

Universidad de Chile
Facultad de Filosofía y Humanidades
Departamento de Filosofía

Karl Jaspers: elementos para la comprensión dinámica del mundo

Informe final de seminario para optar al grado académico de Licenciado en Filosofía

Por:

Gonzalo Pablo Parra Camilla

Profesor patrocinante: Sr. Cristóbal Holzapfel Ossa

Santiago de Chile 2006

Prólogo .	1
1. Acercamiento al concepto de visión de mundo .	5
2. Dinámica del ser-ahí del mundo .	13
3. La inconclusión de la imagen de mundo y las esferas de la realidad . .	21
4. La visión de mundo desde la vida espiritual . .	35
“Conclusión” .	47
Bibliografía .	49
Obras de Karl Jaspers .	49

Prólogo

Hacia la comprensión dinámica del mundo

El pensar filosófico de nuestros días tiene por el mayor y más decisivo de sus logros la ganancia de una comprensión dinámica del ser humano. Ello significa no solamente que se haya desarrollado un modo dinámico de comprender filosóficamente, sino también, y por sobre todo, que lo comprendido mismo, el ser del hombre, se le descubre al pensamiento como realidad dinámica. ¿Pero qué significa “dinámico”? El adjetivo viene del vocablo griego δυναμικός, que suele ser traducido por “fuerza”, “capacidad”, “aptitud”, “potencia”, “posibilidad”... traducciones todas que se reducen finalmente a dos sentidos: “lo que puede algo” (potente) y “lo que algo puede” (posible). δυναμικός tiene la misma ambivalencia de sentidos que tiene nuestra palabra castellana “poder”. Lo potente, o sea lo poderoso, le debe su eficacia de poder al hecho de que siempre “puede todavía más”, es decir, de que alberga dentro de sí posibilidades imprevistas e imprevisibles; que no está definitivamente consumado, agotado, acabado en su ser actual de ahora; que bajo lo presencial se mantiene amenazante una perfección avasalladora que, no obstante su inminencia, no se realiza jamás totalmente, sino que permanece cumpliéndose de continuo. Conforme a esto, parece óptima la contraposición formulada por Aristóteles entre δυναμικός y ἐκτελέσειν, entre potencialidad y actualidad; porque desde la perspectiva ontológica, lo potencial-posible es algo que permanece en el movimiento de llegar a ser lo que es, mientras que lo actual está ya quieto en lo que ha llegado a ser. Posibilidad es movilidad ontológica. Por eso decimos también que una persona es “dinámica” cuando se hace notar por su “energía” y actividad, y en la ciencia física se dice “dinámico” para denotar lo perteneciente o relativo a la fuerza cuando produce movimiento¹. No muy distinto ha sido el uso filosófico reciente:

El término “dinámico” ha sido empleado en filosofía moderna en dos sentidos: uno amplio y otro estricto. En sentido amplio, “dinámico” designa todo lo que se refiere al movimiento y aun al devenir: el punto de vista dinámico es entonces un punto de vista ontológico que concibe el ser como un “hacerse” #in fieri#. Se contraponen entonces “dinámico” a “estático” y, congruentemente, las filosofías “dinamicistas” a las filosofías “esencialistas”. En un sentido estricto, el significado de “dinámico” procede de la física: la dinámica estudia las relaciones entre las fuerzas y los movimientos, a diferencia de la estática, que estudia el equilibrio de las fuerzas².

Así pues, una comprensión dinámica del hombre vendría siendo aquella que lo concibe como ser potente-posible, o dicho mejor aún, como movimiento de su devenir a ser. Para la filosofía contemporánea, o por lo menos para su tendencia más profunda y esencial, ser hombre significa “hacerse” hombre. Y como lo móvil en el ser humano corresponde a lo histórico, venimos a dar en una comprensión filosófica del hombre como posibilidad histórica que se produce a sí misma. Esta dirección del pensamiento, por cuyos antecedentes inmediatos hemos de tener a Kierkegaard y a Nietzsche, obtuvo ya la formulación explícita de todas sus líneas generales en el célebre *Ser y tiempo* (1927) de Martin Heidegger. Esta obra, o la parte de ella que se escribió, es tenida casi unánimemente por la mayor contribución filosófica del siglo XX. Allí desarrolla

¹ Según la 22ª edición (2001) del *Diccionario* de la Real Academia Española.

² FERRATER MORA, *Diccionario de Filosofía*, t. I, art. “Dinámico”. Editorial Ariel, Barcelona, 1999.

Heidegger un estudio de la existencia humana que, concibiendo al hombre como fáctico poder-ser-en-el-mundo, pretende asentar las bases preliminares al replanteamiento de la pregunta por el ser “a secas”. Pues en verdad, no hay otra manera de acceder al ser más que a través de la pregunta misma que por él interroga, y tal preguntar es en todos y cada uno de los casos una peculiaridad del hombre. Sin embargo, a pesar de los alcances inmensos de este pensamiento, nos parece que, por su misma naturaleza, él resiste y requiere desarrollos mucho más amplios todavía. La comprensión dinámica de la existencia no se agota con ningún “tratado”, porque esto contravendría su propio sentido, el mismo sentido que le impone continuar indefinidamente su movimiento de comprensión.

También el vasto pensamiento de Karl Jaspers (1883-1969) es una de esas filosofías “dinamicistas”. A él vamos a dedicar la investigación que sigue. Haremos el intento de mostrar que hay en Jaspers una comprensión dinámica del “mundo”. Por “mundo” entendemos previamente la totalidad de lo que para cada hombre tiene un ser otro que él mismo. También Jaspers concibe al hombre como la posibilidad del hombre; pero sin perjuicio de ello, concibe asimismo como posible aquello que, no siendo lo humano mismo, es junto con el hombre, como el sitio en cual éste es. Ahora bien: la comprensión dinámica es aquella que no se atiene a criterios instituidos, impuestos al pensamiento desde fuera, sino que guarda celosamente su libertad de movimiento. Uno de tales criterios ha sido la separación tajante de lo que es en las dos esferas opuestas de sujeto y objeto, cognoscente y conocido, a consecuencia de una manera de pensar que lo mide todo según el rasero de la validez universal pretendida por las ciencias “positivas”. El mundo nos parece la suma de todos los conocimientos adquiridos y definitivamente vigentes, fuera de los cuales nada más puede haber que no se deduzca de lo habido ya. Nosotros, a todo lo largo de este estudio, asistiremos a la superación progresiva de semejante opinión, aunque sin perder nunca lo verdadero que hay en ella. En el pensar de Jaspers, poseedor él mismo de una cultura científica enorme, se arranca siempre desde lo positivamente constatado, pero sólo para mostrar con evidencia tanto más positiva los límites de esa constatación. El mundo es concebido primeramente bajo la forma de la objetividad, pero al final toda forma exterior se difumina, y no frente a nosotros objetivamente, sino en lo más hondo de nosotros mismos. Se reconoce de partida la mayor verdad a lo que se rige por leyes necesarias, cuyo fundamento se revela después como lo incondicionalmente libre.

No es la mira de nuestra investigación un concepto determinado con precisión, ni lo que piense Jaspers acerca de cierto fenómeno en su singularidad. En rigor, carecemos de “objetivos”, y por ende no se nos podrán exigir “conclusiones”. Pero quizá ningún ensayo de filosofía puede cumplir lo exigible con justicia de una monografía científica. Porque nos movemos aquí en el espacio de las ideas, donde no es posible averiguar las cosas con certidumbre demostrativa. Queremos desbrozar un campo de problemas y preguntas, no establecer definitivas respuestas. Menos aún podríamos pretender agotar hasta los últimos detalles un tema como éste. Sólo vamos a rastrear vestigios, a juntar material, meros “elementos” para la comprensión dinámica del mundo, los que sin duda no bastarán para configurarla en su totalidad, sino que apenas trazaremos con ellos un burdo boceto.

Ahora, situados en ese ámbito del pensar, vamos a describir círculos en torno a la idea del mundo como posibilidad, al tenor de la filosofía de Karl Jaspers. El único método viable para la exposición consistirá en recopilar y comentar en orden, guiados por esa idea, algunos pensamientos decisivos a los que accedemos por las obras del filósofo. En este sentido, será nuestro principal y primer hilo conductor el concepto jaspersiano fundamental de “visión de mundo” (*Weltanschauung*), en cuya riqueza de contenido conjeturamos ya la presencia de una comprensión dinámica del mundo. Enseguida nos introducimos en algunas partes del extenso estudio consagrado por Jaspers al mundo en cuanto la totalidad cognoscible objetivamente. Esto nos conduce a tocar unos pocos puntos de la crítica jaspersiana de las ciencias, que mostrando

los límites inherentes a su conocer, dará libertad a la plena posibilidad del mundo.

1. Acercamiento al concepto de visión de mundo

El término “cosmovisión”, “visión de mundo”, o el más habitual en castellano “concepción del mundo”, este vocablo capital en el conjunto del pensar jaspersiano, sufre por parte del lenguaje cotidiano tal abuso, se lo comprende con tan poca discriminación, que por mucho significar, apenas significa ya algo. Nos las habemos con una expresión ambigua, cuyo sentido difuso, coloquial hay que desbrozar y precisar. Así pues, nuestra primera tarea será tratar de acercarnos, aunque sea por modo somero, al significado filosófico genuino de lo que se dice una “visión de mundo”, de partida en general, y luego más exhaustivamente según el uso propio de Karl Jaspers.

El concepto en cuestión corresponde a *Weltanschauung*, palabra típicamente alemana. *Welt* es el mundo; *Anschauung* refiere figurativamente a la captación intuitiva, no temática de una totalidad, como por un solo vistazo. Según su sentido lato, el compuesto de ambas palabras quiere decir algo así como la opinión total que un hombre, un grupo, una sociedad o época histórica determinados tienen acerca tanto de las cosas y circunstancias en que viven, como de sí mismos. Esa opinión total incluye, se basa y consiste en conocimientos, valoraciones, experiencias, sentimientos, representaciones e interpretaciones. Abarca la relación íntegra del hombre para con la realidad en torno. En la mayoría de las lenguas europeas, el término que suele vertir *Weltanschauung* es un calco del alemán, un germanismo construido artificialmente para salvar una dificultad de traducción. Ello va tan lejos que, en el inglés y en el francés, es admitido el uso de los

xenismos *the weltanschauung* y *la weltanschauung*, respectivamente, como alternativas para los calcos *worldview* y *vision du monde*. Tal es también el caso de nuestra palabra “cosmovisión”, que si bien satisface muy adecuadamente la necesidad, ha cedido terreno en favor de “concepción del mundo”. A ambas yo prefiero la más literal “visión de mundo”, pues mientras que “cosmovisión” agrega el matiz de lo cósmico —lo cual, según veremos, tiene para Jaspers otros alcances que los del mero mundo— salvaguardando lo visual, “concepción del mundo” suprime el elemento intuitivo, aunque conserva la referencia esencial al mundo, el cual es, por lo demás, un concepto fundamental en el pensamiento filosófico contemporáneo. “Visión de mundo” tiene la ventaja de salvar ambas ideas, tanto la del “ver para sí, con perspectiva totalitaria”, como la del “mundo”.

Aunque no hubiera sido inventada por la filosofía, recién en ésta la palabra cobró sentido pregnante y sustancial. Curiosamente, el primer autor en haber hecho uso filosófico documentado de la composición *Weltanschauung* fue Kant, en la *Crítica de la facultad de juzgar*, de 1790. En este lugar, la palabra significa cierta capacidad para reducir el mundo a una intuición (*Anschauung*) estético-receptiva y aprehenderlo en conceptos como aparición (*Erscheinung*) infinitamente múltiple³. Sin embargo, tal aprehensión intuitiva del mundo —así tendríamos que traducir, quizás, este concepto— no tiene importancia sistemática decisiva en el conjunto del pensar kantiano. Citamos esto con el solo propósito de que, más adelante, se advierta la tributación de Jaspers a Kant, la cual es ya de por sí bastante nítida, como se verá. A lo que parece fue Dilthey quien se apropió la palabra *Weltanschauung* para la filosofía contemporánea, introduciéndola como concepto central en su muy influyente *Introducción a las ciencias del espíritu*, de 1883. Más tarde, el mismo Dilthey elaboró toda una doctrina de las visiones de mundo (*Weltanschauungslehre*), según la cual éstas, a pesar de ser históricas, pueden ser investigadas por una tipología que busca sus aspectos metafísicos permanentes (en *Die Typen der Weltanschauung*, 1911). Mas entrar en las ideas de Dilthey acerca de las visiones históricas del mundo nos alejaría del camino. Sólo conservemos el dato, pues también el pensamiento diltheyano, como verdadero puntapié inicial del filosofar acerca de la visión de mundo, surte poderoso influjo sobre las indagaciones que desarrollará Jaspers.

Adentrémonos ya en las ideas del pensador oldemburgués, tratando de ver qué sería para él una visión de mundo. En su primera gran obra filosófica: la *Psicología de las visiones de mundo*, de 1919, un Jaspers aún joven teoriza las *Weltanschauungen* desde el punto de vista de la “psicología comprensiva” (*verstehende Psychologie*), intentando forjar el marco de los límites al interior de los cuales se pudieran desplegar, ulteriormente, las observaciones casuísticas de la ciencia psicológica. El ensayo rendirá frutos insospechados, sellando por fin el tránsito de Jaspers desde la psiquiatría, pasando por la psicología, a la filosofía. Pues la meta por él perseguida excedía con mucho los dominios de la ciencia empírica. En el fondo, al hacerse en ese libro “el ensayo de sólo comprender cuáles posiciones últimas ocupa el alma, qué fuerzas la mueven”; al movernos en dirección “hacia los horizontes extremos, hacia las fuerzas últimas, en una palabra: hacia los límites dentro de los cuales, hasta ahora, se acontece para nuestra mirada la vida anímica”; al “medir a pasos los límites del alma, en la medida en que ello sea accesible

³ KANT, *Kritik der Urtheilskraft*, §26. Akademie-Ausgabe Band V, p. 255.

para nuestro comprender”, tal investigación no buscaba menos que saber “qué es el hombre”⁴. Esas posiciones últimas y fuerzas motrices, esos límites del alma, son las visiones de mundo. Pudiese parecer extraño que Jaspers, a todo lo largo de la obra, no llegue a dar una sola definición concisa, rigurosa, científica de lo que sea una visión de mundo; es un concepto más o menos vago que se va dilucidando, esclareciendo poco a poco. En mi opinión, esto bien se puede atribuir a, por lo menos, dos causas, ambas íntimamente ligadas. Primero que nada, lo que sea la “visión de mundo” como concepto resulta difícil de precisar porque corresponde a una entidad compleja, en cuya constitución participan varios elementos, ellos mismos muy complejos a su vez. Y en segundo lugar, fundamentando lo antedicho, el concepto de “visión de mundo” también se nos vuelve inapresable cuando atendemos al existir efectivo, siempre libre y posible:

Ha sido tarea filosófica desarrollar una visión de mundo, simultáneamente como conocimiento científico y como doctrina de vida. La intelección racional debiera ser el sostén. En vez de ello, en este libro se hace el ensayo de sólo comprender cuáles posiciones últimas ocupa el alma, qué fuerzas la mueven. Por el contrario, la visión de mundo fáctica sigue siendo cosa del vivir. En vez de comunicar aquello de que se trate la vida, han de darse solamente aclaraciones y posibilidades como medios para la reflexión propia y personal. Quien quiera directa contestación a la pregunta de cómo debiera vivir, vanamente la busca en este libro. Lo esencial, que reside en las decisiones concretas del destino personal, permanece cerrado. (PWA, prólogo.)

Por donde se ve claramente que, si se pudiera lograr alguna comprensión de lo que sea la “visión de mundo”, ella será necesariamente abstracta, externa, esquemática. Pues hay un abismo entre la contemplación científica, por muy “comprensiva” que pretenda ser, y la vida humana donde la fáctica visión de mundo se encarna, un vivir único, histórico, que se mantiene abierto a lo posible por virtud de la libertad existencial. Con todo, seguiremos el rastro al concepto de visión de mundo por las primeras páginas de la *Psicología*, a ver si acaso lo conseguimos elucidar un poco más. Al introducir la obra, Jaspers enuncia de pasada algunos rasgos esenciales de lo que sería una *Weltanschauung*:

¿Qué es una visión de mundo? Algo total y algo universal. Si por ejemplo se habla de saber: no saber especialista particular, sino el saber como una totalidad, como cosmos. Pero visión de mundo no es meramente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, configuración de la vida, destino, en la vivenciada jerarquía de los valores. O bien ambas cosas en otro modo de expresión: cuando nosotros hablamos de visiones de mundo, mentamos ideas, lo último y lo total del hombre, así tanto subjetivamente, en cuanto vivencia, fuerza y mentalidad, como también objetivamente, en cuanto mundo objetivamente configurado. (PWA, introducción §1, p. 1.)

En esta descripción escueta, que Jaspers irá desovillando latamente, se preanuncian algunos elementos, quizá todos los fundamentales que entran en la visión de mundo: totalidad y universalidad; saber totalitario, valoración, configuración vital y jerarquía; ideas; subjetividad y objetividad; mundo. Retengamos este grupo de conceptos clave, que nos guiarán para lo sucesivo. Otro dato de capital importancia para ponernos sobre

⁴ JASPERS, *Psychologie der Weltanschauungen*, prólogo e introducción, pássim. En adelante, esta obra será citada por la abreviatura “PWA”. Todas las traducciones son mías.

la pista de lo que sea la visión de mundo, y de la comprensión dinámica del mundo que su concepto comporta, son las fuentes de que se nutren los conocimientos psicológicos acerca de aquélla. La primera de esas fuentes es la propia experiencia de movilidad en la visión de mundo. Para Jaspers, tal experiencia viene a ser incluso “lo que propiamente nos lleva al preguntar”, y tiene lugar “en las consecuencias de nuestro actuar y pensar, en el conflicto con la realidad”. La psicología de las visiones de mundo no es un pensamiento contemplativo de fría científicidad, sino pensamiento vivencial, cuyos puntos de vista son los nuestros propios. Emana desde la vida misma como “realidad radical”.

Nuestra experiencia mundovisual es un continuo proceso de movimiento, mientras tanto sigamos haciendo experiencias. Cuando poseemos mundo, realidad y metas con solidez y obviedad evidente, entonces o bien todavía no hemos hecho experiencia ninguna de las posibilidades mundovisuales, o bien estamos atiesados en una cápsula y no hacemos ya más experiencias. (...) En la experiencia vívida, por el contrario, dejamos que nuestro propio yo se expanda, se derrita y luego vuelva a contraerse en sí. Es una vida pulsante de estiramiento y encogimiento, de entrega y retención de sí, de amor y soledad, de confluencia y lucha, de determinación, contradicción y fusión, de derrumbe y reconstrucción. Estas experiencias conforman la piedra angular para todo ensayo de una psicología de las visiones de mundo. (PWA, introducción §2, p. 8.)

Una segunda fuente para tal psicología consiste en “el intuitivo sumergirse en situaciones, esferas y hombres presenciales”. Aquí se trata de buscar a propósito lo diverso, para con ello ganar en intuición y ampliar la propia visión de mundo. En todo caso, no se trata de salir a juntar “material”, no de recolectar observaciones sistemáticamente, sino de sumirnos en cada situación y vericuetto del existir. Adquirimos experiencias nuevas, sin que podamos describirlas aisladamente como casos archivados. “La vivencia personal del alma humana no está disponible como el objeto del anatomista o los animales del fisiólogo”, advierte Jaspers. Es claro que ambas fuentes de conocimiento psicológico son muy parecidas, y están estrechamente relacionadas: son modos, o quizá mejor, grados de la experiencia personal. El mismo Jaspers señala que ambas están sólo tan separadas, cuanto suele predominar en el hombre singular uno de los dos modos.

Hay hombres con amplísima visión de las esferas y formas del vivenciar y pensar humanos, que sin embargo, no precisan haber vivenciado ningún movimiento serio, personal de su propia visión de mundo. Y por otra parte, hay hombres que, sumidos seria y dolorosamente en sus experiencias sustanciales de vida, no son meros espectadores, a pesar de lo cual no precisan desarrollar amplitud alguna de la visión de todas las posibilidades. (PWA, introducción §2, p. 8.)

Estas dos fuentes de experiencia psicológica revelan la movilidad y relatividad de las visiones de mundo. Hay otras dos aún: la historia y los estudios sistemáticos ya a la mano. Pero las pasaremos por alto, pues no conciernen mayormente a lo que nos importa.

Para comenzar a desatar la madeja de las visiones de mundo, se necesita cierta perspectiva sistemática, que debe ser capaz de hallar lo común a tamaña diversidad. La meditación jaspersiana tomará por hilo conductor la clásica dicotomía representacional del sujeto frente al objeto, si bien asumiéndola de manera muy peculiar, no como realidad metafísica supuesta de suyo, sino como posible método interpretativo del modo complejo

como se dan las vivencias del alma, y en general, el vivir humano. Por eso la dualidad en cuestión es maleable, flexible; a veces incluso se la pone sólo para, finalmente, interpretar el fenómeno como la superación y supresión de la duplicidad en el par sujeto-objeto. Dice Jaspers:

Ahora la cuestión es qué puntos de vista sistemáticos son posibles en una psicología de las visiones de mundo. El comienzo de toda ordenación es diferenciación y separación. (...) Pero se pregunta qué es lo que de tal modo se ordena en esferas, etapas, estratos, etc. La fórmula más general diría que, en todo ello, encuentra sus ordenamientos la varia multiplicidad de las relaciones de sujeto y objeto. Porque sujeto y objeto no son puntos definitivos que permanezcan en sólida consistencia, ambos son infinitos, inescrutables a fondo. “No puedes agotar el alma mediante su conocimiento, tan hondo fundamento tiene”, dice ya Heráclito; y que los mundos objetivos todos no nos ponen ante nuestra vista la cosa en sí cual objeto, nos es corriente desde Kant. (...) El pensamiento de la multiplicidad de relaciones entre sujeto y objeto, y de los muchos significados que sujeto y objeto, como algo no sólido en absoluto, adoptan, es el pensamiento fundamental de nuestro sistemático buscar y ordenar. (PWA, introducción §3, pp. 20-21.)

Ciertamente, este pensamiento director adquiere mucho mayor desarrollo metodológico en las varias páginas que Jaspers dedica a los fundamentos sistemáticos de la *Psicología*. Pero nos detendremos aquí. Baste saber que partiendo del protofenómeno de la fisión sujeto-objeto, Jaspers considera las visiones de mundo desde ambos lados de la misma. Se generan entonces dos ámbitos que, conjugados en la realidad vivencial, constituirán el todo: vistas desde la subjetividad, las visiones de mundo constan de actitudes o posturas (*Einstellungen*), y desde la objetividad, de imágenes de mundo (*Weltbilder*). Las actitudes serían modos generales de conducta que, por lo menos en parte, pueden ser investigados objetivamente como “formas trascendentales” en el sentido de Kant. Asimismo son mera posibilidad: toda actitud puede estar llena de contenidos infinitamente múltiples, en contraposición a la plenitud actual y amplitud objetiva de las imágenes de mundo. Éstas son, por la contraparte, las figuras generales como se nos ofrece la realidad efectiva vivenciada, así tanto para la personalidad individual, cuanto en la sociedad. En todo caso, no hay que olvidar que ambas, las actitudes y las imágenes de mundo, son elementos relativamente abstractos, inmóviles, estáticos. Ninguna de ellas puede constituir por sí la visión de mundo fáctica, como tampoco su mera combinación arbitraria y teórica. Para el psicólogo la visión de mundo consta de actitudes e imágenes, pero en verdad es más: es “vida del espíritu”.

Por lo pronto recojamos algunas otras indicaciones esenciales que sobre las imágenes de mundo nos ofrece la *Psicología* a ⁵. Según el filósofo, el “describir las imágenes de mundo significa establecer los modos, direcciones y lugares de lo objetivo en general”. “Ellas en sí no son nada psíquico, sino condiciones y consecuencias de la existencia anímica; meros contenidos, que sólo potencialmente poseen alguna significación psicológica”. “Así pues, entendemos por imagen de mundo la *totalidad de los contenidos objetivos* que tiene un hombre”. Esto nos lo podemos representar

⁵ Para la característica general de las imágenes de mundo, cf. PWA, pp. 141-153.

figuradamente poniendo al hombre con sus actitudes como centro de un círculo, cuya periferia sería la imagen objetiva de su mundo. Este mundo propio lo solemos tener, cada uno de nosotros, por el mundo a secas, por el mundo en absoluto. La imagen de mundo, cerrándose dentro de sí, se transforma en “cascarón” o “cápsula” (*Gehäuse*), desde la cual nos es difícil salir, pero no imposible. “Involuntariamente sentamos aquella parte del mundo que precisamente nosotros poseemos, por el todo. Bien podemos ir con el saber más allá de nuestra imagen vivenciada del mundo, mas entonces también nuestro saber nos hace ineludiblemente prejuiciosos: no vemos lo que haya más allá de él, porque ni siquiera lo sospechamos”. Esto, sin embargo, no significa necesariamente que las imágenes de mundo, en cuanto “cápsulas”, sean todas meros engaños del sujeto que las vivencia. Son subjetivas como creaciones del hombre, pero simultáneamente, con cada una de tales creaciones, es el hombre mismo quien ingresa en un mundo que tiene su propia legalidad, el cual termina poseyéndolo y dominándolo como la más objetiva realidad. En cuanto vivida fácticamente por un hombre, toda imagen de mundo es objetiva.

En la génesis de cada imagen de mundo habría, según Jaspers, dos fuentes: lo que afluye al individuo desde fuera, desde situaciones y experiencias, por un lado; y por el otro, lo que emana desde él mismo, como perspectivas y elección. Aquello pone los límites del mundo respectivo; esto constituye lo que se dice “carácter”, el ser propio. Además la vinculación de la imagen con la personalidad resiste diversos grados, dependiendo de cuán compenetrada esté el alma con su mundo: en los extremos, esta ligazón puede ser pura vivencia o mero saber.

Mas, una vez generada, la imagen de mundo no se consolida como esfera inamovible y definitiva de lo que es objetivamente para un hombre. Por el contrario, experimenta sin cesar lo que Jaspers llama “procesos de diferenciación”, por los cuales ella, junto con el alma misma, se configura y modifica, se completa y enriquece. Esto puede suceder, y sucede, de varias maneras. Hay, por ejemplo, el proceso en el cual la vida anímica, al volverse objetivamente consciente de algo suyo que ya estaba en ella, pero como mera vivencia, se transforma a sí misma, se incrementa y diversifica. Hay también la progresiva expansión de la capacidad de comprensión y experiencia, la dilatación del vivenciar mismo, sin mediación de la conciencia. Pero de todos los procesos de diferenciación de las imágenes de mundo que distingue Jaspers en la *Psicología*, el que más nos interesa es el que describe así:

Y este proceso nos interesa porque, de alguna manera y en sus líneas generales, coincide con el trayecto del pensar jaspersiano mismo, que también nosotros andaremos por algún trecho. Se trata de partir desde lo más inmediato, de lo que precede a la fisión sujeto-objeto, de lo que todavía vive sin estar objetivado; se va por un camino que lleva, finalmente, “a la síntesis de la extensa serie de fisiones sujeto-objeto, y a través de la idea de lo infinito, a una nueva unidad, que puede ser descrita como cerramiento místico de la fisión sujeto-objeto, o como función del espíritu móvil infinito”. Y aquí es donde la consideración psicológica de Jaspers obtiene la constatación, ya filosófica, de que por ningún lado se podrá encontrar “la” imagen de mundo. El concepto de imagen de mundo apunta, antes bien, a una realidad tan infinita como el espíritu que la sostiene. En cuanto tal infinitud, la imagen de mundo ya no puede ser captada objetivamente por un saber:

excede siempre los límites de toda objetividad.

Lo que sea la infinitud de la imagen de mundo no es algo que pueda ser asido en conceptos directamente. La imagen de mundo es inconclusa, termina con direcciones, ideas, intensiones; todavía no es el todo, sino que deviene a ser el todo. Lo infinito es lo abarcador, en lo cual toda imagen de mundo formada, que como forma sólo puede ser finita, está recluida. La infinitud es, en virtud de las direcciones que son sensibles en el espíritu, plena, mas no ha llegado a ser objetiva. Para quien todas las imágenes de mundo están suprimidas y superadas [aufgehoben] en eso infinito, para ése, la infinitud significa que, en todo respecto, la objetividad es inacabada, que aún es posible lo infinito, lo inconsciente y lo inobjetivo. Lo infinito no es ello mismo imagen de mundo, sino que la imagen de mundo en lo infinito no es cristalizable como cápsula; la cápsula no es sólida, los pensamientos no están petrificados como sistema, los contenidos terminan por doquier con preguntas y con antinomias. (PWA, pp. 149-150.)

La objetividad se entiende, por definición, como la “obstancia” (*Gegenständlichkeit*) de algo que, diferenciándose de mí, sujeto, se me opone como si estuviera frente a mí, vale decir, frente a mi percepción, imaginación, juicio, deseo, intuición. Lo objetivo supone siempre una forma, aunque sea la mera forma de la contraposición; y solamente lo así formado puede ser objeto del conocer científico, en cuanto conciencia intencional de algo otro que él mismo. Por eso, apenas se intenta pensar la infinitud como objeto cognoscible científicamente, ella pierde su carácter específico de infinitud. Pensada como objeto, la infinitud se vuelve ipso facto finita, formada, se me contrapone como cualquier otra forma finita junto a las demás formas finitas. Ya no es ella misma: ya no es infinitud (*Unendlichkeit*), sino mera “sinfinitud” (*Endlosigkeit*).

La sinfinitud es lo sólo formalmente infinito, vacío de contenido, lo no-cumplido y lo incapaz de cumplimiento pleno, el mero una-vez-más eterno, tal cual es conocido como sinfinitud de la serie aritmética, como sinfinitud del coleccionar, como sinfinitud de la vaciada voluntad de poder, etc. Por tanto, la infinitud de las imágenes de mundo significa: Ellas no son finitas, ni acabadas, ni conclusas; están en flujo, son eternamente fragmento, incumplidas como totalidad a pesar de todo cumplimiento de cara a la sinfinitud; no son sinfinitas, porque si lo fueran serían vacías; como totalidades son, a pesar de toda forma y de todos los límites, informes, carentes de figura, meras ideas. (PWA, p. 150.)

Hemos caracterizado con trazos muy groseros lo que serían las imágenes de mundo, el componente objetivo de la visión de mundo, según el pensamiento temprano de Jaspers. Veamos ahora cómo se llenan de contenido estas indicaciones huecas. Para ello nos internaremos en las honduras de la obra principal de Jaspers, donde nuestro pensador ejecuta una vasta crítica filosófica del conocer positivo, por cuyo medio las ciencias pretenden alcanzar la conciencia total de la imagen “verdadera” del mundo, universal, compulsiva y definitiva.

2. Dinámica del ser-ahí del mundo

6

En cuanto ser-ahí mundanal, cada uno de nosotros puede hallarse en situaciones potencialmente infinitas e infinitamente varias, mas a todas ellas subyace la situación por excelencia: que yo soy juntamente con otro ser, con el No-yo. Dice Jaspers:

El No-yo es, en primer lugar, lo otro que sensiblemente veo, palpo, oigo como lo exterior, que me resiste, que yo consumo como alimento, del cual como materia yo me hago instrumentos, con el cual maniobro, en breve: lo que yo percibo, apetezco y elaboro. Pero luego, además, el No-yo es el otro Yo, que es como yo, que me solicita y se deja solicitar, que dentro de ciertos límites yo puedo comprender, y que dentro de ciertos límites me comprende, que va con mi voluntad o le opone otra voluntad, en breve: con el cual yo tengo trato como con otro, en tanto que él tiene trato conmigo. Así pues, el Yo conoce el No-yo como el ser extraño de la materia y como el ser semejante del otro Yo. (PhWO, p. 61.)

Yo y No-yo son inseparables. En cuanto vida, yo estoy en comercio recíproco con mi circunmundo; como conciencia yo soy en la sola medida en que, dirigido a lo otro, vengo contra éste a la conciencia de mí mismo. El No-yo, por su parte, bien puede tener su ser sin mí, pero sólo es tal, como es para mí, presentándoseme a través de mí. Percepción, apetición, elaboración; comprensión y trato recíprocos, son todos modos como yo me relaciono con lo que yo no soy, pero son también simultáneamente los modos como se

⁶ JASPERS, *Philosophie*, Band I: *Philosophische Weltorientierung*, pp. 27-31. En lo sucesivo, esta obra será citada por la abreviatura "PhWO". Todas las traducciones son mías.

me hace accesible aquello otro que, en este mismo hacerse accesible, está ya determinado por mí. Así que, si quiero llamar “mundo” al No-yo, ese mundo tendría que ser pensado juntamente conmigo: él es para mí, mientras que yo soy en él, y sólo a través de él, quien soy. No hay Yo sin mundo ni mundo sin Yo. El mundo sería más bien ese “lugar” originario donde se acontece la unidad inseparable del ser que soy con el ser que no soy, o bien esta unidad misma.

¿Coinciden el Yo con el “sujeto” y el No-yo con el “objeto”? Evidentemente no. Lo que se pueda lícitamente llamar “sujeto” y “objeto” deberá generarse recién de esa situación primordial en que yo soy junta, inseparablemente con otro ser. Jaspers:

Si yo trato de soltar la inseparabilidad del Yo y el No-yo, no separo éstos, sino que de través a su ligazón, pienso el No-yo como el mundo objetivo único para el Yo como conciencia general, y el Yo como el ser-ahí de mi peculiar Mismo [Selbst], el cual es en su mundo. La separación del No-yo y el Yo termina separando el mundo único y mi mundo. (PhWO, p. 62.)

Así vemos que, para Jaspers, la dualidad sujeto-objeto no constituye en modo alguno la más fundamental estructura del mundo. Lo básico de éste residiría en el ser mundanal mismo, vale decir, en el insoluble y conjunto “ser en el mundo” de mí con lo otro que yo. Subjetividad y objetividad emanan de este mundo primigenio como sus modificaciones, que sin embargo no pueden disolver la necesaria dependencia mutua del Yo y el No-yo para la constitución del mundo. Lo objetivo y lo subjetivo son, en rigor, dos mundos que resultan del desdoblamiento del mundo a secas, cuando se intenta abstraer de su concepto los elementos estructurales que lo conforman esencialmente. Recién entonces se puede hablar de un ser-ahí subjetivo (*subjektives Dasein*) y de una realidad o efectividad objetiva (*objektive Wirklichkeit*), los cuales tendrían idealmente cierta independencia recíproca; mas en verdad, la separación de ambos mundos, subjetivo y objetivo, es imposible de llevar a cabo por completo.

El mundo de la realidad objetiva sería el ser del No-yo cuando yo lo contrapongo totalmente a mí, en tanto que él parece subsistir independiente de mí y de cualquier otro “sujeto”: es la idea del No-yo sin más, un pretenso mundo sin Yo, o bien, un mundo subsistente por sí para la conciencia general, la cual es común a todos pero propia de ninguno. A esto se habrá de objetar que a tal supuesta realidad objetiva no se puede acceder sino desde un Yo real, y por ende también particular, vale decir, desde mí. En principio soy yo para mí, y cada uno para sí, el único que puede experimentar intuitivamente, y siquiera pensar una realidad objetiva general. Ésta se revela como perspectiva de mi ser-ahí subjetivo peculiar, y por tanto no tiene consistencia propia.

Por su lado, este mundo del ser-ahí subjetivo peculiar sería el ser en su propio mundo, el cual para sí lo es todo, puesto que todo es para él: es la idea del Yo sin más, un pretenso Yo sin mundo, o bien un mundo reducido al Yo. Pero como tal, este Yo solipsista, sin materia que le resista y sin otro Yo volente, es nada. Con sólo pensarlo, ese mismo supuesto Yo único se revela como otro ser-ahí más, vale decir, como una realidad objetiva particular que pertenece al mundo objetivo total que la contiene. Aquel Yo presuntamente solipsista, o sea mi propio ser-ahí en mi mundo, se trueca en partícula de algo otro, más “circuntinente” (*umgreifend*).

Así pues, primeramente, trato de pensar no mi mundo, sino el único mundo, el

mundo sin más, del cual cada ser-ahí mundanal sería una mera totalidad relativa de un ser-sujeto; enseguida intento pensar mi propio ser-ahí peculiar, en cuanto realidad efectivamente presencial del caso, como el mundo a secas. Mas por ambas vías recaigo sucesivamente en un círculo dialéctico inevitable, en cuyo movimiento se superan alternativamente, incluyéndose, los momentos abstractos de lo general y lo particular, de lo objetivo y lo subjetivo. Todo mundo conocido con objetividad general me hace ver precisamente lo particular de mi propio ser-ahí, que yo soy sólo un mundo, no el mundo; pero por esto mismo, con esta conciencia, me elevo tanto más resueltamente al mundo único general, para el que todos los mundos particulares, incluyendo el mío, son solamente posibilidades y realidades singulares. Por eso cuando decimos “mundo”, nuestra mención es dúplice, resultando dos conceptos de mundo que, a pesar de toda separación, siguen vinculados el uno al otro por su movimiento: o bien el mundo como totalidad de lo otro para la conciencia general, o bien el mundo como ser-ahí de un peculiar Yo en su mundo, o sea, en su No-yo. Pero no se piense que cada concepto de mundo corresponde a una realidad mundanal distinta, como si hubiera dos mundos yuxtapuestos, o siquiera dos modalidades paralelas del ser mundanal. No hay dos mundos, sino más bien una misma realidad mundanal cuyo ser, transido por la polaridad de Yo y No-yo, oscila entre ambos, sin aquietarse jamás. Alternativamente, cada uno de los dos “modos mundanales”: realidad objetiva y ser-ahí subjetivo, propende a “circuncluir” (*umschließen*) al otro; pero justo cuando parece que la “circunclusión” se va a completar, la tendencia se revierte, y la modalidad que quería ser abarcante, aparece abarcada. El ser del mundo es como un péndulo: está en movimiento perpetuo, en lucha consigo mismo.

Si ninguno de los dos polos del ser mundanal puede consistir en sí mismo, tampoco se podrá mantener en su propia subsistencia lo uno y total. El ser del mundo no es ni la realidad objetiva única ni mi propio ser-ahí subjetivo. Por ambos lados el mundo se muestra sumido en el desgarramiento. Como realidad objetiva escible, el mundo sería el universal estar-referido (*Bezogenheit*) de todo a todo. Pero según Jaspers, la objetividad no permanece como mundo único ni cuando nos la representamos visionaria y sistemáticamente, ni cuando la investigamos en su facticidad empírica. La realidad objetiva no puede ser ella misma objeto, y por ende, carece de unidad substancial. Ésta la podría tener sólo en su idea, como tarea de progreso sin fin hacia el todo-uno donde todo tendría relación a todo. Pero aun si tal idea de investigación llegase a concretizarse, también ella mostraría ser realidad particular en el mundo. Por el otro lado, como ser-ahí subjetivo, el mundo sería la realidad que, encogida a lo particular, acogería dentro de sí potencialmente todo. Mas entonces hallamos una pluralidad de tales mundos de ser-ahí, los cuales se vienen a encontrar en el mundo objetivo único; pero de vuelta, este mundo uno no tiene otro ser que el de la realidad objetiva dispersa, investigable por una mera orientación mundanal que accede a ella en perspectivas.

Así pues, si quiero establecer un concepto del mundo, él tiene que mostrarse por ambos lados a la vez en la forma de varios conceptos de mundo que no reencuentran su camino a la unidad. Si quiero empuñar el mundo, tengo que hacer la experiencia fundamental de que yo ni lo alcanzo a él en su ser uno, ni me alcanzo a mí como el ser-ahí uno. Mundo deviene el ser ilimitado, indeterminado en su totalidad a pesar de toda determinación en lo particular, que para mí no

tiene origen ni consumación, pero que es el ser subsistente, objetivamente asible, determinado en lo particular, entre el ser que soy yo mismo y el ser auténtico de la Trascendencia. Lo que sea el mundo no aparece en mi situación, sino que permanece como lo inmensurable, lo incomprensible, lo otro todavía más allá del horizonte más amplio que yo divise. Pero el mundo tampoco es asido suficientemente en ningún concepto como aquello que él es en mi situación. Porque objetivamente, el mundo está disperso en las perspectivas de conocimiento, y subjetivamente, en la multiplicidad del ser-ahí, que es en cada caso en su mundo. (PhWO, p. 65.)

Entremos más incisivamente en la comprensión de los modos mundanales y su movimiento. El mundo en cuanto ser-ahí subjetivo, o como también dice Jaspers, la totalidad inmediata del ser-ahí (*das unmittelbare Daseinsganze*), se nos hace comprensible por analogía con el ser-ahí biológico; en lo cual nuestro filósofo, como los más de su generación, se reconoce deudor del aporte decisivo que significaron las investigaciones de Jacob von Uexküll. El ser-ahí biológico es una totalidad peculiar de cada ser viviente, la cual consta de un intramundo (*Innenwelt*) referido a su circunmundo (*Umwelt*). La recíproca conjunción de ambos mundos constituye el mundo característico (*Merkwelt*), un pequeño extracto de lo potencialmente perceptible. Allí dentro se ha de reconocer aún otra esfera, el mundo de acción (*Wirkungswelt*), un mínimo sector del circunmundo que sufre modificación por obra del viviente. Porque tal es el ser de la vida: ningún viviente se relaciona con el universo íntegro, sino que cada cual habita una pequeña parte de él, un mundo, de manera que el modo de todo vivir está caracterizado por el mundo del caso, y viceversa, el mundo es determinado por el vivir de que se trate. Estas determinaciones fundamentales valen también para mi ser-ahí.

Sin embargo yo, en cuanto ser consciente, soy más que sólo ser-ahí biológico, a partir del instante mismo en que me hallo como tal en mi mundo. La conciencia, tomada en su más amplio sentido, opera un salto desde la inmediatez vital. Por ejemplo, puedo conocer el ser-ahí biológico en la diversidad infinita de sus formas vivientes; entonces, en tanto que así conozco, ya no soy sólo un viviente particular, sino que he devenido investigador biológico, determinando mi propio ser-ahí como la conciencia general común a todos los hombres. Esta conciencia suprime la inmediatez mundanal para poner en su lugar las estructuras fundamentales del planificar orientador, del conocer objetivo y de un hacer que produce su mundo con voluntad conducente a fines. Mas, como éstas son estructuras meramente formales, vacías, a tal consideración se le muestra pronto la diversidad de los efectivos mundos humanos, como figuras histórico-sociológicas del ser-humano (*Menschsein*). Por un salto a la conciencia pensante, hacemos del ser-ahí que somos un objeto, y nuestro peculiar mundo deja de parecer el mundo en sí, pues ahora se nos aparece como parte de un mundo objetivo más abarcador. Transgredimos el inmediato ser-ahí subjetivo, pero no hacia un ser-ahí de mayor ámbito, sino hacia la idea de un mundo circuntinente de la realidad objetiva.

La conciencia general me hace más clara la particularidad de mi mundo propio, pero poniéndolo en relación con algo general o total que, si bien indeterminado, es como la necesaria condición de posibilidad de todos los mundos particulares: el mundo general uno. Dirigido por la conciencia general hacia la idea del mundo íntegro, considero mi ser-ahí propio cual objeto, como ajena realidad biológica e histórica, intentando

desprenderme de él, liberarme de mi mundo por la investigación y el saber, para encontrar el mundo en absoluto. Buscamos conocer aquel universo mundanal del que nuestro ser-ahí peculiar sería mero caso. Así, por ejemplo, el biólogo determina el mundo característico y el mundo de acción pertinentes a cada ser vivo, mas con miras al mundo general único, idéntico a sí. El sociólogo, cuando determina un ser-ahí particular histórico, lo hace presuponiendo la sociedad en absoluto. En el dominio práctico, ello se traduce en la pretensión de salir desde la particularidad del mundo de acción a la conquista incondicional del mundo técnico, donde con claro saber objetivo todo ser-ahí queda disponible como material de consumo y utilización para finalidades a placer. Aunque no dejamos de ser en lo particular, empero nos ponemos lo universal por meta. Ese mundo total, a la vez buscado y supuesto, termina por convertírseme en el ser a secas, en la única realidad verdadera.

Sin embargo, ciertas experiencias ponen en cuestión desde la raíz este camino por el cual se llegaría, en el mundo general único, al ser. Aún después de tal salto a la conciencia general, no puedo menos de permanecer en mi particular “punto de vista”. El desasimiento de la ligazón al punto de vista de un específico ser-ahí mundanal, mediante una desplazabilidad universal de los puntos de vista, puede tener un éxito nada más que relativo, pero no absoluto, como si se pudiese alcanzar un “punto de vista desde fuera” (*Standpunkt außerhalb*), el único y el verdadero. El proceso relativizante, con miras a la realidad mundanal universal, conduce al infinito, sin agotarse jamás. Y este proceso no es otro que la orientación mundanal, para la cual el mundo no se cierra nunca dentro de sí. Dondequiera que yo trate de orientarme no en el mundo, sino por sobre él, tomándolo por el ser en sí, este ser se me revelará sin base, sin fondo, abismal (*bodenlos*).

Al considerarme como ser-ahí parcial con respecto al todo, me olvido a mí mismo; mi ser-ahí propio se pierde como caso de lo general. Ahora, esa misma pérdida determina un retorno a mi mundo: desde la objetividad absoluta, de vuelta a la conciencia de mí mismo en mí situación. Estoy en medio del mundo, sin otro centro que mi ser-ahí singular.

Mi situación es punto de partida y meta, porque sólo ella es efectiva y presencial. En todo caso, mi situación no se hace traslúcida sino por el pensar con relación al objetivo ser-ahí del mundo. Éste lo tengo que pensar siempre como subsistente por sí, para luego superarlo siempre de nuevo, pero conservándolo [aufheben]. Ni puedo captar mi situación sin progresar a pensar el mundo, ni puedo captar el mundo sin retornar continuamente a mi situación, sólo en la cual tiene lugar la adveración de la realidad efectiva de lo pensado. La situación es, infugiblemente, el modo de realidad efectiva del ser-ahí. (PhWO, p. 69.)

Este concepto fundamental de “situación”, que mienta, por así decir, la facticidad del ser mundanal, no implica que las posibilidades del existir humano queden coartadas. El hombre bien puede desasirse de cada mundo particular: habitar en otros climas y zonas geográficas, asumir el uso de nuevas técnicas y adaptarse a costumbres extrañas; pero lo puede sólo para volver a encontrarse situado, absorbido por un peculiar mundo. Su movilidad está circunscrita tanto por las limitaciones de su ser-ahí como por su habitualidad y prácticas anteriores, y su comprensión de lo extraño no deja de estar sujeta a cuestionamiento, porque se asienta sin excepción en una transposición de sí a la generalidad de lo real-objetivo. Permanece lo presencial que me es dado juntamente con mi ser-ahí, en el origen: mi patria, una determinada manera de convivir, ciertos hombres,

utensilios y labores.

Mi ser-ahí, como situación en mi mundo, vuelve a ser siempre la realidad auténtica. Mas ahora, tras el salto desde la inmediatez a la conciencia general, mi ser-ahí situacional está esclarecido por las constataciones de validez firme, aunque particular y relativa, del ser objetivo que se ganó medianamente en la orientación mundanal. El ser objetivo relativiza mi ser-ahí cuando éste pretende hacer de sí la realidad mundanal sin más; pero por otro lado,

Lo general se substancia en lo absolutamente singular: pero esto, como tal, ya no es ahí para la orientación mundanal y como contenido de la orientación mundanal #para la cual ello no es más que sinfinitud indiferente de lo particular y casual#, sino “vitalmente” como conciencia de la realidad, y “existencialmente” en la conciencia histórica del ser auténtico. (PhWO, p. 70.)

En otras palabras, la vuelta desde la conciencia general del mundo único me confiere, por una retorsión dialéctica, la conciencia de la singularidad de mi mundo, vale decir, de la mía propia. Pero como si ello fuese poco, esto singular, de que ahora soy consciente, es de otra índole que lo particular opuesto a lo general, no mero caso del universo. Pues ahora, retornando a mi ser-ahí, ya hice la experiencia de que la universalidad es inasible para una conciencia general que, si bien es común a todos, no puede menos de afinarse en el mundo mío cada vez. Por eso los caminos de la orientación mundanal arriban aquí a su término, dado que la conciencia misma se ha transmutado: ya no es conciencia general del ser-ahí del mundo, sino conciencia existencial del ser originario. Y mi ser-ahí, antes un mundo particular, es ahora la “objetividad de la Existencia”. Escribe Jaspers:

Se ha reconocido la satisfacción en lo general, y la primacía de ello: yo mismo soy, en mi mero ser-ahí, lo dependiente y secundario; el mundo general incluye mi ser-ahí peculiar y lo domina; sólo por acaso y fortuna yo tengo mi espacio de ser-ahí, durante un breve lapso temporal. Pero esta perspectiva, vista desde el mundo, no la reconozco como la última. Yo mismo, en mi libertad que me eleva por sobre el mero ser-ahí, soy consciente de un fundamento de ser, el cual se aparece recién en la historicidad de mi ser mundanal. Este “yo” no se me presenta jamás como ser mundanal; pero el ser mundanal deviene la objetividad de la Existencia, la cual a su vez no puede ser para ningún saber orientador en el mundo, sino solamente para la Existencia como lo por ella asumido y creado, o rechazado y destruido. Este mundo, ya no mundo como ser-ahí, ni menos aún mundo como contenido del saber, es una compenetración #para la libertad tan hallada por delante cuan por ella producida# de aquello que en otro caso sería sólo singular y casual, con la profundidad histórica de una Existencia que capta en ello el lenguaje de la Trascendencia. (PhWO, p. 70.)

Hemos recorrido íntegro el movimiento del ser mundanal, cuyo trayecto, el mismo que Jaspers andará paso a paso, consta de tres etapas: la primera, la inmediatez del mundo particular en el cual somos, en cada caso, cada uno de nosotros, y que descubrimos como tal recién en tanto que saltamos a la conciencia de la realidad objetiva; la segunda, un mundo objetivo y general cuya búsqueda no se podía concluir, pues habiendo partido desde un ser-ahí peculiar, cada vez mío, del que no podrá desasirse jamás, toda realidad “universal” que la conciencia crea encontrar será una perspectiva; y por último la tercera etapa, el retorno al ser-ahí propio, en cuanto situación efectivamente presencial. Aquí es

donde un ser-mismo de la posible Existencia comienza a revelarse, pero desde un origen completamente otro, más allá del ámbito que puede abarcar la orientación mundanal. Aquí se tiene que hacer una alto, para luego dar inicio a otra jornada del peregrinaje filosófico de la Existencia hacia sí misma y hacia su propia Trascendencia. Por lo pronto no podremos acompañar a Jaspers por este camino. Bástenos con haber obtenido el conocimiento filosófico de que la realidad mundanal no tiene quietud definitiva, así como tampoco se concluye dentro de sí. En cuanto ser consciente, el hombre no se puede colmar con su inmediato ser-ahí biológico. Lo trasciende captando estructuras generales del mundo sin más, pero cuanto más clara llega a ser esta orientación investigadora, tanto más abismal se le vuelve la pretensa “realidad objetiva”. El universo escible no coincide con el ser a secas. Éste no da sus primeros destellos sino hasta que yo regreso al mundo propio, empuñándolo en su carácter único, irremplazable, pero midiéndolo, simultáneamente, con el rasero del mundo objetivo general. Si pierdo mi referencia a éste, me pierdo también a mí mismo en la angostura de una subjetividad arbitraria.

Así que los conceptos del mundo, en cuanto conceptos del ser-ahí, son tres: la totalidad inmediata de mi ser-ahí (en objetivación biológica e histórica), el ser-ahí empuñado de vuelta como mi ser-ahí (la realidad que lo incluye todo para mí), el ser-ahí como posible objetividad de la Existencia (la aparición objetiva de la Existencia, que solicita únicamente a la Existencia). En cada uno de estos tres peldaños el ser-ahí choca con el mundo como con la objetividad universalmente válida de la realidad empírica: en el primero fácticamente, en el segundo también conscientemente, y en el tercero, leyendo en ella las cifras del ser trascendente. (PhWO, p. 71.)

La orientación mundanal filosófica se ocupará de mostrar en cada una de sus fases el tránsito que lleva desde uno a otro concepto del mundo. Es como un “paseo” de ida y vuelta por el mundo, en cuanto realidad objetiva para la conciencia general. Así pues, la tarea filosófica subsiguiente será determinar expresamente el sentido propio de tal modo del ser mundanal, poniendo de manifiesto sus caracteres y sus límites. En ello se desvelarán al mismo tiempo los caracteres y límites de la conciencia general, coincidentes con los de la realidad objetiva del mundo a que ella se refiere.

En cuanto realidad objetiva, el mundo es, por lo pronto, aquello otro subsistente por sí, que puede ser sabido con validez universal. Para semejante saber, el mundo como ser-ahí subjetivo sería un objeto junto a otros, si bien este ser-ahí nunca se agota en su ser-objeto. Esa realidad mundanal objetiva, en cuanto escibilidad general, hay que conquistarla. Nunca se la tiene de inmediato, sino siempre mediada por un pensar que se cerciora de ella descubriéndola e inventándola —en el sentido propio de “inventar”: yendo a su encuentro. El saber general conquistado constituye un primer despertar, desde mi ser-ahí como mero vivir en mi mundo, a un ser-ahí cognoscitivo, que se apremia por conseguir un imaginario punto de vista fuera del mundo, al cual éste se contrapondría como objeto susceptible de conocimiento universalmente válido. Se aprende a distinguir lo efectivo de lo ilusorio, sobre la base de confirmaciones empíricas. El ser-ahí mundanal ya no es mi ser-ahí dentro de mi mundo, sino desde ahora en más, la realidad efectiva de los objetos: el mundo de las ciencias.

Y sin embargo, la realidad objetiva es una sólo como plano de lo general, mas no como ser concluso en sí mismo. La orientación mundanal por la que me cercioro de lo

efectivo no puede captar el mundo íntegro, sino sólo conocimientos particulares. Mis conceptos del mundo son, fácticamente, conceptos de realidades singulares, de múltiples mundos que brotan de las realidades de mi ser-ahí peculiar. Éstas las tomo por objetividades, pero sin poder dejar de vivir en ellas. Si todo lo que es, y por ende también todo lo sabido, tiene su verificación en situaciones concretas y particulares, cabe dudar que de veras haya un único mundo objetivo, o el ser-ahí total y uno de la realidad empírica: que haya siquiera un solo mundo-universo, y una sola imagen del mundo que sea para nosotros la verdadera. Si bien se lo piensa, todo ello resulta sumamente cuestionable.

3. La inconclusión de la imagen de mundo y las esferas de la realidad

El hombre, o sea cada hombre, es una mínima partícula del mundo, pero de muy peculiar índole: está casi como una nada evanescente en un punto de la inmensidad del espacio y del tiempo, y sin embargo se dirige, por el saber, al todo, como si pudiese abarcarlo. El “yo” no se agota en ese su particular ser-ahí subjetivo. A su ser es inherente la disyuntiva: ora se apodera del mundo-universo (*Weltall*) captándolo como “imagen del mundo” (*Weltbild*), con lo cual, por así decir, se convierte él mismo en la totalidad, pero sin serla de facto; ora desengañándose de tal imagen del mundo-universo, concibe el mundo como no subsistente por sí, y a sí mismo en él, empero, como un ser que no se agota con la insustentabilidad de la imagen única del mundo, ni con su ser-partícula dentro del mundo.

Yo soy, al igual que todos los otros “yos”, y que todas las cosas desemejantes a mí, un ser-ahí parcial, particular. El mundo-universo sería todo ser-ahí, mas en opinión de Jaspers, este concepto no es más la tarea de avanzar sin límites por el camino de la orientación mundanal. En otras palabras, el mundo en cuanto “universo” no será jamás un objeto presencial ante mí, ni siquiera constructible por la suma imaginaria de todas mis percepciones. Es evidente que Jaspers, en estas ideas, es fiel epígono de Kant. Bien pudiérase preguntar en qué radica últimamente lo inconcebible del mundo total, fuera de las restricciones que nos imponen las consabidas “condiciones de posibilidad” del conocer; o para decirlo de otra manera, cuál es la significación “ontológica” de las

mentadas condiciones. Pues bien, Jaspers intenta responder esta interrogación fundamental añadiendo a las decisivas intuiciones de Kant un pensamiento de capital importancia para la filosofía de nuestros días. Para dar alcance al mundo-universo, en cuanto infinitud abarcante de todo ser-ahí, el mismo ser-ahí del hombre tendría que ser infinito, lo cual es imposible siquiera de pensar. El ser-humano es, ante todo, un ser en el mundo, cuyo ser-ahí coincide con éste su mundo. Por esta razón es el ser-ahí, por esencia, finito; cesaría de ser un ser-ahí si fuera infinito, pues entonces lo sería todo. En consecuencia,

Ningún ser-ahí del mundo #ni un universum como “Todo” ni un totum como “completud”# puede ser adecuadamente concebido en imagen por el conocimiento: En vez de una plenitud presencial que nunca llega a su fin, me hago una imagen del todo de la realidad una. En vez de una suma sin fin de cosas y yos que son ahí, ello se lo piensa como una totalidad relacionada dentro de sí, como cosmos, anticipándolo como si se lo conociera. Ese cosmos es una imagen de mundo, pero no la imagen del único mundo. En verdad el mundo nunca se cierra en la imagen, pues el mundo mismo, fácticamente, nunca es ahí concluso, no subsiste de suyo, y en toda orientación mundanal que se lleve a cabo al presente y a futuro, tiene que volver a mostrarse siempre desgarrado. La imagen de mundo es imagen de una totalidad en el mundo, nunca de la totalidad del mundo, y cosmos la expresión, seductora por su relumbre, en la que se funden en uno la totalidad del ser-ahí del sujeto en su mundo #como la totalidad ordenada y protectora de un vivir existente que en ella se reconoce# con el todo de un mundo, que se desprende objetivamente, de cognoscibilidades objetivas. Pero el cosmos tiene que despedazarse para llevar a cabo sin límites la genuina orientación mundanal empírica. El cosmos puede ser verdadero sólo como el respectivo mundo de un ser-ahí histórico. (PhWO, pp. 79-80.)

El mundo no puede corresponder a lo que se llama “universo”. Aun el universo astronómico, como el concepto de la objetividad absoluta infinita, se nos da sólo cada vez en el mundo respectivo de un peculiar ser-ahí, particular e irrepetible, que si bien tiene cierta unidad relativa, no se concluye en sí mismo como si fuera la realidad íntegra. Y no se concluye porque, viceversa, todo ser-ahí del hombre queda inscrito en aquél mundo relativamente objetivo de la realidad una, el cual sin embargo tampoco se cierra nunca como la definitiva totalidad unitaria de lo que es, sino que termina escurriéndosenos inevitablemente en la indeterminación: por muy abarcadora y muy sólida que llegue a ser la realidad objetiva, ella jamás podrá desasirse del humano ser-ahí cuya perspectiva es. Este ser-ahí peculiar no es ni será nunca el “mundo-universo”, sino sólo una posible “circunstancia mundanal” (*Weltzustand*), una posible totalidad histórica, en la cual aparece un Yo junto con muchos otros yos, actuando inmersos entre las cosas y creando productos: haciendo su mundo.

Es ahora cuando vemos más claramente que nunca los motivos fundamentales de la dialéctica mundanal jaspersiana: cómo en las oposiciones de Yo y No-yo, sujeto y objeto, particular y general, circunstancia mundanal y mundo-universo, los polos tienden a envolverse y a ser envueltos, alternativamente, el uno por el otro, sin que ninguno llegue a constituir por sí solo, absolutizado, el ser auténtico. Éste no es, en verdad, nada más que el puro dinamismo del trascender en que se mueve sin cesar el existir humano, ya

desde los niveles básicos de su ser-ahí mundanal. El asir esta posibilidad escapa a los métodos y a las facultades del saber objetivo.

La orientación mundanal, en cuanto ciencia que trata de conquistar un ser-ahí general, cuya validez no dependa de la subjetividad cognoscente, se dirige necesariamente a lo objetivo. Pero lo objetivo sólo es para nosotros como particulares entes que nos encontramos ahí delante, en el mundo; éste mismo no es objeto. Por eso la orientación en el mundo no conoce ni el ser-ahí “en sí”, ni el mundo “en sí”, sino solamente las múltiples conexiones de un ser-ahí con su mundo; sólo puede conocer una mera imagen de mundo, cuyo sentido, por muy totalitario que se pretenda, será siempre parcial y relativo: el de una totalidad en el mundo. Al orientarnos en el mundo preguntamos siempre por cosas en el mundo, y por muy lejos que vayamos con este preguntar, el mundo será siempre lo que nos circuntiene, dentro de lo cual podemos seguir avanzando, sin alto. Al preguntar por “el mundo”, con pretensa perspectiva de universo, concebimos ya un pensamiento que quiere trascender las fronteras de nuestra imagen del mundo, y trata de constituirse cual orientación mundanal consumada, perfecta. El intento está condenado al fracaso: la conciencia general vuelve a hacerse pedazos en el desgarramiento del ser-ahí. Y sin embargo sólo por este camino se prepara mi clara conciencia del mundo, y precisamente, en tanto que toda imagen de mundo que nos lo presente cual totalidad escible objetivamente, debe ser hecha pedazos. Al tomar ese rodeo soy remitido de regreso a mi ser auténtico, que ya no puedo conocer objetivamente, sino sólo cerciorarme de él por mi propia libertad: soy remitido a la Existencia, y tanto más, cuanto más acabadamente recorro los caminos de la orientación mundanal, llegando hasta sus límites.

¿Cuáles son éstos? Patentemente, los límites del pensar que nos orienta en el mundo son los límites del mundo mismo. La orientación mundanal es ella misma un primer momento del trascender existencial, y como tal, es un momento del ser del hombre. El hombre es en su mundo, y cual es su mundo, tal es él. Por ende, al orientarnos en nuestro mundo, construimos a la vez éste mismo, y viceversa, el mundo donde nos queremos orientar define las posibilidades y el alcance de tal orientación. Advirtamos que con este pensamiento fundamental queda zanjada, o por decir mejor, superada la perpetua controversia filosófica entre las posiciones del realismo y el idealismo. En efecto, cuando conocemos el mundo, orientándonos en él, debemos suponer un universo subsistente, sin comienzo ni fin, y exento de todo cambio substancial: “el mundo real”, cuyo conocimiento sería definitivamente válido. Así las ciencias, por su propio sentido, escudriñan el ser-ahí buscando leyes naturales y normas lógicas como si éstas les preexistiesen, como si tuvieran su ser incluso antes de ser sabidas. En este aspecto la investigación científica es “realista”. Pero desde su otro aspecto, a saber, en tanto que los descubrimientos e invenciones de las ciencias contribuyen a formar el mundo mismo, o sea nuestra imagen del mundo, como si con ello hiciesen venir al ser nuevas entidades, ellas son “idealistas”. Mas a decir verdad, no son lo uno ni lo otro. Son un pensamiento que, con intención totalitaria, nos proporciona relativa orientación en el desgarramiento insuperable de nuestro ser-ahí mundanal.

Pero volvamos a nuestra inquisición acerca de ese desgarramiento mismo, al cual nos referíamos preguntando por los límites del mundo, vale decir, de su imagen escible.

De acuerdo con Jaspers, el hombre, habiendo saltado ya mediante la conciencia desde la oclusión de su mero ser-ahí viviente, busca obtener del saber que aquella conciencia le procura cierto sostén (*Halt*) en la incerteza, inquietud y angustia de su ser-ahí. En éste, el hombre se encuentra dejado a merced de las sinfinitudes, hundido en el abismo. La ciencia le ofrece el asidero de un saber compulsivo y universalmente válido, le enseña a dominar lo sinfinito y le muestra la unidad de lo escible. Por cierto no se trata de ingresar a un reino ya conquistado para siempre, sino que nuestro conocer, para conseguir la ciencia de validez universal, ha de aventurarse por un camino riesgoso cuyo fin no podemos divisar: el camino de la orientación mundanal. Se originan entonces dos límites: el límite de aquello de lo cual se desprende la ciencia, vale decir, el ser-ahí en su subjetividad; y el límite que se le muestra inesperadamente al camino mismo.

El primer límite nos lo encontramos al advertir que la aprehensión del objeto puro siempre tiene que descartar algo para llegar a la verdad universalmente válida. Ese algo se llama perspectiva, valoración arbitraria, punto de vista, y en breve, lo subjetivo. Si bien la subjetividad o sus expresiones empíricas pueden ser hechas objeto del estudio psicológico, y contenido de la historia de los mitos, de la religión y de la filosofía, en cuanto tal objeto de investigación lo subjetivo no es ya lo que originalmente era. Ha quedado exánime. Entonces nos damos cuenta de que el mundo objetivo en la conciencia general no puede serlo todo. Lo que en este plano queda excluido como "subjetivo", obtendrá su verdad solamente para la posible Existencia, cuyo ser originario trasciende los angostos márgenes de la orientación mundanal.

Por esta última razón, nosotros nos ocuparemos aquí sólo del segundo límite que pone cotos a nuestra imagen del mundo, y que se hace manifiesto por el camino mismo de la orientación mundanal: se trata, paradójicamente, de que ésta, por su mismo sentido, no tiene ni llega a tener consumación o acabamiento; no se cierra en sí misma. En el saber orientador, lo compulsivo jamás llega a ser absoluto; nos enseñoreamos de la sinfinitud, pero ésta sin embargo permanece insuperada; alcanzamos unidades, pero no la unidad del mundo. Aunque Jaspers se explaya en argumentos que ponen en patencia tanto la relatividad de lo compulsivo como la imposibilidad de superar definitivamente la sinfinitud, nosotros ahondaremos en el último aspecto de la inconclusión del mundo, a saber: su falta de unidad, pues aquí se vienen condensar también aquellas otras dos facetas del límite que restringe inexorablemente la imagen de mundo.

La conciencia humana tiende siempre a la unidad del mundo. Para el hombre primitivo, su mundo es unitario en la totalidad mítica que lo anima; para el investigador moderno, la unidad del universo escible es una construcción mecánica a partir de principios racionalmente conexos. Jaspers enseña que a la larga, en última instancia, todos aquellos pensamientos son diversas unidades en el mundo, pero no la unidad del mundo; imágenes de mundo, pero no "la" imagen de "el" mundo. El mundo-universo no es apresable en la imagen universal del todo, pues aquél no tiene ser-ahí para nosotros. La orientación investigadora no puede alcanzar aquel fin que, sin embargo, le señala el camino: la imagen única y unitaria del mundo. Cuanto más avanza por esa vía, tanto más fracturada le aparece la realidad. Pues a medida que la investigación tiene éxito, descubriendo las unidades insospechadas de ciertos "plexos de coherencia" (*Zusammenhänge*), por eso mismo se van revelando "saltos" (*Sprünge*) infranqueables

en el ser del mundo, los cuales hacen cada vez más inverosímil la conclusión ontológica de éste.

La realidad mundanal está desgarrada. Objetivamente, se nos opone escindida por los polos opuestos de la naturaleza y el espíritu. En cuanto naturaleza, la realidad es lo impenetrable, lo otro que yo, lo extraño a mí mismo. Su ser-ahí consiste en el mero ser-objeto; su ser-en-sí me queda siempre inaccesible. El espíritu es, por el contrario, aquello de la realidad a lo que puedo acceder desde dentro, y estando en lo cual yo, como en algo otro, sin embargo permanezco en mí mismo. El ser-ahí del espíritu reside, según Jaspers, en “el médium de las intencionalidades objetivas de los sujetos, que yo comprendo, con lo cual hago de ellas un objeto; pero de tal manera, que tanto este ser-objeto como también el ser-en-sí del espíritu son accesibles —un ser-objeto en la investigación que nos orienta en el mundo, su ser-en-sí a través de mí mismo en mi efectivo devenir—, y yo los puedo referir el uno al otro”⁷. Al ser-ahí de la naturaleza nos aproximamos en tanto que lo aprehendemos (*begreifen*) mediante explicaciones causales; el ser-ahí del espíritu, en cambio, lo comprendemos (*verstehen*) de modo que, con ello, volvemos en nosotros mismos por apropiación y repulsa, e impulsados por la idea propia, participamos de la que nos viene al encuentro. En la naturaleza yo conozco algo extraño, que no es para sí; en el espíritu, algo semejante, que siendo ello mismo cognoscente, es conocido a su vez por mí. En el conocimiento de la naturaleza, la idea está en mí como cognoscente; en el conocimiento del espíritu, la idea está en lo conocido mismo, como poder espiritual del que participamos al conocer, y que por esa vía del conocer podemos transformar⁸.

Tenemos que la realidad objetiva del mundo se articula en una primera separación de realidades, naturaleza y espíritu; lo cual impediría ya por sí solo que la orientación científica diese por conclusa la imagen del mundo, reduciéndolo todo al mismo principio único. Mas la simple oposición de naturaleza y espíritu, tal cual ha sido bosquejada recién, no basta para ver adecuadamente la articulación de la realidad, que —advierte Jaspers— no se puede deducir (pues ello supondría la unidad del mundo), sino solamente descubrir.

Hay que preguntar dónde están en la realidad los más hondos saltos; aquellos saltos que siempre, una y otra vez, se los ha querido encubrir mediante tránsitos, y que sin embargo vuelven a imponerse con originalidad siempre nueva. Ellos hacen imposible retrotraer la realidad a un único principio, imposible su conocimiento desde la idea de una teoría que lo conciba todo, pero simultáneamente, limitan aquellos mundos en el mundo, cuyo ser-concebidos por métodos y categorías en sí conexos parece posible. Puesto que hasta hoy estos saltos, si bien son pensados hace muchísimo tiempo, no están generalmente reconocidos, y en el hecho, tampoco son aclarables por completo, su propuesta es sólo una posible en la orientación mundanal que se ha conseguido; no es la definitiva intelección de algo que subsista para siempre. (PhWO, p. 167)

⁷ PhWO, p. 165.

⁸ PhWO, p. 166.

La articulación de la realidad objetiva es cuádruple. Hay en el mundo, según Jaspers, cuatro “mundos originarios”. Hay entre cada uno y cada otro tal separación ontológica, que entre ellos el pensamiento no puede transitar mediante sus inferencias lógicas, y sin embargo, esos cuatro mundos no están meramente yuxtapuestos, sino que mantienen cierta conexión esencial entre sí por el hecho de que forman una serie, en la cual cada uno presupone el precedente como su condición. Las cuatro “esferas de la realidad”, como suele llamarlas nuestro filósofo, son: la naturaleza inorgánica, cuya legalidad circuntiene todo lo real; la vida, como organismo; el alma como vivencia; y el espíritu como conciencia pensante, dirigida intencionalmente a los objetos. Materia, vida, alma y espíritu son los modos heterogéneos de la objetividad efectiva. Jaspers nos amonesta con especial consideración a no tomar dichos modos mismos por objetos, sino que son mundos en el mundo, provistos cada uno de su propia coherencia inmanente, dentro de la cual tiene lugar la objetividad, pero cada vez de distinto modo, con distinto “carácter de realidad”.

Así pues, en cada una de las esferas originarias, la investigación ase la realidad empírica según la forma de objetividad allí pertinente. La materia es la naturaleza muerta, que sólo cuantitativamente puede ser asida por la conciencia general. El conocer aprehende sus procesos matemáticamente, bajo la forma de mecanismos. En este dominio, es objetivamente real solamente lo que puede ser medido. La objetividad material es mensurabilidad.

La realidad en cuanto vida, en cambio, la caracteriza Jaspers como un todo que se conserva a sí mismo en perpetua transformación, en tanto que nace y muere. Si bien tiene por consistencia los procesos físico-químicos de la materia, el organismo viviente como tal se desarrolla según su propia ley, referido a su propia circunstancia vital. Es cabalmente así como se ha de comprender el ser de lo orgánico: “la configurada y configurante totalidad del ser-ahí de un ser-para-sí que se autoconserva”. Su objetividad específica reside en los cuatro “criterios vitales” (*Lebenskriterien*): movimiento autónomo, mudanza material, desarrollo y reproducción.

La realidad anímica es interioridad, o ser-ahí del vivenciar. El alma “trae a la consciencia (*Bewußtheit*) su circunmundo como sentimiento de ser-ahí”, y según Jaspers, tiene su objetividad propia en la “expresión” (*Ausdruck*), acerca de cuyo concepto trataremos luego.

Y por último la cuarta esfera de la realidad, el espíritu, se podría definir como “pensamiento y finalidad objetivos y autoconscientes” (*selbstbewußtes gegenständliches Meinen und Bezwecken*). Los actos del ser espiritual se ordenan como tales recién mediante las ideas, y su realidad objetiva tiene la modalidad específica de la expresión como “coparticipación” (*Mitteilung*) plasmada en el lenguaje, en obras y hechos; o dicho de otra manera, como “sentido comprensible de documentos espirituales”. Como pensar con dirección intencional a objetos, el espíritu tiene ser-ahí propiamente sólo como continuidad de su desarrollo; en rigor, todavía no hay espíritu en el destellar evanescente de ciertos aislados actos de inteligencia, cuales hallamos en algunas conductas de los animales. Y lo más importante: a diferencia de las demás esferas de la realidad, que podrían ser calificadas como “estáticas”, el ser-ahí espiritual se encuentra a sí mismo en un mundo que el mismo produce, en tanto que se produce a sí mismo. El espíritu ya es

una realidad dinámica. ¿Cómo? ¿En virtud de qué? Lo veremos más adelante.

Ahora se tiene que ver con más claridad el modo como las cuatro esferas se articulan entre sí para constituir aquello que nosotros, desde la perspectiva totalitaria de la ciencia, llamamos impropriamente “el mundo”, y aun “el universo”. Dice Jaspers:

Cada una de estas realidades tiene la previa por presuposición de su ser-ahí. Todo lo que es en espacio y tiempo es materia, sólo algunos objetos son vida, de éstos a su vez algunos se vuelven accesibles por expresión como alma, de éstos, de nuevo, unos pocos son capaces de entrar en comunicación espiritual por coparticipación. Ningún espíritu es real sin alma, ningún alma sin vida, ninguna vida sin materia. A consecuencia de ello, también el conocimiento de cada realidad tiene, según el objeto del caso y en variable medida, el conocimiento de la precedente por presuposición. Eso no significa que lo previo, como lo que abarca más, incluya el conocimiento de lo posterior. Más bien esto tiene, así como realidad, asimismo para el conocimiento, origen propio. (PhWO, p. 168.)

Y lo tiene porque cada una de las esferas en la serie cuádruple de la realidad está separada, tanto de la anterior como de la siguiente, por un salto. En vez de avance continuado y uniforme, hay ruptura, iluminación subitánea de un ámbito nuevo por entero; ni siquiera el ascenso progresivo por una escala de varios peldaños distintos. Son tres los saltos, y cada uno conduce a una realidad cuyo sentido varía según el caso. Lo único común es el ser en el espacio y en el tiempo, pero este hecho no constituye todavía ninguna objetividad.

El salto entre la materia y la vida tiene lugar aún entre objetos en el espacio. Ciertamente todo organismo incluye materia, y por ello, quienes han considerado la realidad físico-química como la única realidad, por el hecho de que ella constituye materialmente todo lo que se nos enfrenta como objeto, han visto lo orgánico como sólo materia, dispuesta de cierta forma peculiar. Mas hay un salto absoluto, cuya negación por la ciencia actual, o más bien, por la tecnociencia moderna, se basa en un infundado optimismo: se piensa que, así como ha sido posible producir artificialmente sustancias químicas que en la naturaleza son producidas por los organismos, asimismo sería posible la generación artificial de la vida misma. Ésta supone, sin embargo, una organización originaria, que no se la puede hacer derivar de la naturaleza inorgánica. La investigación tiene que penetrar en esa presuposición ontológica de todo lo viviente, no pasarle por encima.

El salto entre la vida y el alma ya deja atrás la dimensión espacial. Hay quienes, reconociendo la autonomía de lo viviente, distinguen sólo dos tipos de objetividad: lo inorgánico y lo orgánico, subsumiendo bajo este último título también lo anímico y lo espiritual. Pues en cuanto realidades, la vida, el alma y el espíritu comparten una única espacialidad, por así decirlo.

A esto se añade la comprensible confusión de la vida con el alma, ya que por un lado la organización originaria, con su serie de formas que se realizan en el tiempo, y por el otro lado los modos subjetivos del ser-ahí de lo interno, pueden parecer lo mismo. Y sin embargo, en verdad, hay un salto desde la realidad exterior de la organización viviente a la interioridad de la conciencia vivencial. Este ser-ahí no se lo puede hacer derivar de aquél.

El salto entre el alma y el espíritu es el salto desde la conciencia vivencial a la conciencia intencional, vale decir, con dirección a objetos. En cuanto tal conciencia, el espíritu se vincula, en virtud del lenguaje que posibilita la continuidad de un pensar articulado, con la autoconciencia. En el alma se da ya la representación, pero indeterminada, incomprensible, irrefleja; meramente vivencial.

El salto desde el alma al espíritu requiere una observación que los contraste más expresamente: alma es, en cuanto vivenciar, la sensación, el sentimiento, el instinto, el apetito; el espíritu, en cuanto libre llevar a cumplimiento, previendo y planeando con perspectiva totalitaria, es el intelecto y la voluntad. Así como el alma, en cuanto realidad, tiene una unidad originaria, que conserva y repleta el ser-ahí, asimismo el espíritu tiene por substancia creadora de su unidad las ideas, cuya realidad es sólo en el médium del intelecto y de la voluntad, mas no como intelecto y voluntad. (PhWO, p. 170.)

Otro rasgo que distingue esencialmente al alma del espíritu reside en esto: el ser-ahí de aquélla se da en el individuo pensado aisladamente, y por tanto, es ahistórica; el ser-ahí del espíritu, en cambio, es individual en la sola medida en que el individuo ingresa en la sociedad y en la historia. Como realidad histórica por esencia, el espíritu procede de la tradición, en tanto que se produce a sí mismo en un proceso. Ello no es impedimento para que lo espiritual, así como el alma, tenga su efectivo ser-ahí solamente en los individuos. Pero la índole de esa realidad efectiva es diversa en uno y otro caso. El espíritu es efectivamente real, vale decir, objetivo, en tanto que los individuos “documentan su sentido” en “formaduras” (*Gebilde*) objetivas de carácter general. Por eso la subjetividad espiritual del individuo sólo es, en la medida en que participa de un “espíritu objetivo” que no puede ser creado por ningún individuo particular. Como ser espiritual, soy “solicitado” (*angesprochen*) por ese espíritu general, bajo la forma de ideas que me salen al paso históricamente. El alma es, por el contrario, ahistórica: su ser acaece sometido a la legalidad intemporal de la naturaleza, cuya modalidad constituye. En este sentido, el espíritu no es parte de la naturaleza.

El abismo entre lo anímico y lo espiritual se muestra también a partir de sus respectivos modos de realidad objetiva, que ya antes fueron mencionados: expresión y coparticipación. Es común a ambas el ser lo empírico de sus pertinentes esferas: corporalidad, visibilidad, audibilidad del alma y del espíritu. La expresión anímica, empero, sólo acontece, sin intención ni voluntad; el espíritu, en cambio, “ha ser interrogado, y da respuesta”, señala Jaspers. Dicho en otros, más precisos términos: el alma se comunica por expresión de sensaciones indeterminadas, de simpatías y antipatías; el espíritu se comunica por coparticipación de algo general y objetivo, las ideas⁹. En toda coparticipación espiritual hay expresión, porque la realidad espiritual

⁹ Hay que diferenciar claramente las dos modalidades de comunicación en el ser-ahí: expresión y coparticipación, de la comunicación existencial, pertinente al ser originario de la Existencia. Jaspers lo advierte en esta nota decisiva, que transcribimos aquí: La comunicación de la *Existencia*, por el contrario, no es ni la impulsivo-anímica ni la general-espiritual, sino que es, en el médium de ambas, un originario esclarecer en presencial uno-con-otro. Ahora el alma ya no es pasiva, sino que, como alma empuñada por la Existencia, está libremente asumida y formada. Ahora la historicidad del espíritu ya no es solamente objetiva y general, sino efectiva como Existencia que, en sí misma con la otra Existencia, sigue siendo su fundamento oscuro, dominante por sobre toda claridad, y por su parte se vuelve objetiva sólo en el fenómeno [*Erscheinung*] del espíritu. (PhWO, p. 170, nota.)

presupone la realidad anímica, pero la expresión por sí sola todavía no constituye coparticipación.

La realidad objetiva exhibe, pues, una estructura que se articula en cuatro distintas esferas, separadas una de otra por saltos. Y sin embargo la orientación mundanal, cuando se descamina seducida por el afán de sostenerse en una imagen conclusa del mundo, propende a tomar por único punto de partida la realidad objetiva de una sola esfera, midiendo con su rasero toda otra realidad. Con ello le pasan éstas propiamente inadvertidas, pues en vez de “saltos”, la investigación ve sólo “tránsitos” (*Übergänge*) en lo real. Así, por ejemplo, la vida del organismo es pensada como puro mecanismo físico-químico sometido a la legalidad matemática de la materia; el alma, cuya realidad no cae bajo los criterios objetivos de la medida y el número, ni se ordena conforme a la teleología de lo viviente, es reducida, empero, a superficial epifenómeno del vivir orgánico; asimismo se pretende resolver el espíritu en el ser-ahí del alma, siendo que el acto del pensamiento y de la voluntad es radicalmente diferente de la vivencia psíquica. En todos estos casos hay una tendencia reductiva que tiene por auténtica la esfera respectivamente inferior, a la cual subordina la esfera superior, que pierde con ello lo propio de su esencia. Mas tal reduccionismo puede operar igualmente con la dirección inversa, a saber, viendo en el ser espiritual la realidad más auténtica, a la cual todas las otras esferas quedan sometidas en calidad de “momentos del espíritu”, figuras en que éste se aparece todavía inacabado, imperfecto. Más avanzada la orientación mundanal filosófica, Jaspers caracterizará estas dos direcciones en que se extravía la conciencia general como los prototipos de la imagen absolutizada del mundo: positivismo e idealismo, como las formas del pensar orientador que se cierra dentro de sí. Todas aquellas perspectivas absolutizadas que anhelan derivar la diversidad desde un mismo y único ser originario, traicionan el sentido esencial de la orientación mundanal, pues en vez de investigar con mirada exenta de prejuicios lo que fácticamente es, terminan forjando esquemas de fantasía, que no dejan ver lo real en su verdad. “Por eso la orientación mundanal conserva su veracidad limitándose a lo específico y reconociendo los saltos entre los modos de la realidad”, escribe Jaspers¹⁰.

El descubrimiento de que la realidad objetiva no es uniforme, sino discontinua, escindida en las cuatro esferas de la materia, la vida, el alma y el espíritu, no significa que tales ámbitos ontológicos estén yuxtapuestos en el mundo, como dimensiones paralelas que no mantienen entre sí ningún tipo de contacto. Hay entre ellas relaciones y dependencias, las cuales inducen a la derivación fallida de una esfera de la realidad a partir de la otra. De tales vínculos aduce Jaspers varios ejemplos traídos del terreno científico, en cuyo detalle no entraremos aquí. Baste señalar que nuestro pensador muestra cómo todas aquellas dependencias se resumen en esto:

Mediante sus productos, cada mundo se torna en modos del ser-ahí del mundo anterior, los actos espirituales en los procesos anímicos que mediante ellos han surgido, los procesos anímicos en procesos biológicos inconscientes, la vida en materia muerta. Y cada mundo posterior está fundado en su realidad por el anterior: la vida por el material inorgánico y sus leyes, el alma por la vida, el espíritu por el alma. Ninguna esfera posterior tiene su ser-ahí sin la precedente,

¹⁰ PhWO, p. 106

pero sí la anterior sin la posterior. (PhWO, p. 106.)

La cuádruple fractura de lo real significa sólo esto, pero nada menos: que la orientación mundanal no puede reducir el ser-ahí del mundo que le hace frente a ningún principio único, del que todo se derive siguiendo cierto curso legal que pudiera ser rastreado por el pensamiento. Decir que nuestra realidad mundanal está fracturada en sí misma no es otra cosa que decir que nuestra posible imagen de mundo no puede jamás llegar a ser unitaria, por muy lejos que vayamos por el camino de la orientación en el mundo. “En la orientación mundanal, cuanto más clara y más determinada llegue a ser ella, se vuelve patente la cuadruplicidad del mundo, no su unidad”¹¹, “pues para nuestro saber, cuanto más nítido y más determinado llega a ser, no hay en parte alguna un origen de lo uno desde lo otro”¹². De esta constatación extrae Jaspers una inferencia propiamente metafísica: aquello común que funda todo lo real en su diversidad —llámeselo “universo” o “ser”, si se quiere— tiene que yacer a mayor profundidad que lo que nos es accesible como objeto en la orientación mundanal. Las esferas de la realidad no se dejan pensar verazmente por un esquema de conjunto: no hay “teoría del mundo en absoluto” que sea fértil para el conocimiento del mundo real, ya que para la orientación mundanal no hay “el mundo” sin más, sino solamente múltiples esferas particulares. Por eso los conocimientos progresan en la misma medida en que se restringen a uno solo de los mundos, y más aún, a un particular aspecto de ese mundo. Las teorías totalitarias habidas hasta el presente (mecanicismo, biologismo, espiritualismo) han fomentado siempre el conocimiento de sólo una esfera de la realidad, perjudicando la orientación en las otras esferas. Una teoría sinóptica y unitaria del íntegro ser-ahí se ha vuelto imposible tan pronto como se ha conseguido conocimiento firme de algún particular ámbito mundanal.

Y sin embargo, el sentido de la orientación mundanal misma estriba en la búsqueda de unidad en el desgarramiento del ser-ahí, aunque no pueda ser alcanzada la unidad del mundo íntegro. Cada progreso del saber consiste en el hallazgo de una realidad que se unifica. Tales unidades se verifican como “completudes finitas” (*endliche Vollständigkeiten*) que son, empero, sólo pasos en el camino de las ideas, las unidades infinitas que son, al mismo tiempo, las fuerzas impulsoras y la meta pendiente del conocer. Las ideas no tienen objeto empírico en el mundo, y en esa medida, son “subjetivas”; mas en tanto que fundamentan toda unidad objetiva, y por ende también toda sistemática de las ciencias, las ideas son “objetivas”. La realidad de las ideas se verifica indirectamente en la fertilidad del conocimiento que progresa mediante ellas. Sobre la marcha de la orientación investigadora las ideas se ofrecen bajo la figura concreta de principios y esquemas, y si bien carecen de ser-ahí cumplido en el mundo, son presentes a la conciencia como plenitudes. Sin llegar a ser objetivas jamás, se encarnan en mundo objetivo como unidades que se van revelando a sí mismas en un progreso infinito, pero que nunca se dan por completo. Por eso, porque no son objetos, las ideas escapan al alcance del saber que nos orienta en el mundo, siendo su motor y su límite. El pensar de las ideas trasciende ya por sobre la orientación mundanal, y con todo, la funda. Así pues, para Jaspers, nuestro conocimiento del mundo es “el camino de la

¹¹ PhWO, p. 105.

¹² PhWO, p. 107.

idea”.

Echando mano a su formación científica, el filósofo nos da varios ejemplos concretos del modo como van recorriendo tal camino las ciencias que nos orientan en el mundo. Para reproducir brevemente sólo uno: el sistema periódico de los elementos químicos. En él tenemos un ordenamiento que parece garantizar una sólida completud objetiva, hasta el punto de que, mediante los huecos en la tabla, se ha podido pronosticar la existencia de elementos aún no descubiertos, y confirmarla después empíricamente. Todo ello nos causa tal impresión, que creemos hallarnos en presencia de la consumación misma del conocimiento humano, el cual parece haber tocado el fondo último de la realidad. Pero Jaspers nos incita a no dejarnos seducir por tamaños avances de la ciencia. La conclusión de la tabla periódica con el hallazgo del elemento químico más pesado de origen natural que se encuentra sobre la Tierra, el uranio, tendría que seguirse de alguna necesidad intrínseca al sistema mismo; pero como de hecho se trata de una mera constatación, nada suprime la posibilidad de hallar en algún lugar del universo un elemento químico natural más pesado, que viniese a poner en cuestión el orden entero. Incluso si se admite que la serie periódica está ya conclusa, y que reproduce fielmente las posibilidades elementales de la naturaleza inorgánica, sigue habiendo imperfecciones en la teoría: quedan sin explicación la heterogeneidad cualitativa, la sólo parcial periodicidad de los elementos semejantes que conforman un mismo grupo, la peculiar extravagancia del carbono... En suma, el sistema periódico no es más que un paso en el camino de la investigación, dirigida, en este caso, por la idea de la materia atómica como el fundamento abarcador del cual surgiría toda la diversidad química. A todas luces, tal idea totalitaria no puede provenir de la orientación mundanal misma, puesto que recién aquélla posibilita la sistemática y los esquemas con que ésta procede; ni puede, por la misma razón, ser objeto de conocimiento científico-natural.

Mas el camino de la idea no es univial. Hay también, en las ciencias del espíritu, la instancia donde las ideas mismas devienen objeto de investigación empírica. Es precisamente lo que hace una disciplina como la historia de las ciencias, que busca en la efectividad de la investigación las ideas que la guían y le proponen su meta. Mas en rigor, no se trata de que las ideas mismas, como tales, se conviertan en objetos investigables; ello no es posible, pues iría contra el ser mismo de las ideas espirituales. Éstas son investigadas objetivamente no como ellas mismas, sino sólo en sus manifestaciones fenoménicas, vale decir, como esquemas y principios. Y si las ideas son “el médium del espíritu”, entonces el sentido de la objetividad científico-espiritual tendrá que ser ahora distinto de la objetividad científico-natural, conforme a la esfera de la realidad en que nos movemos. En efecto, el espíritu se vuelve ahora ya no sobre una realidad extraña, últimamente inescrutable, sino sobre sí mismo, permaneciendo cabe sí mismo.

Pero justamente por esto último, la imagen de mundo que pueden proporcionarnos las ciencias del espíritu también es limitada, si bien es otro el sentido de su límite. Nunca se alcanza la unidad ideal en que el espíritu sería como un cosmos redondeado en sí mismo. En su conjunto, las ciencias del espíritu nos ofrecen cada vez un conocimiento cuya forma es, por cierto, unitaria, pretendiendo haber captado plenamente la idea histórica del caso. En ellas se trata siempre de comprender una totalidad. Ésta, sin embargo, es sólo una idea entre otras; y por otro lado, la misma historicidad del objeto

ideal impide conocerlo definitiva y completamente, restringiendo la validez de todo conocimiento científico-espiritual, siempre inadecuado, al momento presente y actual. En realidad, la extensión objetiva de la idea no tiene fin: su comprensión relativa puede resultar solamente mediante cierta construcción deductiva, en cuyos límites puede resurgir continuamente la tarea de una interpretación más verdadera que la vigente. El hecho de que las ideas no subsistan por sí mismas nos remite finalmente a su fundamento en las libres Existencias que las sustentan. Por ende, la orientación mundanal es incapaz de reducir la realidad empírica de las ideas, como su manifestación histórica, a la unidad de un ser fundado en sí mismo, a la coherencia total de la imagen del mundo en absoluto.

Toda construcción de la unidad de una idea tiene que llegar a ser inexacta y unilateral de cara a la realidad espiritual soportada por la Existencia; cuando aquélla llega a ser clara, fructífera, instructiva, ella muestra tanto más nítidamente que no es exhaustiva. # Además la idea, como realidad histórica, al mismo tiempo sigue siendo fragmento de sí misma. Soportada por la Existencia, se le hace accesible, sobre la base de la investigación, sólo al espíritu existente en su propia historicidad, como la idea despierta en él mismo, únicamente la cual puede proporcionar la vara de medida para lo históricamente fragmentario, mientras que para la intelección objetiva vienen a ser lo último la sinfinitud y la falta de unidad. # Finalmente, la conclusión de una idea histórica carece de toda subsistencia también por estar inherida en una vida espiritual más abarcadora. Así como ella misma es dependiente y no sólo originaria, asimismo despierta e influencia lo venidero. Su comienzo y su fin mismos llegan a ser dudosos: si siquiera son ahí, y cómo son ahí: si el fin se vuelve comprensible como interiormente necesario, o si fue forzado exteriormente. (PhWO, p. 113.)

Las ideas son realidad espiritual que, sin ser objetiva ella misma, aparece objetivamente como ser fenoménico-mundanal. Para la orientación mundanal que investiga lo otro del espíritu, la naturaleza (materia, vida, alma), las ideas no son contenido ni objeto, sino límite, impulso y tarea. Para la orientación mundanal que se vuelve sobre el espíritu mismo las ideas son, en cambio, contenido y objeto, pero también límite. Pues en su objetividad fenoménica, la realidad espiritual no aparece como ella misma. Puede ser comprendida propia, adecuadamente, sólo por el espíritu existente que asume las ideas en él mismo, con lo cual, empero, se trasciende la órbita de la orientación mundanal: pues el ser de la Existencia no es en el mundo. Las ciencias del espíritu son aquella parte de la orientación mundanal que roza los límites del mundo, poniendo de manifiesto que nuestra imagen de mundo no puede concluirse en sí misma, por cuanto no podemos conocer objetivamente la realidad íntegra. La realidad espiritual de la idea es el límite último que impide la cerrazón de la imagen de mundo.

En el pensar de las ideas se lleva a cabo una transgresión de la orientación mundanal en indeterminadamente muchos límites. Dado que sin idea no hay orientación mundanal sistemática, pero la idea nunca se presenta como una cosa en el mundo, ella es límite de la orientación mundanal cada vez en el doble sentido de que, a partir de ella, la orientación mundanal tiene consistencia y coherencia, mas ella misma trasciende sobre el mundo. La idea encuentra en el mundo un cumplimiento, no su consumación. Hay un error momentáneo cada vez que un conocimiento, concluyéndose y haciéndose completo y transparente,

nos impresiona cual definitivo cumplimiento de una idea. En tales completudes sistemáticas la idea sólo se crea un límite, como el punto de partida desde donde se esclarecen nuevas tareas, para las cuales aquel redondeo habrá sido sólo un peldaño. (PhWO, p. 115.)

4. La visión de mundo desde la vida espiritual

A la siga de lo que puedan ser en el pensamiento jaspersiano las bases para una comprensión dinámica del mundo, recorrimos en los capítulos precedentes un buen trecho de la *Orientación mundanal filosófica*, que ocupa el primer tomo de *Filosofía*. Por ese camino pudimos aprender que nuestro conocer científico, por su propia esencia, no es capaz de captar la realidad objetiva única cuya idea, sin embargo, le da sentido y meta. A la consecución de tal propósito se resiste la cuádruple articulación de la realidad en los mundos originarios de la materia, la vida, el alma y el espíritu, que son descubiertos en sus legalidades propias y excluyentes por el avance mismo de las ciencias. Pero entonces ¿cómo es posible que haya lo que dijimos era una “visión del mundo”: un saber como totalidad, como cosmos? Hasta aquí, Jaspers parece desechar como vana toda pretensión totalitaria del saber, y consagrar antes bien el conocimiento particular y especialista. Y efectivamente, el concepto de visión del mundo sería vacío si no significara más que “saber”. Citemos de nuevo las palabras de con que Jaspers comenzaba su investigación de las *Weltanschauungen*, y nosotros la nuestra:

Pero visión de mundo no es meramente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, configuración de la vida, destino, en la vivenciada jerarquía de los valores. O bien ambas cosas en otro modo de expresión: cuando nosotros hablamos de visiones de mundo, mentamos ideas, lo último y lo total del hombre, así tanto subjetivamente, en cuanto vivencia, fuerza y mentalidad, como también objetivamente, en cuanto mundo objetivamente configurado. (PWA, int. §1, p. 1.)

Lo que el saber no puede llevar a su conclusión perfecta es la imagen del mundo, es decir, el elemento abstracto objetivo que, junto con las actitudes, constituye la visión de mundo. Ésta es, sin embargo, mucho más que la mera suma de actitud subjetiva e imagen objetiva del mundo, mucho más que estas abstracciones artificiosas; actitudes e imágenes de mundo son sólo elementos estáticos, fenómenos de “fuerzas” (*Kräften*) más profundas. Por eso la visión de mundo no se agota ni queda suprimida con la necesaria particularidad del saber objetivo. Muy por el contrario: son precisamente los límites inherentes al conocimiento, o sea la imposibilidad de redondear en su perfección nuestra imagen de mundo, lo que abre la posibilidad plena de que las fuerzas más hondas del espíritu se desplieguen para configurar una visión de mundo.

Recién hacia mediados de la tercera y última sección de su *Psicología de las visiones del mundo*: “La vida del espíritu”, viene Jaspers a preguntarse derechamente por aquellas fuerzas. Pero su investigación, que a estas alturas todavía se pretende “científica”, aunque de hecho sea filosófica, parece darse aquí de bruces con una dificultad insalvable. Pues examinar al espíritu en su totalidad es como investigar la vida misma, de la cual poco y nada podemos decir. A la vida del espíritu podemos acceder únicamente y apenas a través de sus manifestaciones fenoménicas, o sea, a través de las formaduras objetivas derivadas de aquellas fuerzas primordiales cuya esencia se pretendía dilucidar. Siempre que tratamos de hablar de la vida del espíritu, resultamos refiriéndonos, con suerte, a algún elemento suyo, pero no a ella misma. Por eso toda tentativa de aproximación a ella tendrá que proceder indirectamente, apresando lo inconcebible en conceptos “que, paradójicos en su conjunto, son pensables sólo bajo la forma del método dialéctico”.

Aquí llegamos recién a las auténticas fuerzas de la visión de mundo, propiamente a la visión de mundo misma. Hasta ahora tuvimos por objeto solamente formas particulares, elementos, formaduras, medios, o cualesquiera otras palabras que queramos aplicar. Todos estos momentos particulares tienen algo limitado y son, por eso, limitables. Las fuerzas últimas que han de ser ahora nuestro objeto, son infinitas, son totalidades y por eso mismo, según su esencia, no pueden ser objeto para nosotros, así como otros objetos. La investigación se torna continuo circunloquio. Ello no obstante, para nuestro conocimiento parecen aquí posibles dos resultados: primeramente, la conciencia de estas ultimidades, que nunca son alcanzables y nunca por completo aprehensibles; y en segundo lugar, la aclaración de un tesoro conceptual específico, paradójico, que para nuestra ratio es siempre el instrumento (en el lenguaje corriente de cualquiera) para hablar de lo incomprensible intentando, sin embargo, comprender. (PWA, p. 326.)

Por cierto no seguiremos a Jaspers a lo largo de las muchas páginas que ocupa su dilatado estudio de la vida del espíritu y las fuerzas que la animan. Por ahora nos vamos a conformar con describir someramente algunos de los rasgos fundamentales del espíritu mismo, al tenor de las primeras páginas del capítulo que constituye propiamente el corazón de la *Psicología de las visiones del mundo*: “El sostén en lo infinito” (*der Halt im Unendlichen*)¹³. Cuando decimos “el espíritu mismo”, significamos con ello que ya no se tratará del espíritu sólo en cuanto realidad objetiva, como se hizo en el capítulo anterior,

¹³ Los caracteres esenciales del espíritu son descritos en PWA, pp. 326-346.

sino que desde ahora nuestra exposición orbitará, aunque sea tangencialmente, en torno a la íntegra vida espiritual; porque

La vida del espíritu es el espíritu mismo. Según viejo uso del idioma, hablamos ahora simplemente de “espíritu”, mentando con ello eso total, viviente, de lo cual fueron caracterizadas en lo anterior tan sólo manifestaciones particulares. En todo caso, lo que sea el espíritu no se nos hará nunca definitivamente claro, por muy claras que puedan llegar a ser las manifestaciones particulares. No podemos más que dirigir la intención hacia eso oscuro, que está siempre aclarándose, y empero nunca es claro. (PWA, pp. 326-327.)

Según el Jaspers de la *Psicología*, el espíritu es, primordialmente, infinito y libre. La vida del espíritu es infinita por doquier. Así como la vida biológica, en comparación con la máquina más complicada, es infinita con respecto a la multiplicidad de sus “complexiones teleológicas” (*Zweckzusammenhänge*) —dado que la máquina se ordena esencialmente al cumplimiento de una finitud de funciones—, asimismo es infinita para nosotros la vida del espíritu, ya la tomemos en general, ya como la figura concreta y única de la personalidad individual. También el espíritu se articula en ciertas “complexiones”, pero “complexiones de sentido” (*Sinnzusammenhänge*), infinitas a su vez. La infinitud intensiva del espíritu se contrapone a la sinfinitud (*Endlosigkeit*) o limitación de sus productos o manifestaciones particulares. Cada vez que tratamos de apresar la vida espiritual, al final no tenemos entre manos otra cosa que particularidades, y por ende, finitudes. Y sin embargo vemos que, detrás de aquello particular asible, hay cierta fuerza en un movimiento cuya dirección conduce a la infinitud. De acuerdo con Jaspers, tal infinitud se mostraría por ejemplo en lo dialéctico. En este medio, el movimiento racional puede marchar sin fin, aleatoriamente, hacia todos lados. Pero siempre puede retornar a sí mismo, volviéndose sobre su ya acontecido movimiento; no tiene que olvidar nada, ni se disipa en los movimientos dialécticos, sino que evoluciona y se intensifica: tal es lo infinito. En lo dialéctico, el infinito movimiento del espíritu, con respecto a su dirección, está siempre llegando a ser una totalidad. El todo espiritual nunca es ya, sino que deviene sin cesar, en la medida en que se va rehaciendo el conjunto por asimilación, y no por mero amontonamiento; “acoge dentro de sí los opuestos, mas no mediante su quiescente reconciliación, sino por el contrario, haciendo valer constantemente su fuerza”¹⁴.

La vida del espíritu es también libertad. Mas, en cuanto infinita, esa vida jamás empapa completamente lo particular y concreto, por lo menos desde la perspectiva de la consideración empírica; por eso, la libertad propia del espíritu nunca llega a ser ahí como algo ya cumplido, perfecto. En el ser-ahí mundanal, en la vida objetivamente real y empírica del espíritu, la libertad está siempre como en germen, en perpetuo desarrollo; y sin embargo, tiene otra realidad, plena, como aquello hacia lo cual se mueve tal vida.

Puesto que la vida es movimiento, y que simultáneamente todo es y no es ahí, la esencia de la vida espiritual nunca está en calma, jamás acabada, sino que es el camino a ser, a realizar sus cualidades. Mas, en ella, todo no es solamente un ideal inalcanzable en el porvenir, sino que al mismo tiempo todo es ahí siempre ya, de modo fragmentario, pulsante, inminente; es más, cumpliéndose. En la

¹⁴ PWA, p. 328.

presencia fáctica, el viviente puede cerciorarse continuamente de su vida; pero cerciorándose, lleva adelante su movimiento; y tan pronto como supone y vive que ha alcanzado su meta, la vida se ha desvanecido. Por eso #para el caso presente# el hombre nunca es libre, porque de continuo tiene que llegar a ser libre, y al mismo tiempo es libre, en la medida en que es viviente. La frase: “sólo aquél se merece libertad y la vida, quien las tiene que conquistar a diario”, vale de todas las figuras del espíritu, así del hombre activo como del romántico y del santo, en la medida en que son vivientes y genuinos. (PWA, p. 328.)

Se nota claro en todos estos pensamientos el influjo que reciben de parte de Kant y, quizás, también del Idealismo Alemán suscitado por éste. Pero Jaspers se lo apropia todo transformándolo. Según el concepto “tradicional”, y por lo demás muy acertado, se habla de la libertad como opuesta a la necesidad (*Notwendigkeit*) y al arbitrio (*Willkür*). Así piensa la “filosofía crítica”, cuyas doctrinas enseñan que el concepto de la libertad está, por un lado, en oposición con la necesidad causal de la naturaleza, y por el otro lado, en consonancia con la necesidad imperativa del valer y del deber; o sea que la libertad es contraria al capricho arbitrario que no obedece a lo necesario del valor moral, sino que está condicionado exclusivamente por la necesidad de la naturaleza. La libertad es necesaria con respecto a la necesidad “intencional”, libre con respecto a la necesidad natural; el arbitrio es “libre” con respecto a la necesidad de la intención, pero necesario por cuanto está dominado por la necesidad de la naturaleza. Sin embargo, al hablar de la libertad inherente a la vida del espíritu, Jaspers no se refiere precisamente a este concepto de la libertad, que siendo totalmente correcto, ya está algo “petrificado”, ya no corresponde al movimiento esencial de la vida. En cambio, Jaspers nos habla “de la libertad como de una esencia de la vida espiritual, y por tanto, de un concepto paradójico, de la libertad como vivencia y experiencia del viviente”. Libertad es el nombre que damos a ciertas “fuerzas” de la vida que, justamente por ser tales, nos inducen a permutarlas equívocamente por sus derivaciones y manifestaciones particulares. En la *Psicología*, Jaspers trata de asir esas fuerzas mismas, pero sin que la tentativa las modifique.

Aquel concepto neokantiano de la libertad coincide, más o menos, con la postura ético-política del liberalismo. La libertad sostenida por éste se construye sobre la base de oposiciones: por un lado es el arbitrio del individuo, y por el otro, la libertad moral de obrar según fórmulas y principios limitados, finitos; es al mismo tiempo la plena exención de todo vínculo, y la sumisión bajo lo limitado que se toma como incondicional. Según Jaspers, estas dos tendencias, en que se articula el concepto liberal de la libertad, expresan una vivencia meramente formal de ella. En efecto, se trata de una conciencia libertaria de poder sobre los demás y sobre sí mismo; y en ambos casos, no hay más que libertad negativa: libertad “de” los impedimentos y libertad “de” los propios caprichos. Si bien esta libertad es un momento inherente a toda genuina libertad, aisladamente tomada se convierte en mera violencia. Aparece cuando la autoridad o la propia consideración han establecido como vinculante un principio, una regla, un imperativo, una receta, y el hombre lo sigue contrariando fuerzas antagónicas.

A diferencia de tal concepto formal, la libertad del espíritu estriba en el modo como el hombre, por su propia consideración y responsabilidad, llega a colocar algo como vinculante frente a sí. Una cosa es tener una mera conciencia de la libertad en el cumplimiento de un deber, en la superación mecánica y en la violentación compulsiva de

sí mismo; otra cosa muy distinta es la conciencia positiva y viviente de la libertad, que “acompaña sólo el destello del contenido del deber en cuanto deber, el brotar de los imperativos desde las situaciones concretas, siempre infinitas”. Escribe Jaspers:

Una conciencia puramente formal de la libertad como libertad de obstrucciones y resistencias exteriores, como libertad para violentar el contorno y para seguir fórmulas, la tiene el hombre que se abandona a sus impulsos momentáneos o (viceversa) al conglomerado de imperativos mandados. El mismo hombre tiene una conciencia de la no-libertad en el momento en que para él amanece la conciencia de que la vida es un todo, de que hay complexiones de sentido. Entonces él se siente no-libre por sus propios impulsos y por las muchas fórmulas y deberes. Y ahora surge una conciencia de la libertad, capaz de crecimiento [Steigerung] infinito, en la medida en que las decisiones, resoluciones y consideraciones se van originando más profundamente de las complexiones de la personalidad íntegra. Cuanto más del hombre resuena en ellas, tanto más convincentemente brota el impulso desde la infinitud de las factulidades [Gegebenheiten] subjetivas y objetivas, tanto más fiel para consigo puede llegar a ser y permanecer, tanto más libre, y jamás absolutamente libre, se siente el hombre. Esta ganancia del conjunto, de la totalidad, se la puede formular: el espíritu se refiere a sí mismo (Hegel). Él no puede dejar que nada quede aislado, nada meramente yuxtapuesto. Lo que sea que él experimente, tiene que ser externa e internamente referido a un todo. El “sí-mismo” [das Selbst] es siempre problemático: en la experiencia del espíritu o de la libertad precisamente no es el sí-mismo finito, materialmente interesado, meramente empírico de un individuo, y sin embargo lo hay sólo bajo esta figura de individuos finitos. En cuanto libre, el espíritu puede llevar a síntesis lo antinómico, mas por sobre todas las síntesis la libertad es en el individuo precisamente como elección [Wahl], la cual excluye algo para el individuo. La elección denota el límite de la existencia individual, y posee cabalmente el pathos de la libertad y de la prueba de la existencia espiritual. Porque sólo el hombre espiritualmente muerto se abstiene de la elección, contentándose con producir en la contemplación, muy “ingeniosamente” [geistreich], síntesis por doquier. Para la existencia del espíritu, aquello es caótico y un engaño. Ella puede ganar coherencia [Zusammenhang] sólo en la forma de la elección, aun cuando en el contenido y en la experiencia de ese contenido se despliegue un desarrollo [Steigerung] de tipo sintético. (PWA, pp. 329-330.)

Hemos preferido transcribir a la letra estos dos largos párrafos, antes que parafrasear malamente palabras tan espesas. En ellas aparecen ya los rasgos fundamentales de la concepción jaspersiana de la libertad, en cuya profundidad, por supuesto, no vamos a meternos de momento, ni podemos hacerlo. En el ideario de Jaspers, el estudio filosófico de la libertad lo debemos emprender recién cuando hayamos superado la orientación mundanal, en aquella segunda fase de la busca trascendente del ser que es el “esclarecimiento de la Existencia” (*Existenzerhellung*); porque la Existencia es, para cada uno de nosotros, el ser originario que se nos revela por la libertad. Nuestra investigación actual ha recorrido apenas algunas pocas sendas de la orientación en el mundo, que la han llevado con apresuramiento hasta los linderos de ésta; los cuales propiamente no pueden ser rebasados, porque no tienen más sustancia que la apertura misma. Esto mismo, esta apertura, es por ahora lo único que podemos aprender de las citadas

palabras de Jaspers, y no es poco. En la libertad así pensada, hemos venido a dar con otro de los elementos para la comprensión dinámica del mundo. En efecto, el espíritu es una parte de la realidad, o sea, de lo que para mí es objetivamente cognoscible. Y sin embargo lo es tan sólo en sus manifestaciones, pues el espíritu mismo como “fuerza”, la vida espiritual en cuanto infinitud y libertad, no es aprehensible como objeto, por carecer de ser-ahí susceptible de experiencia. El ser-ahí es finito por esencia; cesaría de ser un ser-ahí si fuera infinito. Pero la vida del espíritu sí lo es, porque es libre, y es libre porque es infinita: ilimitación y libertad espirituales mantienen esencial conexión mutua. Por lo tanto, la vida del espíritu no es propiamente ser-ahí, sino que trasciende lo mundanal; y sin embargo, se manifiesta fenoménicamente en el mundo real.

Describamos una vez más, con otras palabras, aspectos de la libertad del espíritu: Todo lo limitado se puede captar por completo [übersehbar]; en lo limitado no hay libertad. Donde se piensa y se conoce, tiene que preceder una limitación. En la medida en que el mundo y los hombres son conocidos y cognoscibles, son por eso mismo necesarios, calculables, no-libres, sujetos a vinculación. Libertad hay subjetivamente en la vivencia, en todo aquello que es fondo y fuente de nuestro limitar, y en suma, por doquier en la vivencia de la infinitud, la cual es realidad y, sin embargo, no es asible ni cognoscible. (PWA, p. 331.)

Por el contrario, la libertad del liberalismo, aunque se la defina como síntesis u oposición de la necesidad y del arbitrio, permanece todavía en el ámbito de lo mundanal-finito, de lo empíricamente asible y cognoscible, en el mundo como pura objetividad: o bien se obra “libremente” compelido por la realidad natural (sin estorbo de otros), o bien se obedece a mandamientos instituidos. En ambos casos el hombre se conduce relativamente a lo finito frente a sí. En ningún caso se vivencia la libertad como la elección incondicional en que la existencia espiritual del hombre se produce a sí misma desde sí misma. Hasta Jaspers quizá, la libertad aún no aparecía de este modo, ni siquiera en el pensar del mismísimo Kant. Éste contribuyó decisivamente al esclarecimiento de la libertad, al demostrar que no se la puede investigar como si fuera un objeto más en el mundo; pero en el fondo, su pensamiento seguía dominado por esa noción corriente de libertad que permuta ésta por sus manifestaciones objetivas, interpretándola como “independencia”. Esta concepción es correcta, pero parcial. No ve todavía lo más esencial de la libertad: en cuanto elección, se juega en ella la remisión del ser espiritual del hombre a su propio origen (*Ursprung*), a su ser-mismo (*Selbstsein*). Aisladamente pensada, la independencia del mundo y de los otros bien puede significar una fuga y un aislamiento que pretende bastarse a sí mismo, o sea, todo lo contrario de la verdadera libertad del espíritu, el cual se mueve por esencia en el ámbito de las ideas, tendiendo sin cesar hacia la posible totalidad. Por eso quien es genuinamente libre se pone en relación con el otro y con el mundo, más aún, es dependiente de él, y su posible independencia no la tiene ni la obtiene sino llegando, en esa relación misma, a ella. Tal independencia no es la del “individuo” empírico —en la esfera del espíritu, sumamente dependiente—, sino la del ser-mismo espiritual, que se desarrolla únicamente a través de la relación con el otro. El hombre libre no se fuga del mundo ni se aísla en su autarquía, sino que, por el contrario, busca establecer con él toda posible relación.

Hemos echado un vistazo, breve pero sugestivo, sobre algunos de los rasgos

principales del espíritu mismo, expuestos por Jaspers en los preliminares de su exploración de la vida espiritual como “sostén en lo infinito”. Ahora, premunidos con estos conceptos, vamos a volver a *Filosofía*, donde veremos cómo la orientación filosófica en el mundo remata con la comprensión dinámica de éste. Habiendo llevado a su cabo la sistemática de las ciencias, Jaspers viene a preguntarse qué es la filosofía. Mas parece que no hay criterios objetivos con que se pueda contestar esta pregunta, cuya respuesta la sabe sólo quien vive ya en la filosofía; pues ella misma crea, en cada caso, su propio concepto. Ello no obstante, manteniéndonos aún al interior de los límites de la orientación mundanal, podemos meditar “sobre” la filosofía, investigándola como realidad espiritual en el mundo. Así nos disponemos a ingresar, desde los caminos de la orientación mundanal que nos llevan a la filosofía, en la antesala de ella misma.

La filosofía, que no se puede consumir en una orientación mundanal que se totalice, es no sólo el saber de los límites, sino conciencia del ser desde otro origen. El origen, que no es él mismo un saber, sino que se esclarece por las modalidades del pensar filosófico, hay que hacerlo sensible en las manifestaciones de la vida espiritual en el mundo. En la orientación mundanal filosófica, buscamos toparnos con él, aunque todavía no penetrar en él y esclarecerlo. Allende todo redondeo del saber, el origen es visión de mundo. Allende lo escible, el origen es la tensión de fe y no-fe. Allende las esferas de la realidad del ser-ahí del espíritu, el origen es lo Uno, en lo cual arraiga su incondicionalidad. (PhWO, p. 240.)

Según esto, la investigación del pensar filosófico en cuanto realidad en el mundo puede ser abordada por tres flancos: la visión de mundo, la fe, y la unidad en que se resuelven las múltiples “esferas del espíritu”. Vamos a acompañar a Jaspers solamente por la primera de estas vías, que si bien es la que más nos importa de momento, no por eso les quita su importancia a las otras dos. De hecho, tanto la fe como la dinámica de las esferas del espíritu, son dos de los temas más sustanciosos que se pueden hallar en las páginas de *Filosofía*. Por esta misma razón, merecen un amplio estudio independiente, al que nuestra investigación ya no puede dar cabida.

En cuanto realidad espiritual, la filosofía se presenta en el mundo bajo la forma de “las filosofías”, es decir, como visiones de mundo enunciadas. Si bien éstas devienen objeto de las ciencias del espíritu, su núcleo se sustrae a lo investigable, pues en el mundo, las visiones de mundo son más que mundo. Hay en el modo como cada uno “ve” el mundo, captando su imagen total, un elemento de actividad; por eso, tal “ver” contiene la posibilidad de que haya múltiples imágenes de mundo. Ahora bien, las ciencias se distinguen por su pretensión de ganar la imagen verdadera del único mundo, acumulando en forma progresiva conocimientos evidentes, cuya necesidad sea igualmente compulsiva para todos. Sobre la base de tal objetividad universal se funda la verdad científica. Pero si hay muchas posibles imágenes de mundo, ¿qué es de la verdad? Una de entre ellas, o bien la unidad de que todas son miembros, tendría que ser la verdadera; o bien hay varias verdades. En este último caso, si hubiera una pluralidad de visiones de mundo mutuamente excluyentes, y todas fueran verdaderas, tendría que cobrar vigencia un concepto de la verdad distinto al de la verdad científica, universalmente válida.

Y en efecto, Jaspers recalca de nuevo, como lo hiciera ya en la *Psicología*, que la noción de “visión de mundo” comprende más, mucho más que saber. Por lo pronto,

implica

...el modo como el individuo valora las cosas, lo que le importa incondicionalmente, lo que para él tiene sólo relativa significación, el cómo se conduce y actúa por consecuencia de aquello. La visión de mundo es el principio, enunciado en forma universal, de este valorar, conducirse y actuar. El término "visión de mundo" concierne, finalmente, a la actitud interior para con aquello que ya no es mundo, y que teóricamente pensado, sólo quizá es, y también quizá no es, pero en cuanto creído, significa el ser a secas: el fundamento de todo, aquello donde lo que se desvanece como ser mundanal, puede ser propiamente: la Trascendencia. Aquí, de nuevo, parece posible creer y pensar lo más diverso, o no creer en absoluto. (PhWO, p. 241.)

Al tratar acerca de la visión de mundo, hay que distinguir, ante todo, entre considerarla y serla. En el marco de la orientación mundanal y con sus métodos, las visiones de mundo se dejan sólo considerar o contemplar (*betrachten*) desde fuera, como objetos en el mundo; es posible proyectar teóricamente la pluralidad de sus posibilidades, y deducir sus luchas a partir de los conflictos que deben resultar de sus consecuencias intrínsecas. Incluso puede uno mantener la esperanza teórica de contemplar sinópticamente todas las posibles visiones de mundo, inscribiéndolas en un catálogo desde el cual cada uno pudiera reconocer y elegir la suya. En tal caso, no se trata de enunciar ninguna visión de mundo, sino de ofrecer una "teoría de las visiones del mundo" (*Weltanschauungslehre*). Acaso piense Jaspers en los estudios de Dilthey sobre la materia, o en los varios que posteriormente fueron estimulados por él. Pero contra esas tentativas y esperanzas hay una objeción de fondo: el hombre no es una entidad que lo sepa todo, ni puede, siendo él mismo, ingresar en cada posible manifestación aparential de la visión de mundo. Tomadas las cosas en serio, se verá que cada hombre "está" necesariamente en una sola visión del mundo, desde la cual proyecta él su mirada sobre todo lo demás, y que para él es la única verdadera; él mismo no puede contemplarla sinópticamente, porque su visión del mundo no es algo acabado y perfecto frente a él; pero tampoco ningún otro puede hacerlo, porque la visión de mundo tiene realidad efectiva y vivencial sólo cuando se cumple desde su origen propio, en presencia de sí misma (*selbstgegenwärtig*). Por eso las visiones de mundo, en cuanto consideradas objetivamente, no son ya lo que son de verdad cuando el hombre vive dentro de ellas. Al observarlas en teoría se las entiende como las posibilidades que son, pero hueca y abstractamente, no como posibilidades vividas y asumidas; se deja escurrir su núcleo, inasible por el comprender y en él.

Por eso, o bien está uno contemplativamente falto de visión del mundo, y orientándose sobre las visiones de mundo como formaduras del espíritu, concede a cada visión de mundo relativamente su derecho, sin saber propiamente, a falta de propio cumplimiento, qué es la visión de mundo; o bien está uno en un sitio que uno mismo no podría reconocer como uno más entre otros posibles, a no ser en la tolerancia comunicativa para con el otro. La teoría de las visiones del mundo, que no puede penetrar hasta la real visión de mundo, proyecta meras imágenes por empatía estética o por construcciones lógicas. La visión de mundo, real para sí misma como sólo una, entra en comunicación con otras mediante lucha, comprensión y discusión; apareciendo inacabada en el tiempo, ella viene a caer en movimiento, y en el encuentro con los otros se busca a sí misma desde su propio fundamento. (PhWO, p. 242.)

Aquel “estar en un sitio” (*in einem Ort stehen*) lo hemos de conectarlo nosotros, evidentemente, con ese concepto capital del pensamiento jaspersiano, al que aludíamos más arriba ¹⁵ : la “situación”. La genuina visión de mundo es situación, y “situación es, infugiblemente, el modo de realidad efectiva del ser-ahí” ¹⁶ . Pero ser-ahí es el todo mundanal, vale decir, el ser en cuanto mundo real. En consecuencia, la visión de mundo peculiar a cada hombre no es otra cosa que la inmediata manifestación del ser para ese hombre. A esta visión de mundo, genuinamente vivida como situación, se le oponen diametralmente las formas de lo general, bajo las cuales ella entra necesariamente cada vez que se la enuncia (como un determinado “sistema filosófico”, por ejemplo). El fundamento de la visión de mundo pertenece a la historicidad incondicional de un hombre determinado, en una situación determinada; y sin embargo, la visión de mundo puede ganar una expresión objetiva, porque la situación y el hombre mismo llegan a ser algo relativamente general en la historia del espíritu: “generalmente” los hombres se asemejan, viven en la misma situación, en un mundo común. Cuanto más amplios lleguen a ser los horizontes de mi mundo, tanto más próximo tendría yo que estar, según parece, de la única verdadera y universal visión del mundo, cuya imagen del mundo fuera la única correcta, cuya incondicionalidad fuera la de “el Hombre” sin más, y cuya Trascendencia fuese también la única verdadera. La cuestión es: ¿hay algún rasero con que puedan ser medidos objetivamente los horizontes del mundo propio de cada visión de mundo, como para determinar cuál es la más verdadera de todas? Evidentemente no lo hay, porque todo posible criterio tendría que ser, él mismo, al interior de un peculiar mundo y desde una peculiar visión de éste, potencialmente tan valedera y “verdadera” como cualquier otra.

Ahora bien, en cuanto expresada como generalidad, la visión de mundo se convierte de inmediato en objeto de una consideración contemplativa, que la tiene sólo por “una posible”. Pero reconocer la visión de mundo como posible significa ya relativizarla. Porque decir de algo que ello es posible, implica la suposición de que ello no es único, sino que también algo otro es posible. De donde resulta eso que se ve tan frecuentemente: que apenas uno trata de enunciar la propia visión de mundo, o la de otro, una consideración externa la subsume, junto conmigo o con el hombre a quien ella pertenece, bajo un “tipo” general, como colgándoles una “etiqueta”. La mismidad propia de la visión de mundo se desvirtúa por obra de lo general; y sin embargo, paradójicamente, la visión de mundo tiene en sí misma cierta generalidad, en tanto que se realiza en la historia colectiva del espíritu, y en tanto que ella misma es totalidad espiritual, infinita por ende, aunque incondicionalmente situada en la singularidad de la vida humana. General y singular, absoluta y relativa, total y particular, única y múltiple: la visión de mundo es en sí misma “contradictoria”. O dicho mejor: el inmediato modo como es para el hombre lo que es, en cuanto mundo vivencial, no puede ser pensado cabalmente según el concepto unilateral de la verdad como objetividad evidente universalmente, y menos con arreglo a la coherencia lógica.

Yo soy, pues, constantemente ambos: yo mismo, que se enuncia a sí mismo

¹⁵ Cf. supra, pp. 16-17.

¹⁶ *PhWO*, p. 69.

buscando desde su propio fundamento y queriendo claridad, y yo como observador, que contempla todo lo enunciado como lo hecho y sentido. A ninguno de ambos lo voy a abandonar. (PhWO, p. 243.)

Una mala comprensión del filosofar jaspersiano lo tomaría sin cuidado por defensa del relativismo y negación de toda verdad. Pero tan sólidamente como Jaspers cuestiona la noción corriente de la verdad, asimismo discute hasta las raíces la doctrina que afirma la validez y la invalidez simultáneas de todas las perspectivas. Y es que, en definitiva, el conjunto de su pensamiento apunta hacia una nueva concepción de la verdad, cuyo desarrollo exhaustivo comienza recién, y queda trunco, en la magna obra de 1947: *Von der Wahrheit*. Limitémonos a considerar los primeros pasos de Jaspers en esa dirección, por los cuales él se distancia tanto del relativismo, cuanto del fanatismo; porque ambos no son, en el fondo, otra cosa que “falta de piso”, “abismalidad” (*Bodenlosigkeit*).

Gracias al predominio que ostenta entre nosotros la consideración contemplativa (*Betrachtung*), hoy cunde la opinión del relativismo universal: todo vale desde cierto punto de vista. Dado que éste lo puedo distinguir, asumir y cambiar, no preciso más que ubicarme comprensivamente en todos los puntos de vista posibles, pero sin permanecer en ninguno. Semejante mudabilidad aleatoria de las perspectivas proporcionaría, conjuntamente, lo más próximo a la verdad y la más amplia libertad. Pero según Jaspers, si eso fuera cierto, y siquiera posible, como resultado yo no sería más yo mismo. En efecto, mi propio ser-ahí coincide con el ser del mundo en que yo soy, el cual se me ofrece de inmediato como mi peculiar e incondicional visión del mundo. El relativismo supone que uno pueda permutar a placer la propia visión de mundo por cualquier otra, que uno pueda defenderlo y refutarlo todo, trocando el propio ser al tenor de un flotante arbitrio. Pero como esto no es posible, el relativismo termina desatando lo contrario: un pavor ante la abismalidad, que suscita el asimiento fanático a un solo punto de vista. Sin embargo, tampoco en el fanatismo soy yo mismo. Contrariamente, mi ser se frunce, encogido en la identidad absoluta con mi actual punto de vista, como si éste fuera un lugar fijable objetivamente en el mundo. Se pensaría, pues, que no queda sino desechar de plano todo lo que sugiera el indicio más mínimo de relativismo o de fanatismo. Pero Jaspers amonesta:

Si, por el contrario, echo a un lado tanto el relativismo que lo diluye todo como esta fruncida estrechez, para ser yo mismo desde origen propio, entonces pierdo más que nunca, junto con aquellas formas de lo general, todo ser. Pues ahora me descubro en el tambaleo del arbitrio y del azar: yo vivo, disfruto, sufro, hoy esto y mañana aquello #lo sinfinito y cada vez algo distinto, hasta que me rindo a la fatiga vital y estoy ante la vaciedad soporosa de la falta de sensación; porque no llego a ser yo mismo destruyendo lo que es general.# (PhWO, p. 244.)

A primera vista, esto parece ser un callejón sin salida: ni el relativismo ni el fanatismo pueden ofrecer el asidero necesario y justo a la visión de mundo. Aquél viene a parar en la sinfinitud de lo finito; éste resulta siendo el absoluto formal de la finitud. Mas tampoco la negación simultánea de ambos es viable para la vida, sino que la lleva directamente al abismo. Ambos, relativismo y fanatismo, suponen que “la verdad” reside ante todo en lo general, con la única diferencia de que aquella postura la ubica fuera de todas las visiones de mundo particulares, mientras que esta última la pone dentro de su propia visión del mundo, considerándola como algo general. Lo abismal resulta del insoluble

conflicto entre ambas tendencias, que no deja de lado la remisión de la verdad a lo general. Sin embargo, nosotros, que venimos de un paseo por los rasgos principales de “la vida del espíritu”, avizoramos ya la “solución” que da Jaspers al problema. Lo que merezca llamarse “verdad” no radica en las formulaciones generales, objetivas, finitas. El mejor testimonio de que no es así nos lo proporciona la vanidad existencial en que remata todo ensayo de teoría general de las visiones de mundo. Ya lo vimos: objetivamente considerada, la visión de mundo ya no es ella misma, pierde su verdad. Bien puedo contemplar universalmente, en su generalidad exterior, todas las visiones de mundo de que tenga yo noticia, y no obstante, al final, no haber entrado en contacto con ninguna, porque no empuñé jamás la mía propia. Las visiones de mundo se me presentan delante como posibilidades para mi elección, pero esa misma consideración exterior de las posibilidades las despoja de su incondicionalidad original, suprimiendo la elección auténtica. Porque si en el ámbito de las visiones de mundo quiero atenerme a la objetividad finita de lo general, entonces lo que quiero es acogerlas todas en mí. Lo explica Jaspers:

Engaño sería querer dar entre generalidades enunciadas objetivamente con una elección real. Pues frente a lo general en su verdad yo permanezco en confrontación, y experimento la exigencia de la síntesis para la totalidad. Cuando yo sé un punto de vista como punto de vista, él no es ya mi visión de mundo; cada otro punto de vista que yo sepa, es también, de algún modo, posible para mí. Pero el origen más hondo se sustrae al saber en cuanto saber de él como de un punto de vista: la elección es incondicionada sólo en cuanto histórica; ella es concreta en esta situación. Yo soy en la situación histórica cuando me identifico con una realidad y con su insondable tarea. No puedo estar en todos los sitios, sino que debo estar entero en algún sitio para estar en absoluto. Este sitio no es, empero, ningún punto de vista general. (PhWO, p. 244.)

Así pues, lo verdadero de la visión de mundo (y esto significa: del mundo mismo como posibilidad) no pasa por el reconocimiento de algo general, objetivamente apodíctico, que permanecerá siempre ajeno a mí mismo. Antes bien, la verdad existencial de la visión de mundo estriba cabalmente en este mi ser-mismo (*Selbstsein*), empuñado libremente por una elección que me identifica de punta a cabo con la realidad en que soy situado. Diciéndolo con otro concepto: el asidero existencial de la verdad se constituye, según Jaspers, desde la autenticidad (*Eigentlichkeit*). En el pensamiento jaspersiano, y ya en sus inmediatos precedentes, se consuma la transición desde la “filosofía científica”, que buscaba dar teóricamente con la imagen verdadera del “ser a secas”, a la filosofía de la Existencia (*Existenzphilosophie*), que descifra la verdad en la libre remisión del hombre a su ser-mismo y a su Trascendencia. Aquí Jaspers nos muestra ese camino como elección histórica; en otros lugares lo expresa como “fe” (*Glaube*).

Casi huelga decir que la elección, en cuanto identificación de mí mismo con el sitio de la realidad en que yo estoy y soy, no puede ocurrir a la fuerza, ni seguirse como consecuencia violenta del mero pensar. En tal caso mi elección se vuelve falaz, no-verdadera (*unwahr*); y con todo, no deja de ser expresión de mi ser, aunque no de mi ser-mismo.

La visión de mundo, en cuanto es la claridad del origen de mi ser-mismo, la cual se aparece en el médium de lo general, nunca se agota con lo general. Puesto

que el ser-mismo cumplido históricamente, que no es un mero caso de lo general, tiene también como posibilidad suya la capacidad de quebrantarlo [durchbrechen], la visión de mundo no puede ser algo subsistente y acabado. Sin embargo, ella bien puede ofrecerse, en cuanto enunciada, como un todo de lo general. Se torna entonces en formadura espiritual, pero solamente como un paso. Porque de hecho, ella es algo que se busca a sí mismo, y por ende algo inquieto, que no entra con suficiencia en la consideración general de las posibilidades de visión de mundo y de sus tipos. Por eso la visión de mundo no es, tampoco para sí misma, una posibilidad escible junto a otras posibilidades. Para ninguna consideración, ni siquiera para la consideración de sí mismo, hay un punto de vista fuera, desde donde aquélla fuese visible. El mundo como realidad empírica puede ser contemplado sinópticamente desde un imaginario punto de vista fuera, la conciencia general; pero el mundo como la incondicionalidad de hombres que son ellos mismos, no lo puede. Está uno mismo en él, o no lo ve en absoluto. Pero si uno está en él, está frente a otros con otras incondicionalidades, que uno no aprehende #como tampoco se aprehende a sí mismo#, con las cuales uno lucha comunicativamente poniéndolas en cuestión y siendo puesto en cuestión, solicitado y solicitante, mas no contemplándolas ni explicándolas ni clasificándolas. (PhWO, pp. 245-246.)

Hemos expuesto muy apretadamente, primero, las determinaciones básicas de la vida espiritual según la *Psicología de las visiones del mundo*; y después, la noción que de la visión de mundo presenta Jaspers en la *Orientación mundanal filosófica*, primer volumen de *Filosofía*. Seguramente, nuestro estudio deja mucho que desear, no habiéndoles dado mayor desarrollo a las conexiones internas entre ambas ideas, vida espiritual y visión del mundo. Sin embargo, dejamos a cambio mucho que pensar, creyendo que ahora tales conexiones pueden ser vistas muy fácilmente por quien dedique su atención al pensamiento de Karl Jaspers, explorándolo con la guía proporcionada por el trabajo presente.

“Conclusión”

Después de todo, no hemos llegado a la obtención de ningún resultado definitivo. Es que por su misma naturaleza, nuestro propósito quedaba de antemano destinado al fracaso. Lo que pueda llamarse la “conclusión” de este trabajo tendrá que ser algo casi puramente negativo. Pero lo negativo, y hasta lo destructor, es positivamente valioso, aun lo máspreciado, cuando despeja la mirada y enseña nuevas posibilidades, hasta el momento ignoradas o encubiertas. Tal era, precisamente, nuestra meta inicial: hacer ver en el pensamiento filosófico de Karl Jaspers algunos elementos que podrían aportar a la comprensión del mundo como posibilidad. En este sentido, sí hemos sacado más de algún provecho.

Según la comprensión del mundo más vigente para el hombre “actual” (que no posible), aquél es concebido como el conjunto sin fin de todo lo conocido y lo cognoscible, objetiva y positivamente. El contacto con el pensamiento jaspersiano nos ha mostrado, sin embargo, los límites de tal idea. Nuestro conocer objetivo, es decir, nuestro saber de lo que no somos nosotros mismos, dista mucho de poder reducir lo sabido a la totalidad coherente de “un” mundo. Antes bien, el conocimiento, en la medida en que progresa con éxito en su afán de reducir la realidad a la coherencia necesaria de un “cosmos universal”, va sacando a luz diferencias y saltos insalvables entre lo conocido y lo desconocido. El mundo aparece fracturado en esferas de la realidad, cada una obediente a sus propias leyes. Queda trunco el empeño de conseguir, a través de los métodos científicos, la intelección definitiva de la imagen “verdadera” del mundo, en el sentido de redonda, perfecta y acabada. Por el contrario, se descubre una serie de “ontologías regionales”, o como prefiere decirlo Jaspers, de “mundos originarios”.

Eso no es todo. El fundamento del conocer mismo radica en una esfera de la realidad que, en cuanto infinita y libre, no puede ser objeto de conocimiento sólido, ni mucho menos definitivo: el espíritu. La conciencia cognoscente, que también es parte del todo, pertenece justamente a lo móvil y fluido que hay en la realidad: la vida espiritual. Ésta no se deja capturar por la validez universal de leyes necesarias, sino que le debe su verdad a una elección. No hay mundo único, creado de una buena vez y para siempre; ni la verdad única, compulsiva para todo ente racional. Pero tampoco valen simultáneamente todas las verdades y ninguna, ni menos hay múltiples mundos paralelos. Lo verdadero para el hombre se produce desde su origen propio, como elección constituyente de su posible, pero incondicional visión del mundo.

Bibliografía

Obras de Karl Jaspers

El estudio presente se basa en estas dos obras fundamentales:

Psychologie der Weltanschauungen. (1919) Vierte Auflage. Springer-Verlag, Berlin, 1954.

Philosophie. Drei Bände. (1932) I. Philosophische Weltorientierung. II. Existenzzerhellung. III. Metaphysik. Dritte Auflage mit einem Nachwort. Springer-Verlag, Berlin, 1956.

A continuación doy una lista de las otras obras de Jaspers, mencionando sólo sus primeras ediciones. Omito numerosos artículos de revistas y periódicos, prólogos, correspondencia, etc. Una bibliografía completa, con gran cantidad de literatura secundaria en varias lenguas, se la puede hallar a través de Internet en <http://mondodomani.org/dialegesthai/cf02.htm> .

Allgemeine Psychopathologie. Ein Leitfaden für Studierende, Ärzte und Psychologen. Springer-Verlag, Berlin, 1913.

Strindberg und van Gogh. Versuch einer pathographischen Analyse. Ernst Bircher

- Verlag, Leipzig, 1922.
- Die Idee der Universität.* Springer-Verlag, Berlin, 1923.
- Die geistige Situation der Zeit.* Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1931.
- Max Weber. Deutsches Wesen im politischen Denken, Forschen und Philosophieren.* Stalling-Verlag, Oldenburg, 1932.
- Vernunft und Existenz.* Fünf Vorlesungen. J. B. Wolters, Groningen, 1935.
- Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens.* Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1935.
- Descartes und die Philosophie.* Verlag Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1937.
- Existenzphilosophie.* Drei Vorlesungen. Verlag W. de Gruyter & Co., Berlin, 1938.
- Die Schuldfrage.* Verlag Lambert Schneider, Heidelberg, 1946.
- Nietzsche und das Christentum.* R. Piper & Co. Verlag, München, 1946.
- Von der Wahrheit.* Erster Teil der Philosophischen Logik. R. Piper & Co. Verlag, München, 1947.
- Der philosophische Glaube.* R. Piper & Co. Verlag, München, 1948.
- Vom Ursprung und Ziel der Geschichte.* R. Piper & Co. Verlag, München, 1949.
- Vernunft und Widernunft in unserer Zeit.* Drei Heidelberger Vorlesungen. R. Piper & Co. Verlag, München, 1950.
- Einführung in die Philosophie.* Zwölf Radiovorträge. Artemis-Verlag, Zürich, 1950.
- Rechenschaft und Ausblick.* Reden und Aufsätze. R. Piper & Co. Verlag, München, 1951.
- Lionardo als Philosoph.* A. Francke Verlag, Bern, 1953.
- Die Frage der Entmythologisierung.* Eine Diskussion mit Rudolf Bultmann. R. Piper & Co. Verlag, München, 1954.
- Schelling # Größe und Verhängnis.* R. Piper & Co. Verlag, München, 1955.
- Die großen Philosophen.* Band I. R. Piper & Co. Verlag, München, 1957.
- Die Atombombe und die Zukunft des Menschen.* Politisches Bewußtsein unserer Zeit. R. Piper & Co. Verlag, München, 1958.
- Philosophie und Welt.* Reden und Aufsätze. R. Piper & Co. Verlag, München, 1958.
- Wahrheit, Freiheit und Friede.* Rede zur Verleihung des Friedenspreises des Deutschen Buchhandels. R. Piper & Co. Verlag, München, 1958.
- Freiheit und Wiedervereinigung.* Über Aufgaben deutscher Politik. R. Piper & Co. Verlag, München, 1960.
- Die Idee der Universität.* Springer-Verlag, Berlin, 1961.
- Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung.* R. Piper & Co. Verlag, München, 1962.
- Über Bedingungen und Möglichkeiten eines neuen Humanismus.* Drei Vorträge. Reclam-Verlag, Stuttgart, 1962.
- Philosophie und Offenbarungsglaube. Ein Zweigespräch mit Heinz Zahrnt.* Furche Verlag, Hamburg, 1963.

-
- Gesammelte Schriften zur Psychopathologie*. Springer-Verlag, Berlin, 1963.
- Lebensfragen der deutschen Politik*. Deutscher Taschenbuch-Verlag, München, 1963.
- Nikolaus Cusanus*. R. Piper & Co. Verlag, München, 1964.
- Kleine Schule des philosophischen Denkens*. R. Piper & Co. Verlag, München, 1965.
- Hoffnung und Sorge*. Schriften zur deutschen Politik 1945-1965. R. Piper & Co. Verlag, München, 1965.
- Wohin treibt die Bundesrepublik? Tatsachen # Gefahren # Chancen*. R. Piper & Co. Verlag, München, 1966.
- Antwort # Zur Kritik meiner Schrift „Wohin treibt die Bundesrepublik?“* R. Piper & Co. Verlag, München, 1967.
- Schicksal und Wille*. Autobiographische Schriften. Herausgegeben von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1967.
- Philosophische Aufsätze . Fischer-Bücherei, Frankfurt am Main, 1967.*
- Aneignung und Polemik . Gesammelte Reden und Aufsätze zur Geschichte der Philosophie*. Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1968.
- Provokationen . Gespräche und Interviews .* Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1969.
- Chiffren der Transzendenz .* Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1970.
- Was ist Philosophie? Ein Lesebuch*. Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1976.
- Was ist Erziehung? Ein Lesebuch*. Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1977.
- Notizen zu Martin Heidegger .* Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1978.
- Nachlaß zu den großen Philosophen . Darstellungen und Fragmente*. Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1981.
- Denkwege . Ein Lesebuch*. Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1983.
- Nachlaß zur philosophischen Logik*. Hrsg. von Hans Saner und Marc Hänggi. R. Piper & Co. Verlag, München, 1990.
- Das Wagnis der Freiheit . Gesammelte Aufsätze zur Philosophie .* Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 1996.
- Was ist der Mensch? Philosophisches Denken für alle*. Hrsg. von Hans Saner. R. Piper & Co. Verlag, München, 2000.