar con más precisión lo abarcante, nos dice que “no es ni *el ser en sí*, por el que nosotros estamos rodeados, ni es *el ser que somos nosotros*.” (JASPERS, 1948, p. 16). En efecto, el ser que nos rodea es el mundo, y el ser que somos nosotros es la existencia. Antes bien, si se me permite usar una fórmula, que no es de Jaspers, pero que, según mi lectura, logra echar un poco de luz sobre lo abarcante, entonces diría que radica en aquello que deja que el mundo me englobe y configure de un determinado modo y, *concomitantemente* con ello, en aquello que deja que yo englobe y configure el mundo que me rodea también en un cierto modo. Lo abarcante acaece, entonces, como inter-juego o correlación que abarca a los dos correlatos (existencia y mundo), que los pone en relación mutua, pero que no se agota en ninguno de ellos por separado y los trasciende a ambos. Creo que, en el sentido arriba indicado, puede leerse, por ejemplo, la siguiente afirmación: “Lo abarcante, que yo soy, abarca en cierto modo lo abarcante que es el ser mismo, y es a la vez abarcado por éste.” (JASPERS, 1948, p. 19).

Esto abarcante, etéreo y trascendente, que levita o está suspendido (*schwebt*) tanto en cada uno de los modos en que yo proyecto mi existencia en el mundo cuanto en cada uno de los modos en que el mundo me sale el encuentro, constituye – dijimos – aquel origen último o apertura radical de la que mana un sentido absoluto para todo lo que es. ¿En qué medida es ese sentido absoluto? En la medida en que no resulta de una proyección mía. No es aquello a lo que tiendo como una meta determinada que otorgaría retrospectivamente sentido a los medios utilizados. Como observa Anton Hügli, “absoluto sólo puede ser, lo que me deja ponerme fines, esto es, sólo aquello desde donde yo quiero lo que quiero.” (HÜGLI, 2008, 141-142). Ahora bien, si yo, en tanto existente libre, me

caracterizo por ponerme mis propios fines, entonces ¿cómo es posible que sea algo otro – lo abarcante – lo que me ponga mis propios fines y me deje querer lo que quiero? La respuesta de Jaspers es que esto sólo es posible, “cuando mi decisión es una decisión a través de otro, precisamente esto absoluto.” (HÜGLI, 2008, 142). El sentido que yo realizo en mi existencia es, entonces, un sentido surgido de lo absoluto, cuando yo, siguiéndome en libertad a mí mismo, sigo, a la vez, aquello que lo abarcante me requiere como necesario. En suma, cuando dirigirme por mí mismo y ser dirigido por otro es una y la misma cosa. Sin embargo, cabría preguntarse no sólo si efectivamente hay lo abarcante postulado, sino también, cómo puedo ser cierto de que soy requerido por lo abarcante de un modo absoluto; y cómo sé, además, que mi decisión es la decisión por lo absoluto. Es allí donde la filosofía de Jaspers vira hacia la fe.

1.3 La fe.

¿Pero qué significa, para Jaspers, fe? Fe es una relación entre la existencia del hombre y el modo en que lo abarcante concierne a esa existencia y se relaciona con ella. Por ello, en el caso de la fe, podemos distinguir dos *correlatos*. En primer lugar, el correlato subjetivo, a saber, el modo en que yo “empuño” o me “a-propio” (*ergreifen*) de la relación con aquello incognoscible por lo cual me experimento concernido y determinado. En segundo lugar, el contenido de la fe, a saber, aquella determinación de la existencia a la que me conduce la relación con lo incognoscible. Ambos correlatos constituyen una totalidad integral. Si yo me quedo tan sólo con el correlato subjetivo, entonces la fe se convierte en una mera credulidad sin objeto, que cree arbitrariamente en sí misma y que, por tanto, carece de toda esencialidad. Si tan sólo tomo en cuenta el objetivo, la determinación en la que tengo fe, ésta deviene una tesis, un dogma, “un algo muerto.” (JASPERS, 1948, p. 14).

Cuando hablamos de fe, tenemos, pues, para Jaspers, que tener en cuenta que ella abarca tanto lo subjetivo como lo objetivo. Por lo tanto, debemos ser conscientes también de que la raíz o condición de posibilidad de la fe sólo puede encontrarse en aquello que no es sujeto ni objeto, pero que hace posible el aparecer del sujeto y de los objetos al sujeto, esto es, en aquello que está presente en ambos, que aparece como fundamento de

la escisión, pero que también vuelve posible toda relación entre ellos. Esto no puede ser otra cosa que “lo abarcante”. Ahora bien -y esto es lo decisivo- hay que recalcar que lo abarcante, que no puede ser ni objeto ni contenido, no es, para Jaspers, el contenido objetivo de la fe, sino la raíz última de la misma, aquello que hace posible la fe en sus dos correlatos. En efecto, cuando impera la división sujeto-objeto, la relación entre ambos se consume como conocimiento, ya sea en el sentido de episteme, de mera doxa o de los distintos actos intencionales por los cuales la conciencia constituye a partir de la percepción la objetividad del objeto. Pero cuando el existente experimenta en su existir en el mundo su estar ya siempre en relación con y concernido por algo (lo abarcante) que no puede (precisamente porque no es un algo determinado ni puede devenir tal) ser para él objeto de conocimiento ni resultar constituido por cualquier acto intencional, él sólo puede tener fe o creer en esa concernencia que experimenta a través del mundo. Lo abarcante en sí mismo como tal no es, entonces, inmediatamente, el contenido de la fe, sino aquello que la posibilita, en cuanto ya siempre me concierne, haciendo que el mundo me salga al encuentro de una cierta forma y llamándome a relacionarme con él y existir también de una manera determinada. El contenido objetivo de esa fe es, pues, la convicción en que lo abarcante me dirige una requisitoria incondicionada (*unbedingte Forderung*) y en que esa requisitoria me propone (pone ante mí) la posibilidad de una determinada existencia; y el subjetivo el modo en que me apropio de esa requisitoria y de esa propuesta, determinando integralmente mi existir en respuesta a ella.

Así concebida, la fe no es una vivencia inmediata de “algo” dado. No es la creencia en un absoluto revelado. Ella es, antes bien, la convicción íntima de que el sentido de mi forma de relacionarme con y de comprender el ser de todo lo que es debe surgir del modo en que lo abarcante abismal, como origen insondable de todo ser y sentido, me interpela *a través de una determinada instancia histórica*. Por eso puede definir Jaspers la fe en estos términos: “Fe es la vida desde lo abarcante, es la conducción y planificación de la vida a través de lo abarcante.” (JASPERS, 1948, p. 120). Dicha fe es libre, porque no está fijada en la absolutización de algo finito, que me forzaría por medio de algún tipo de constricción o amenaza a asumirla. Ella es, además, desde el punto de vista de su expresión histórica, relativa, porque ninguna revelación ni ningún dogma pueden pretender dar cuenta de qué es lo que en cada caso y en cada momento requerirá de cada existencia concreta lo abarcante – nadie puede decirle a lo absoluto cómo manifestarse ni cómo no debiera hacerlo. Por ello mismo, la fe filosófica tiene también

un carácter indeterminable o, como dice Jaspers, “flotante” o “en suspensión”, en cuanto no puedo definir por anticipado aquello en lo que creo. Sin embargo, no por ello deja de ser incondicionada. Primero, porque no puedo someter a mis intereses aquella requisitoria que proviene de lo abarcante. Segundo, porque ella compromete por entero mi existencia. En términos del propio Jaspers: “Ella [la fe filosófica] es relativa en sus expresiones históricas, pero es incondicionada en su fuerza para la constitución de una vida y en su influencia.” (JASPERS/ ZHRNT, 1963, p. 40). La verdad de la fe filosófica es una verdad que no puede expresarse en proposiciones que tengan validez general. Por eso es relativa. Sin embargo, resulta incondicionada para el creyente, como ningún otro conocimiento científico puede serlo. “Ningún hombre puede conducir su vida desde resultados científicos. Cada hombre necesita para todo lo que para él es en verdad serio un fundamento de fe.” (JASPERS/ ZHRNT, 1963, p. 41). Ese fundamento de fe es aquello que la fe filosófica trata de iluminar (*erhellen*) para sí misma, sin nunca poder determinarlo del todo.

1.4 La requisitoria incondicionada.

El contenido de la fe filosófica puede resumirse en esta proposición: “hay una requisitoria incondicionada.” (JASPERS, 1948, p. 31). Consecuentemente, la vivencia subjetiva de dicha fe puede resumirse en esta otra: “he de decidirme libremente a dejar que mi existencia entera se halle determinada por ella”. Tal requisitoria se distingue esencialmente tanto de los mandatos que tienen su fundamento en un fin que yo mismo me pongo por resultarme útil como de aquellos que provienen de una cierta autoridad. Ambas clases de mandato están condicionadas por el fin que persigo o la obediencia a tal autoridad. A diferencia de ello, “la requisitoria incondicionada tiene su origen en mí” (JASPERS, 1948, p. 31), pero no en el sentido de que yo me la propongo como me puedo proponer alcanzar una cierta meta, sino en el sentido de lo que arriba calificábamos como “ocurrencia” (*Widerfahrnis*): es algo con lo que me encuentro en mí mismo como mi propio ser y de lo que no me puedo deshacer sin traicionarme a mí mismo. Jaspers afirma que la convicción de “que existe lo incondicionado como fundamento del actuar no es una cuestión del conocimiento, sino contenido de fe.” (JASPERS, 1948, p. 31). Y lo es porque no se puede objetivar lo abarcante de lo que proviene la requisitoria, ni expresar

la requisitoria en proposiciones cuya verdad pueda deducirse de otras universalmente válidas. Sólo puedo creer o tener fe en tal requisitoria, porque experimento que el conjunto de mi existencia se decide en función de ese mandato. Por ello la filosofía, en lo que a su propia fe respecta, puede dirigir la atención sobre la ocurrencia de la requisitoria incondicionada y tratar de elucidarla (*erhellen*) a través de un curso de pensamiento guiado por el esquema hermenéutico “algo como algo” y por la propia tradición filosófica, pero no puede “deducirla ni determinarla suficientemente por medio de ninguna proposición de validez general.” (JASPERS, 1948, p. 31). “Ella permanece suspensa en lo no sabido.” (JASPERS, 1948, p. 33). Sin embargo, me alcanza como si se tratase de un mandato de mí mismo a mi existencia, como si dicho mandato me hiciese tomar conciencia de aquello que propiamente soy y a lo cual mi existencia debe corresponder.

Ahora bien, para poder experimentar la requisitoria incondicionada como tal y, consecuentemente, tener fe en ella, es necesaria “la predisposición a escuchar incesantemente a todos las formas del ser del mundo y al acontecer de todos los eventos que se han dado en el curso del tiempo de una vida que permanece no clausurada.” (JASPERS, 1948, p. 32). Es decir, es necesario estar atento al modo de ser o “así” a través del cual todo aquello que me rodea se me da en una situación determinada y atender, concomitantemente también, al hecho de que ese dárseme “así” de todo lo que es determina de un cierto modo la entera temporalización de mi existencia. Pero, a la vez, esa predisposición implica, para Jaspers, tanto “la certeza de la absoluta trascendencia de Dios respecto del mundo” (JASPERS, 1948, p. 33) como “la experiencia del mundo como lenguaje de Dios.” (JASPERS, 1948, p. 33). Esto es, la requisitoria incondicionada como tal implica dos aspectos. En primer lugar, la fe en Dios² (lo abarcante o, como también podría llamárselo, el abismo o el misterio) que, cual *Deus absconditus*, se disipa en cuanto queremos comprenderlo conceptualmente, pero que está incalculablemente cerca en cada situación histórica respectiva; y, en segundo, la fe en que a través de los variopintos

² A mi modo de ver la fe filosófica, más que en Dios, parece implicar la fe en lo divino o la divinidad de aquello innominable que todo lo abarca. Pero Jaspers utiliza la palabra Dios. En este sentido Helmut Pfeiffer: “El sustantivo divinidad expresa, según el punto de vista de Jaspers, una cercanía menos fuerte a la inmanencia que el término Dios. Pero extrañamente Jaspers sólo raramente utiliza este término.” (PFEIFFER, 1975, p. 75). Ciertamente resulta legítimo que alguien pueda experimentar la trascendencia de la que proviene la requisitoria incondicionada como un Tú, “aun cuando en ello reside también el peligro de la renuncia de la filosofía a sí misma y su conversión lisa y llana en religión” *Ibid.* En efecto, cuanto puedo identificar el Tú como persona y, más aún, como este Tú, lo trascendente que todo lo abarca queda objetivado y se convierte, desde la propia perspectiva filosófica de Jaspers, en un ente más.

modos de ser del mundo ese *Deus absconditus habla*, por lo pronto de multívocas y ambiguas maneras, pero ese lenguaje, en determinados instantes, deviene para una cierta y respectiva existencia claro y unívoco. Y Dios habla en el mundo por medio de cifras.

1.5 *Las cifras*

Aunque todo trascender sea un trascender hacia aquello (lo abarcante o Dios) que no está contenido por ninguna inmanencia intramundana, eso “omniabarcante” se anuncia y me interpela siempre desde una figura del mundo. Y no podría ser de otra manera, porque al hombre, cuyo ser es “ser en el mundo”, todo lo que se le aparece se le aparece dentro del horizonte del mundo. Si lo trascendente no se anunciara en el propio mundo de alguna manera, sería imposible toda relación con ello –toda trascendencia–; y lo trascendente mismo se disolvería en la nada absoluta. Por tanto, todo trascender se cumple gracias a y a partir de una figura del mundo o de un acontecimiento histórico mundano, a través del cual resuena o se anuncia lo incondicionado. Pues bien, cuando lo trascendente resuena en o se halla en consonancia con cierta figura del mundo, ella deviene, para el existente del caso, *cifra*. “Cuando nosotros hablamos de cifras, aludimos con ello expresamente al hecho de que se trata de cosas, asuntos, estados de cosas o realidades.” (JASPERS, 1962, p. 154). En consecuencia, todo (un estado de cosas, una representación, una idea, una obra de arte, un acontecimiento, una filosofía, un mito) puede ser una cifra. No hay modo de determinar por anticipado cuándo algo es o no es una cifra, pues lo que lo vuelve cifra no es su propio ser, siempre finito, sino el hecho de que en ese momento a través de la figura mundana finita del caso se expresa lo infinito, sin que esa expresión pueda nunca contener del todo o agotar la infinitud de lo trascendente en la figura finita. Las cifras, en consecuencia, no pueden tener fin, se renuevan infinitamente, porque nunca ninguna logra asir por completo lo absoluto. Son figuras históricas de lo eterno. Figuras que, por un instante, expresan lo eterno e infinito en lo histórico y finito

En las cifras “la fuerza impulsada desde la trascendencia y dirigida a la existencia deviene lenguaje” (JASPERS, 1962, p. 153). ¿En qué medida? En la medida en que ellas abren y articulan un ámbito de ser o espacio de juego *propio* para la existencia y, haciéndolo, “me aclaran para qué yo me he de resolver.” (JASPERS, 1962, p. 153). Dicho

de otro modo, ellas me “anuncian” qué es, en mi situación histórica respectiva, lo que puede dar integralmente sentido a mi existencia. Constituyen *claves* para comprender el modo en que debo resolver por mí mismo mi existir propio. El sentido de lo intramundano, de lo que somos y del acaecer mismo de la trascendencia, todo ello aparece reflejado en la conciencia a través de las cifras. De allí que el mayor paso que pueda dar el hombre en dirección hacia la fe filosófica, en virtud del cual él se transforma y existe en consonancia con lo absoluto, radica en abandonar toda “entificación” objetivante de lo trascendente y volcarse a escuchar el multívoco (y ambiguo) lenguaje de las cifras. “En vez de disponibilidades tangibles y concretas las cifras se sostienen en el infinito cambio del dar a entender y de la interpretabilidad.” (JASPERS, 1962, p. 153). Mientras que para todo intento de fijar lo trascendente en entidades objetivas (como, para Jaspers, ocurre en las religiones reveladas) el contenido de esas entidades constituye la instancia última a la cual referir toda trascendencia, en el caso de las cifras ellas necesitan de una instancia superior que decida si son en verdad cifras o si no lo son. “Esa instancia es el filosofar y la praxis vital de la existencia.” (JASPERS, 1962, p. 153). El filosofar, porque explicita, por medio de la interpretación, algo como cifra, esto es, explícita en qué medida aquello que la presunta cifra me requiere es lo que necesita mi existencia para estar dotada de sentido. La praxis vital porque, sólo realizando la requisitoria que se expresa a través de la cifra, experimento si la verdad, esto es, el sentido de mi propio ser es o no idéntico con aquello que la cifra me requiere. Por eso la fe que propone Jaspers es, a la vez, filosófica y vital.

Las cifras, según vimos, nos interpelan abriéndonos un ámbito de ser y unas posibilidades existenciales a través de las cuales realizarnos. Sin embargo, esas posibilidades no son vinculantes. Siempre puedo existir de modo impropio y no tomarme en serio las cifras ni mi existencia. Pero se vuelven cada vez más vinculantes cuando empiezo a tomarme en serio esa existencia y experimento la necesidad de que ella “tenga sentido”, es decir, que ella sea significativa para mí y para el ahí en el que estoy. Cuando ello ocurre, experimento una “elevación” (“*Aufschwung*”) de mi existencia, porque ella asciende hacia lo que hemos llamado “lo abarcante”, absoluto o trascendente, toda vez que a través de mi existencia eso trascendente e inasible confiere sentido a lo que es. Pero, así como el hombre es libre de escuchar o no la requisitoria de lo trascendente que se vuelve lenguaje a través de las cifras y resolver en referencia a ella su existencia, lo trascendente también es libre de expresarse o no en cifras. Éstas y el consecuente espacio

de juego y posibilidades que me abren para realizar mi libertad son un “regalo” que me es enviado de la trascendencia. Por ello, puede afirmar Jaspers que “la libertad no es nunca a través de sí misma, sino que ella es regalada a sí misma.” (JASPERS, 1962, p. 158).

Ahora bien, si todo puede ser cifra, si las cifras son históricas y, por tanto, cambiantes, si ellas, además, no lo son para todos, sino para cierta o ciertas existencias, entonces ¿cómo puedo saber que algo es verdaderamente una cifra para mí? ¿No se disuelven las cifras, multívocas y ambiguas, en una generalidad tal que al final ya no puedo saber ni si he tomado por cifra algo que no lo es ni si en realidad existo en concordancia con lo que la cifra me requiere? Jaspers no ofrece una respuesta definitiva para esta pregunta. La verdad de las cifras no puede conocerse con certeza. Sólo puedo tener fe en que lo es. Y esa verdad se testimonia “sólo a través de su fuerza iluminante en la historia existencial del particular respectivo.” (JASPERS, 1962, p. 153). Por tanto, la verdad de las cifras encuentra su medida en la resolución del existente particular. Cuando las cifras requieren de él e iluminan para él una cierta resolución que el existente asume como propia, es decir, cuando él experimenta que tiene que tomar esa resolución y se identifica por completo con ella, entonces ésa era su cifra. La decisión incondicionada a la que la verdadera cifra me mueve es experimentada como un “no poder hacer otra cosa”. “No actuar como yo creo deber actuar significaría para mí convertirme en nada, tener que despreciarme a mí mismo para toda la vida.” (HÜGLI, 2008, p. 143). Por lo tanto, la resolución vital que testimonia la cifra, si bien es una decisión libre, refiere “una libertad que coincide con una necesidad interior.” (HÜGLI, 2008, p. 143). La decisión parte tan sólo de mí. Pero que pueda partir de mí no se debe a mí mismo, sino a algo Otro que me ha puesto en una instancia tal que sólo puedo elegir ese curso de acción y no uno diferente. Ese Otro inasible es la trascendencia, lo abarcante o simplemente Dios. La instancia que me revela la decisión a tomar es la cifra. Por ello, la fe en que hay una requisitoria incondicionada resulta, para Jaspers, inmediatamente anudada con la fe en las cifras *como tales*³ y con la fe “en ser libre y como libertad estar enraizado en lo absoluto.” (HÜGLI, 2008, p. 144).

³ Resalto *como tales* porque la fe no lo es en la realidad objetiva de la cifra, que es una realidad finita como cualquier otra, sino que aquello en lo que tengo fe es que ella *en ese instante y en esa situación* expresa la requisitoria incondicionada que mana de lo absoluto. Pero, así como ahora la expresa para mí, puede también no expresarla para otro o no expresarla incluso para mí en otro momento histórico y en

2. FE FILOSÓFICA: ¿FE O FILOSOFÍA?

El concepto de fe filosófica de Jaspers es un concepto límite que intenta pensar en la frontera de lo pensable. Como todo límite, separa, pero también reúne, dos países diferentes: el pensamiento filosófico -del cual él sería el límite- y el vasto y multiforme terreno que se extiende más allá de la frontera hasta la que puede llegar la filosofía: el de la fe personal y religiosa. Sin embargo, el límite se vuelve por momentos demasiado difuso, porque Jaspers, a medida que profundiza en su pensamiento, va corriendo los hitos fronterizos y los reubica más allá del país de la filosofía, en un territorio que se encuentra por entero bajo la hegemonía de la fe.

Fritz Heinemann ha observado que su pensamiento deja de ser propiamente filosófico e ingresa en el terreno de la dogmática (o, como también podría decirse, de la mera especulación arbitraria) “porque Jaspers adopta lo omniabarcante sin preguntar si en verdad hay algo así.” (HEINEMANN, 1963, p. 148). Wolf Hertel, por su parte, afirma que a la crítica de Heinemann “no se le puede negar una cierta justificación”, porque “para Jaspers la incuestionada certeza en el ser-mismo es el punto en torno del cual su filosofía gira una y otra vez de modo perenne.” (HERTEL, 1971, p. 176). Aquí habré de apartarme de estas lecturas. No pienso que la constante alusión a “lo abarcante” (*das Umgreifende*) sea lo que lleve a Jaspers fuera de los confines del pensar filosófico. Por lo pronto, el modo mismo en que formula la objeción Heinemann, a saber, “si hay algo así como lo omniabarcante”, pone de manifiesto que no se ha entendido con claridad a qué alude esta idea. Lo abarcante no es un “algo” que hay, no responde a naturaleza objetiva o cósmica alguna. No puede ser pensado, como la traducción española penosamente sugiere, como un inmenso contenedor que abarcaría dentro suyo todas las cosas del mundo, incluido el existente mismo. Antes bien y a mi modo de ver, lo abarcante debe ser pensado como un *acontecimiento* del que forman parte todos los entes y que, por eso, se da en torno de (*um*) todos ellos, a todos comprende y a todos alcanza, ase o agarra (*greifen*). Los “agarra” en cuanto está presente en y traspasa cada uno de los estados de cosas del universo, permitiendo, en virtud de ese traspaso, que tales estados se correlacionen de modo tal que lleguen a constituir precisamente un *uni-verso o cosmos*, experimentado como tal por el

otra situación, porque ninguna cifra puede contener lo trascendente y toda cifra fracasa en su intento de decir de modo definitivo lo incondicionado y su requisitoria. De allí que el fracaso sea también la última palabra en el reino de las cifras. Sin embargo, “en el fracaso el pensamiento mantiene libre y abierto el espacio para la búsqueda y el hacerse presente de la trascendencia.” (PFEIFFER, 1975, p. 79).

hombre que es en y emerge como parte de ese mismo cosmos. “Lo abarcante” mienta, pues, el acontecimiento originario de que haya ser y ese ser esté dotado de un sentido tal que pueda constituir no un caos, sino un mundo y, en el mundo, haya un ente capaz de experimentar el orden y sentido que impera en el mundo.

Si comprendemos como una tarea propia del pensamiento filosófico el intento de acceder, a partir de todo lo que se da y tal cual ello se da, a las condiciones trascendentales de posibilidad de su darse, entonces habremos de aceptar que la filosofía puede legítimamente presuponer “lo abarcante”. ¿Por qué? Desde el punto de vista objetivo, es decir, desde el punto de vista del mundo que se nos aparece, el hecho de que acontezca entre todas las cosas un impulso originario y originante de ser y sentido que recorre el universo todo, se (nunca demuestra sino) *testimonia* en el triple milagro del que ningún discurso objetivo y científico puede dar cuenta (pero tampoco negar). Primero, el que haya ser y no nada. Segundo, el que ese ser sea un cosmos y no un caos. Tercero que no sea en vano un cosmos, pues se ha dado un ser a cuya conciencia se le aparece el cosmos como tal: (hasta donde sabemos) el hombre. Desde el punto de vista subjetivo, es decir, desde el punto de vista de la propia constitución de nuestro ser, no podríamos existir, emprender cualquier cosa, si no supusiéramos que aquello que emprendemos tiene algún sentido.

Ahora bien, para que estos sentidos parciales no desemboquen en el absurdo de un sinsentido definitivo, el existente debe presuponer que comenzar cada día de nuevo consigo mismo y que el mundo en el que cada mañana sale simplemente a ser, han de tener algún sentido último que *abarca y sostiene* todos los parciales y que evita que los sentidos postulados y la existencia misma como continua postulación de sentido no desemboque en una nada absurda. Debe presuponer, pues, un sentido último que abarca el existir y el mundo en el que ese existir se despliega. Es cierto que desde el punto de vista teórico puede negarse tal presuposición, imposible de ser probada, pero quien la niega *testimonia* que tiene fe en ella por el mero hecho de seguir existiendo cada mañana. No se equivoca Welte cuando denomina dicha fe como “fe que se funda en el ser de la existencia” (WELTE, 2007, p. 25), ni cuando la caracteriza como “el encontrarse ya siempre dirigida la realidad efectiva de nuestra existencia a la realidad efectiva de un

sentido infinito e incondicionado.” (WELTE, 2007, p. 33). Un sentido que, como incondicionado e infinito que es, se nos escapa.

Pero esto abarcante o divino que todo traspasa y trasciende, nos dirige, para Jaspers, además, una requisitoria incondicionada a través de cifras. Y lo hace de manera casi personal, dado que la cifra me habla a mí y lo absoluto se agota en ser una apelación para que yo resuelva mi existencia. En relación con este punto es completamente legítimo postular que todo lo que me concierne en una determinada situación espacio-temporal me puede anunciar o indicar que me resuelva a ser de un determinado modo en esa situación, para potenciar tanto mis posibilidades de ser cuanto las de la situación. No otra cosa es la experiencia del *kairós* que una y otra vez la filosofía a lo largo de su historia ha tratado de elucidar. Él no es sino aquel instante propicio en el que el todo del mundo se configura y me sale al encuentro en una situación concreta, de modo tal que dicha situación me abre un espacio de juego u horizonte de ser en el que potenciar e incluso consumir mis posibilidades existenciales. Sin embargo, presuponer, como se deriva del modo en que Jaspers entiende la requisitoria incondicionada, que ella no es sólo un modo de configurarse de la situación que converge con mis potencialidades existenciales, sino que la propia situación en tanto que cifra es configurada así por un Dios absoluto trascendente al mundo para dirigirse a mí y pedirme que resuelva mi existencia en un sentido u otro, constituye una interpretación del *kairós* y de la situación que no encuentra otro sustento que un acto de fe personal. Pero este acto de fe no resulta de una explicitación del fenómeno al que se refiere requerida por el fenómeno mismo, sino de un sentido que el intérprete pone en el fenómeno. En tanto tal, la idea de la requisitoria incondicionada y de las cifras es sólo comprensible sobre la base de la fe, pero esa fe no tiene por qué ser calificada como filosófica.

Además, en el conjunto del pensamiento de Jaspers, lo abarcante o divino no parece ser un principio originante y configurador de mundo, que, como tal, res-guarda el sentido del ser de todo lo que es. Su función última no radica, pues, en ser el garante de un sentido que todo lo traspasa y en el cual nuestra existencia se inserta. Antes bien, lo abarcante parece agotarse en ser una apelación para que cada existente individual encuentre un sentido pleno para su propia existencia y pueda ser propiamente quién es. Por ello puede afirmar el filósofo que “la requisitoria incondicionada llega hasta mí como

requisitoria de mi sí mismo propio a mi existencia de cumplir en la temporalidad de mi vida presente aquello que yo en cierta medida eternamente soy ante la trascendencia.” (JASPERS, 1948, p. 32). Que tenga un sí mismo propio eterno ante la trascendencia y que tenga que cumplirlo en la temporalidad no son cuestiones que estén implícitas en la concepción de lo abarcante ni tienen estatus filosófico alguno. Son sólo convicciones de fe. Pero, además, lo son de una fe tal que pone a lo abarcante o divino al servicio de mi existencia, como si su única función consistiese en mostrarme cómo resolverme a mí mismo, privándolo, así, de toda dimensión cosmológica. Como consecuencia de ello se invierte la idea del *kairós*, según la cual la existencia se inserta o converge con el sentido abisal de todo lo que es, para afirmar la idea de que el abismo adviene a mí para que yo encuentre por mí mismo el sentido de mi existencia. Ya no es la existencia para el abismo, sino el abismo para la existencia. La otra consecuencia de ligar tan estrechamente “lo abarcante” o la trascendencia a la resolución existencial no es otra que terminar “licuando” el propio sentido de la trascendencia, pues, como bien observa Wenzel Lohff, “el mismo ser de la trascendencia se vuelve cuestionable, siendo que parece disolverse en el ‘ser sí mismo’ del hombre.” (LOHF, 1957, p. 151).

Pero el punto en el que es más difícil seguir a Jaspers es en su afirmación del carácter filosófico de la fe es en lo que tiene que ver con la esperanza ligada a esa fe. Jaspers insiste en que hay una diferencia profunda entre la fe filosófica y la fe en la revelación, “precisamente en el modo de su esperanza.” (JASPERS, 1962, p. 532). Mientras que la esperanza de la fe cristiana se erige sobre el fundamento de las promesas reveladas por Dios o sobre la realidad de la divinidad de Cristo revelada en la resurrección, la esperanza filosófica se erigiría “sobre el fundamento de la verdad que se muestra a la razón filosófica.” (JASPERS, 1962, p. 532). Sin embargo, aunque sus fundamentos son diversos, el contenido esperado es muy semejante para ambas formas de fe; y es este contenido el que difícilmente pueda fundarse en “la verdad que se muestra a la razón filosófica”. ¿A qué contenido nos referimos? Como hemos visto, lo abarcante, trascendente o absoluto parece, en el caso de Jaspers, agotarse en ser una apelación cifrada para que asumamos el sentido íntegro de nuestra existencia y nos resolvamos en correspondencia con él. ¿Cuál es este sentido íntegro, en función del cual deberíamos existir? Hasta donde mi conocimiento alcanza Jaspers ha respondido con cierta claridad a esta cuestión en su libro *Der philosophische Glaube*. Allí se nos recuerda cuál es el ser

que nosotros somos. Éste, nuestro propio ser, tiene cuatro estratos. En primer lugar, somos seres corporales vivientes que subsistimos físicamente. A esta existencia o, mejor, subsistencia biológica y fisiológica la llama Jaspers *Dasein*.

En segundo lugar, somos una conciencia (*Bewußtsein*) capaz de actos cognitivos de carácter intencional. En tercer lugar, somos espíritu (*Geist*), esto es, seres que se forjan *ideas generales* – por ejemplo, acerca de lo que sea el alma, la vida, el mundo, etc.- que fungen como horizontes de significado dentro del cual se mueve nuestra existencia histórica. Estos tres primeros estratos “son los modos en los cuales nosotros somos mundo” (JASPERS, 1948, p. 18), es decir, un cierto ente intramundano, como los demás entes del mundo, susceptible de ser objeto de la investigación biológica, psicológica, sociológica o de la historia de las ideas. Pero allí no se agota nuestro ser. Nosotros tenemos la posibilidad de la *existencia* en sentido estricto. A esta existencia, concebida como movimiento de trascendencia, le son propios cinco aspectos, cada uno de los cuales implica al siguiente, de modo tal que es el quinto y último el que propiamente realiza la idea de existencia propia de cada hombre. El primero radica en nuestra insatisfacción con las limitaciones de nuestra existencia física, intelectual y espiritual, que nunca termina de conformarnos por completo. El segundo aspecto mienta el hecho de que nos sea propia la idea de algo incondicionado y absoluto, que no encontramos ni como subsistencia ni como conciencia ni como espíritu, pero a lo que nos remite nuestra esencial insatisfacción, como si ese absoluto constituyera nuestro verdadero sí mismo.

Tercero, la existencia radica en nuestro incesante impulso a lo *uno*, pues el hombre no se satisface con las unidades parciales y finitas de fundamento y sentido que pueden serle proporcionadas por su vida cognitiva o espiritual, sino que se experimenta ya siempre “impulsado a la unidad en el fundamento, que sólo es en el ser y la eternidad.” (JASPERS, 1948, p. 18). En cuarto lugar, ese impulso nos volvería hacia una recordación (*Erinnerung*) inasible y primordial, “como si el hombre pudiera acordarse de lo visto antes de todo ser del mundo (Platón)” (JASPERS, 1948, p. 19), es decir, a la experiencia inmemorial de formar parte de un absoluto anterior al mundo mismo. Y, finalmente, estos cuatro aspectos no pueden sino resolverse en el quinto, a saber, “la conciencia de la *inmortalidad*, que no es un continuar viviendo en otra figura, sino un estar a salvo (*Geborgensein*) en la eternidad que suprime el tiempo.” (JASPERS, 1948, p. 19).

Es en esta instancia donde el verdadero ser de la existencia se consume. Vivir de acuerdo con éste, nuestro verdadero ser eterno, cada momento de nuestra temporalidad histórica es precisamente aquello que, en última instancia, nos requiere lo trascendente a través del ambiguo lenguaje de las cifras. Y es también en función de esta eternidad personal, que nos pertenece como nuestro ser más propio, que habremos de resolver nuestra existencia. Si la fe filosófica cree en lo abarcante, si lo abarcante se manifiesta a través de cifras que nos llaman a existir propiamente, y si nuestra existencia propia es la inmortalidad salvada en la eternidad, entonces aquello en lo que cree la fe, aquello en lo que ella confía, el contenido último de la esperanza inherente a la fe filosófica *es la salvación y la inmortalidad personal*. En lo que a este punto respecta, la fe filosófica de Jaspers no guarda una diferencia esencial con la fe cristiana. De hecho, el propio Jaspers (1962, pp. 527-529) señala una serie de divergencias fundamentales que separan ambas formas de fe: el distinto modo de fundamentación de sus creencias, que, en un caso, se sustentan en una revelación positiva y, en otro, en la razón y la tradición filosófica; el modo diferente en que comprenden libertad y autoridad; su distinta función y poder en la sociedad; la exclusividad afirmada por la fe revelada y la multiplicidad inagotable de cifras que afirma la fe filosófica, etc. Sin embargo, en ningún momento puntualiza como una diferencia esencial con la revelación cristiana que la fe en lo absoluto no implique la fe en la inmortalidad personal. Éste es el contenido último de la esperanza de la fe filosófica.

Ahora bien, que la propia inmortalidad personal sea una verdad que se muestre a la razón o que esté implícita en la idea de un sentido último y abismal que atraviesa todas las cosas es algo altamente cuestionable. Una cosa es creer que, en una situación respectiva, mi existencia se pueda encontrar llamada, por la misma realidad efectiva, a desplegar sus potencialidades en concordancia con las potencialidades que esa realidad me abre y se abre a sí misma; otra muy distinta es creer que lo absoluto a través de cifras me llama a vivir acorde con mi verdadero ser, que no es otro que la eternidad de mi propia figura – una eternidad que lo abarcante, Dios, o como quiera llamárselo, garantizaría y pondría a salvo en su seno. Lo primero es un acto de fe filosófica. Lo segundo es tan sólo un acto de fe. Es precisamente este acto, en el que desemboca la entera noción de fe filosófica de Jaspers y su concepción de la existencia como trascendencia, donde, a mi modo de ver, en la fe filosófica, se separan fe y filosofía. No es posible por medio de

verdades que se muestren al pensamiento afirmar que es legítimo postular la salvación personal y la vida eterna. No basta para ello ninguna filosofía. Es necesario un salto hacia la fe religiosa. Jaspers da el salto, pero pretende hacerlo valiéndose tan sólo de la filosofía y prescindiendo de una cierta revelación positiva. Tal vez sea posible y genuino dar ese salto existencial sin atender a dicha revelación, pero no es un salto que pueda cumplir la filosofía.

CONCLUSIÓN: FE EXISTENCIAL, FE EN LA REVELACIÓN, FE COSMOLÓGICO-FILOSÓFICA.

Bernhard Welte ha observado que la fe (que nosotros consideramos existencial antes que filosófica) elucidada por Jaspers plantea serias preguntas a la fe cristiana. Pero la primera y fundamental de dichas preguntas reza: “¿Puedo yo, cuando me he elevado a la fe filosófica con toda seriedad y he empeñado en ello mi ser sí mismo, creerle aún a una revelación definitiva de Dios, histórica, concreta y que se cumple a través y en determinados hombres hechos y palabras?” (WELTE, 2008, p. 290). A esta pregunta raigal se suman otras. Dado que el ser divino se dirige a mí para que asuma mi propio ser sí mismo desde cualquier cifra y con los lenguajes más diversos, ¿cómo puedo, entonces, fijar este mensaje divino a una figura histórica concreta y, por tanto, finita, y adjudicarle a esta figura carácter exclusivo y definitivo? Además, puesto que sólo empeñando y ejecutando por entero mi sí mismo se vuelve para mí experimentable la trascendencia divina originaria, ¿hasta qué punto es posible adjudicarle a un factor externo -la iglesia- significación y autoridad para decidir cómo he de relacionarme yo con la trascendencia? Welte afronta estas preguntas desde dos perspectivas diversas pero congruentes.

La primera perspectiva pone el acento en la significación de la fe revelada para la fe existencial y la consecuente necesidad que tiene la última de la primera. Según esta primera perspectiva, la fe existencial no puede suprimir ni prescindir por completo de la revelada porque la realización o ejecución efectiva de la fe -su vivencia y su cumplimiento histórico- necesita de una revelación concreta con la cual relacionarse no sólo como individuo, sino como comunidad, a través de ritos, liturgias, oraciones, instituciones y diversos contenidos y conceptos igualmente concretos. “La fe del hombre histórico necesita de concreción. La trascendencia desaparecería en la temporalidad existencial si

no tuviera un asidero concreto en la historia.” (WELTE, 2008, p. 356). Por lo tanto, para Welte, tiene sentido que el hombre tome como vinculante u obligatorio un acontecimiento histórico que resulte para nosotros una cifra o señal definitiva de la trascendencia. Si no hubiera tal signo decisivo y si la trascendencia sólo se revelase por cifras ambiguas e inciertas que, en última instancia, siempre fracasan en su intento de comunicar plenamente aquel mensaje que la trascendencia me dirige, entonces, de cara a la muerte, al sufrimiento y a la culpa, se revelaría como una tarea inhumana intentar encontrar asidero, fundamento y esperanza en semejante trascendencia vacía.

En el momento en que se intente experimentar el presente vivo de la trascendencia (...) su silencio resultaría insoportable, si no hubiese un signo vinculante de la salvación de Dios que nos fortalezca de cara al mutismo de la infinitud y que nos guíe en la oscuridad de la vida” (WELTE, 2008, p. 357).

De allí deriva Welte la legitimidad de afirmar que la fe filosófica no puede sustituir a la fe revelada, concretamente a la cristiana. Y, como esta revelación de Dios en Jesús palidecería si sólo viviese en el sentimiento religioso de algunos existentes efímeros y mortales, es necesaria una comunidad de creyentes a lo largo de la historia: una iglesia, con una doctrina y un dogma que guíe la vida concreta e histórica de los creyentes y les ofrezca un lenguaje común con el cual preservar el mensaje de salvación de Cristo.

Sin embargo, con esta primera perspectiva converge una segunda, que pone el acento, esta vez, en la significación de la fe existencial para la religiosa. En efecto, la fe elucidada por Jaspers implica para la fe revelada una advertencia para no sucumbir a la tendencia, ínsita en su propia estructuración institucional y en su dogmática, a convertir la trascendencia, que va más allá de toda objetivación y conceptualización, en la figura finita de un Dios cognoscible; o de ceder a la tentación de pretender determinar cuál debe ser el modo en se me manifieste el espíritu divino, hundiendo, así, el lenguaje vivo de la trascendencia en conceptos palpables y manipulables. Riesgos estos a los que se suma otro asociado con ellos: la de pretenderse absoluta la autoridad a cargo de la fe y procurar, en consecuencia, determinar la vida de los creyentes y exigir de ellos sumisión. Estos son peligros reales y la fe filosófica de Jaspers, con razón, obliga a los creyentes en la revelación a confrontarse con ellos y a tomar conciencia de la necesidad que tiene la

iglesia como comunidad de creyentes de ser constantemente renovada y purificada, de manera de preservar y no mancillar el misterio, la infinitud y la trascendencia del Dios en el que cree. Welte concluye que “para esta reforma siempre necesaria los pensamientos de Jaspers pueden ser una importante ayuda, aun cuando él no haya podido entender lo propio del misterio de la iglesia.” (WELTE, 2008, p. 357).

Pero sí ambas formas de fe pueden resultar útiles y significativas la una para la otra, como (a mi modo de ver) con razón afirma Welte, ello se debe a que comparten un punto de partida común: el que más arriba, utilizando la expresión kierkegaardiana, hemos llamado “salto”. Concretamente el salto por el cual se afirma, sobre la base de la fe, la existencia de un Dios que me interpela personalmente y que (de modo por cierto muy diverso en ambos casos) se me revela como garante de mi salvación e inmortalidad personal, en las que desemboca la consumación de mi ser como existencia. De estas dos formas diferentes de fe religiosa, una confesional y sustentada en la revelación, la otra no confesional y surgida de una convicción existencial sobre el sentido último de mi ser sí mismo, se distingue una fe puramente filosófica. Esta última no niega la posibilidad del salto, pero prescinde de él y se limita a afirmar la presencia de un principio divino que rodea y traspasa todo lo que es, que a todo impulsa a ser del modo más pleno posible, y que guarda un sentido último del universo que nos resulta ignoto. Es fe, porque no hay manera de demostrar objetivamente lo que trasciende toda objetividad, pero es una fe filosófica, porque encuentra su legitimación en el triple milagro del mundo y el postulado de sentido de la existencia. Para esta fe filosófica lo divino no me interpela oscuramente a través de un mundo de cifras, ni tampoco por hechos sobrenaturales. Para esta fe filosófica lo divino me interpela a través de la situación concreta, toda vez que ella me indica, en cada caso, cómo asumir mi existencia para que, en dicha situación, se consumen del mejor modo posible mis posibilidades de ser y las posibilidades de ser de aquello y aquellos en relación con los cuales existo. Esta fe filosófica guarda, respecto de las formas religiosas de la fe, una diferencia decisiva: no afirma ninguna inmortalidad individual ni salvación personal. Tampoco la niega, pero creer en ellas no resulta necesario para cumplir el acto de fe filosófica. Antes que una fe existencial, ella es una fe *cosmológica*. Cree que tiene sentido ser para lo abisal que atraviesa todo lo que es y, por tanto, para la (para nosotros) ignota consumación del universo a través de sus infinitas figuras. No necesita para ése, su acto de fe, creer también que el universo y lo divino deban ser para

la consumación y eternidad de la existencia. No es una fe fácil, ni fácil es mantenerse en ella. Implica un profundo acto de modestia y aceptación de la mortalidad. Implica también, y no en último lugar, el valor de poder y saber vivir con la angustia de la finitud, sin precipitarse en las tinieblas de la desesperación.

REFERENCIAS:

HEINEMANN, Fritz (³1963). *Existenzphilosophie: lebendig oder tot?* Stuttgart: Urban-Bücher.

HERTEL, Wolf (1971). *Existentieller Glaube. Eine Studie über den Glaubenbegriff von Karl Jaspers und Paul Tillich.* Meisenheim am Glam: Anton Hain.

HÜGLI, Anton (2008). “Von der Subjektivität des Glaubens und von der Objektivität des Wissens”, en *Glaube und Wissen. Zum 125. Geburtstag von Karl Jaspers*, (eds.) A. Hügli, C. Chiesa y S. Wagner. Basel: Schwabe Verlag, 127-150.

JASPERS, Karl (1948). *Der philosophische Glaube.* München: R. Piper & Co. Verlag.

JASPERS, Karl (1962). *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.* München: R. Piper & Co Verlag.

JASPERS, Karl/ ZÄHRNT Heinz (1963). *Philosophie und Offenbarungsglaube.* Ein Zwiegespräch. Hamburg: Furche Verlag.

JASPERS, Karl (⁴1974). *Philosophie. 2. Band. Existenzerhellung.* Berlín: Springer Verlag.

LOHF, Wenzel (1957). *Glaube und Freiheit. Das theologische Problem der Religionskritik von Karl Jaspers.* Gütersloh: Carl Bertelsmann Verlag.

PFEIFFER, Helmut (1975). *Gotteserfahrung und Glaube. Interpretation und theologische Aneignung der Philosophie Karl Jaspers.* Trier: Paulinus Verlag.

WELTE, Bernhard (2007). *Gesammelte Schriften. Band IV/2 Wege in die Geheimnisse des Glaubens.* Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.

WELTE, Bernhard (2008). *Gesammelte Schriften II/3. Denken in Begegnung mit den Denkern III. Jaspers.* Freiburg/ Basel/ Wien: Herder.