



UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA

---

# El concepto de fe filosófica

Una interpretación desde Karl Jaspers.

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

por

Benjamín Varas Arnello

Profesor patrocinante: Sr. Cristóbal Holzapfel Ossa

---

Santiago, Chile, diciembre 2006.

## Índice de contenidos

	<b>Introducción.....</b>	<b>3</b>
I.	<b>La Crítica.....</b>	<b>6</b>
II.	<b>La fe filosófica.....</b>	<b>12</b>
	Fe y saber.....	12
	Saber y aclarar.....	16
	Fe en la escisión sujeto objeto.....	17
	Historicidad de la fe.....	19
	Lo abarcador.....	20
	Fe y filosofía.....	32
III.	<b>La pregunta por la trascendencia.....</b>	<b>30</b>
IV.	<b>Conclusión.....</b>	<b>33</b>
	<b>Bibliografía.....</b>	<b>35</b>

*Das unendliche Ganze des Geistes nimmt die  
Gegensätze in sich auf, nicht in ruhender  
Versöhnung, sondern indem es ihre Kraft  
immerfort zur Geltung kommen lässt.*  
Psychologie der Weltanschauungen, p. 328.

## Introducción

Pensar el tema de la fe y su relación con la filosofía, surge no tanto de la atención su concepción religiosa, que en algún momento parece haber reclamado para sí el concepto, como de la que opone, excluyentemente, creer a pensar: se piensa o se cree, en la medida que hay creencia no hay pensar. No hay puntos medios ni mezclas posibles. Esta diferencia parece tomar testimonio desde el inicio de la filosofía occidental, ya desde Platón (por ejemplo en el sentido que ocupa en la *República* el concepto πίστις), hasta la época contemporánea. Sobretudo, claro, y refiriéndose a esa misma tradición ascético cristiana, Nietzsche. Pero incluso en el sentido común, cuando considera al 'creer', por un lado como el planteamiento de una mera opinión insegura, y por otro como el sostener un dogma fanáticamente, irreflexivamente, cuyos postulados se presentan como intocables (caso que por cierto no incumbe en ningún caso *sólo* a la religión). En este último sentido, podríamos entender a Heidegger cuando señala que 'filosofía cristiana' es un 'hierro de madera': en general un inexistente, un imposible, un franco malentendido<sup>1</sup>.

Pero, ¿qué es la *fe* o el *creer* que se opone de esa manera al pensar, a la filosofía? Por lo pronto, la distinción entre las palabras 'fe' y 'creencia' es indiferente. Al parecer (yo no lo he distinguido al menos) Jaspers hace un uso prácticamente indistinto entre '*Glaube*' y '*Glauben*' (a no ser quizás en el matiz expresivo entre el verbo y su sustantivo correspondiente), lo que podríamos traducir (así lo hace Romira Arvengol) respectivamente por fe y creer. Ferrater Mora en los artículos de 'fe' y 'creencia' en su *Diccionario de Filosofía*<sup>2</sup>, se usan en general estos términos indistintamente, a no ser por distinciones por definiciones técnicas de los conceptos, como por ejemplo creencia a modo genérico, donde fe sería la de confesión religiosa, etc. (sabemos que el pensamiento puede hacer más distinciones que las que hay en el lenguaje común, ya por la riqueza retórica de poder decir una misma cosa con varias palabras y distintas cosas con las mismas, como por lo propio extraordinario que intenta decir). Pero ponemos en relación, por ejemplo, a la fe, 'confianza', 'lealtad', 'crédito', etc. *Fides* es la confianza para atreverse, para osar (*audere*)

---

<sup>1</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, p. 17. De aquí en adelante todas las citas refieren el nombre del autor, la obra, y la paginación. La edición específica respectiva se indica al final en la *Bibliografía*.

<sup>2</sup> Ferrater Mora, José. *Diccionario de Filosofía*, artículo 'Jaspers, Karl', p. 1943.

algo; es también 'palabra, promesa' en el sentido de '*fidem violare*': 'faltar a la palabra'. *Fidelis* es 'sincero, verdadero, sólido, firme'. *Fiducia*, 'confidencia, seguridad, también presunción y orgullo'. Etc. Entonces preguntamos, ¿todo lo que se mienta en estas palabras, se oponen con exclusión al pensar? Al menos está la nota de algo decisivo, si aún no para la filosofía, sí para la existencia en general.

Por otro lado, ya desde la filosofía, hay dos problemas capitales: tanto la cuestión muy discutida de la necesidad de *justificación* ante los postulados y métodos de la ciencia positiva, de la política y vida práctica, como por otra parte lo que por ejemplo en Heidegger, en la misma *Introducción a la Metafísica* (primera parte, *La pregunta fundamental de la Metafísica*) llama el salto (*Sprung*) como fundamento del preguntar filosófico (esto es, sobre qué constituye la mirada filosófica como tal). Tanto la primera extrañeza como estos dos problemas son los que aquí se quieren investigar. ¿Cómo se da ese salto, de lo finito a lo infinito, a aquello más? ¿Con qué fuerza, en base a qué anhelo? ¿Una dada, una decidida, una *ya* decidida? ¿Cómo esa conversión de la mirada, por qué?

En el texto referido, Heidegger asume la interpretación de *Glaube* desde la tradición bíblica cristiana de una revelación que se tiene por verdad, y que por tanto, obvia toda pregunta, y ante todo, la pregunta fundamental, «¿por qué el ser que no más bien la nada?». Un creyente *tal*, podría preguntar auténticamente sólo en cuanto deje de ser creyente. La fe religiosa no se expone constantemente a la incredulidad. Tanto así, que para esa fe revelada (o el dogma asumido con más o menos indiferencia (*Gleichgültigkeit*), como parece ser la mayoría de los casos), este preguntar es una necedad. Pero esa necedad es la filosofía.

Nada más se dice ahí de la fe. Otro es el caso de Jaspers. Él mismo ya trató el concepto en *Psicología de las concepciones de mundo*, de 1919, texto que Heidegger leyó con algún cuidado, según consta por un escrito recogido en *Wegmarken: Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen"* (1919-1921). Que no haya adoptado el concepto de 'fe' en el sentido filosófico que le da Jaspers, es algo que aquí no trataremos, (que acaso remita a una pregunta a Heidegger sobre el sentido que la fe tendría, en tanto fuerza, un carácter de valor, y por su interpretación de los valores), aunque sí en qué medida hay grandes puntos de correspondencia entre pensamientos expresados de manera distinta, aunque no pocas veces muy similar. Efectivamente, este trabajo no trata como su asunto la "doctrina" de Jaspers ni la de Heidegger, sino que selectivamente apoyándose sí constantemente en lo por ellos pensado (y no sólo ellos), se trata repensar el tema de la fe. Si bien el concepto 'fe filosófica' es ante todo jaspersiano, la referencia, constante, a Heidegger es tanto por la cercanía, a veces íntima, de su planteamientos, como por la razón, menos "de rigor" si se quiere, de que muchas de las preguntas surgieron antes que de Jaspers de la lectura de Heidegger y los griegos.

Lo primero es aclarar el concepto, 'fe filosófica'. Las caracterizaciones de la fe (y de cualquier fenómeno) por contraste (por comparación con lo que ella no es) pueden ser ilimitadas. Aquí se referirán algunas siguiendo la línea de argumentación de Jaspers que me han parecido ser las más significativas en vistas de lo que se quiere pensar acá. Ante todo frente al pensar y el saber.

Primero es la consideración, desde Heidegger, de lo que parece ser el acto distintivo del pensar filosófico o meditativo principal. Luego se ha optado por seguir así la orientación de Jaspers en el texto *La fe filosófica*, en que se va de limitaciones muy generales del concepto a otras, más que particulares, más expresivas y de mayor rigor, hasta que el concepto gana claridad decisiva, si bien nunca total, bajo el ámbito de *lo abarcador (das Umgreifende)*.

# I.

## La Crítica

*«En efecto, pensar críticamente significa distinguir (κρίνειν) permanentemente entre aquello que exige una prueba para su justificación y aquello que sólo exige para su acreditación un simple ver y asumir. Siempre es más fácil en el primer caso aportar una prueba que, en el otro caso, abandonarse a la mirada que asume»<sup>3</sup>.*

Heidegger expresa aquí, con simpleza y profundidad, una operación fundamental del pensar filosófico. De aquí tomamos la expresión, ‘pensar crítico’, o ‘diferencia crítica’. Heidegger está escribiendo en el contexto de la posibilidad (y eventual requerimiento o necesidad) de un lenguaje no objetivador. Este es caracterizado brevemente en referencia al lenguaje cientificista que exige demostraciones, las que se dan a partir de determinados métodos y principios preestablecidos. Por el mismo camino parece ir Jaspers, cuando ya tempranamente llega a la conclusión de que la ciencia o, mejor, las ciencias son por sí mismas insuficientes, en el sentido que requieren un examen crítico, que sólo puede darlo la filosofía. Sin embargo, en ningún caso se remite así la labor propia de la filosofía como a la crítica y aclaración de los procedimientos y fundamentos de la ciencia física moderna. Al igual que Heidegger, Jaspers reconoce que el momento objetivo es *un* momento dentro de la presentación de lo que es. Lo objetivo como un momento de la presentación de lo que es, debe ser integrado a la existencia y el pensar, y en ningún caso excluido como una forma existencial de menor valor o menor profundidad: es un momento *necesario*, pero *un* momento. ‘Necesario’ se puede tomar (y así ha sido, sobretodo en cuanto es uno de los conceptos filosóficos más significativos, en varios sentidos. Ya en el lenguaje común contiene, al menos, dos sentidos generales. Por un lado, refiriendo a lo que va a (*müssen*) suceder forzosa e inevitablemente, tal como operarían las leyes de la naturaleza, opuestas a la decisión arbitraria, o como lo que ya no puede ser de otro modo: lo que ya fue (como señala Platón, que hay algo que ni los dioses pueden hacer: que no sea lo que ya fue). Y por otro lado, lo que debe (*sollen*) suceder de este u otro modo, que es menester para alcanzar cierto fin. Esto último refiere sobretodo al hombre, en cuanto se estima lo más o menos “conveniente” de ese fin. Desde luego la pregunta ‘¿En qué medida y cómo comprendemos que la objetivación

---

<sup>3</sup> Heidegger, Martin, *Apéndice a Fenomenología y Teología*, pp. 66-73.

sea o no necesaria en el primer sentido?', es algo de lo que cabría mucho pensar, y que nos podría remitir, por ejemplo, a la historia de la constitución de la ciencia, o a las condiciones trascendentales de la constitución de la objetividad a la luz de la pregunta de esas condiciones como constituyentes del hombre como hombre, o, en un sentido quizás más decisivo, a qué es lo que constituye al hombre como hombre y en qué medida eso es decidido o no por el hombre, a la luz de la pregunta por el segundo sentido: ¿en qué medida conviene (se lo quiera entender valórica u ontológicamente) al hombre la objetivación? ¿En qué medida le conviene no sólo la objetivación en vistas a su realización como hombre? Etc. De hecho, si cabe algún pensar de esta pregunta en este trabajo, va por esta última cuestión, a la luz del origen y meta de lo que se considera como 'fe filosófica'.

Ahora nos interesa aclarar esa *distinción* a la que hace alusión Heidegger. Sería excesivo, desde cualquier punto de vista, afirmar que toda distinción es crítica. Aquello "que exige una prueba para su justificación", claramente hace diferencias, distinciones, dice y no hasta el punto de decir "esto está demostrado y esto no". El pensar genuinamente crítico fue enunciado acaso en su forma más famosa por Heidegger como la diferencia entre ser y ente, tal como aparece ya en el principio de *Ser y Tiempo*, § 2. Lo que ahí es "aquello por lo que se pregunta" (das Gefragte), es el ser. El ser: "aquello que determina a los entes en cuanto entes, aquello "sobre lo cual" (*Woraufhin*) los entes, como quiera que se los dilucide, son en cada caso ya comprendidos"<sup>4</sup>. Así, el primer paso para la comprensión de la pregunta por el ser, será uno negativo: *no* explicar mitos en torno al ente, en el sentido de determinar un ente reduciéndolo a otro ente como a su origen (*Herkunft*), de modo que se presente al ser con el carácter de un posible ente. Es esto último lo que precisamente hay que evitar; a eso apunta la diferencia, que luego considerará como la propiamente *crítica*: «El ser de los entes no "es" él mismo un ente»<sup>5</sup>.

Este modo de diferenciar aparece constantemente en sus escritos, y a menudo en el inicio de la obra, como sentando la perspectiva fundamental. Y está por ejemplo, siempre que se refiere a la esencia de algo. Por ejemplo en *La pregunta por la técnica*: «Si nosotros buscásemos la esencia del árbol, tendríamos que elegir aquello que domina a través de todo árbol en cuanto árbol, sin ser ello mismo un árbol, que se pudiera encontrar entre los restantes árboles»<sup>6</sup>. La esencia (*Wesen*), el ser de algo, es aquello que domina todo al través (*durchwaltet*) ese algo, sin que esa esencia dominante sea ese algo mismo en cuanto tal. La esencia del árbol no es árbol, la esencia de lo técnico no es algo técnico.

---

<sup>4</sup> Heidegger, Martin. *El Ser y el Tiempo*, p. 15. *Sein und Zeit*, p. 8.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Heidegger, Martin. *La pregunta por la técnica*, p. 71.

En ese mismo sentido se hace la diferencia, en *La pregunta por la técnica*, entre lo correcto y lo verdadero. «Lo correcto siempre se establece en lo que está delante de nosotros, que, de alguna manera, es algo que nos concierne. La constatación no necesita, en absoluto, para ser correcta, desocultar en su esencia a lo que está delante. Sólo allí donde acontece tal desocultar, acontece lo verdadero».

Decimos: ‘el ser no es él mismo un ente’; ‘la esencia de una cosa o fenómeno es lo que domina a esa cosa o fenómeno en cuanto tal’; ‘no es lo mismo lo correcto que lo verdadero’. Pero ¿tenemos, podemos tener una comprensión cabal de lo que así se menciona? ¿Desde dónde es posible esa diferenciación?

Los testimonios de la diferencia crítica filosófica son múltiples, y aparecen, a la luz de lo explicitado por Heidegger, estar a la base de las distinciones fundamentales en la historia de la metafísica. Si bien pareciera que una comprobación de esta afirmación se podría dar en la cita de varios ejemplos, de todos modos la comprensión supondría ya una precomprensión. De hecho, los fenómenos y las cosas están ahí a la mano, y si hay en esto dicho algo con verdad, es ahí dónde hay que preguntar. De hecho se ha citado ya una expresión muy simple y condensada, quizás al máximo, de esta operación filosófica. *Esto*, ya se entiende o no. Eso es, en el fondo, lo principal de la cita del principio. La comprensión de esta distinción supone la distinción. Al finalizar el *Apéndice a Fenomenología y Teología*, Heidegger cita una sentencia recogida por Aristóteles (*Metafísica*, IV 4, 1006 a 6 ss.)<sup>7</sup>: «Es carencia-de-formación (*ἀπαιδευσία*) no querer admitir de qué cosas es preciso buscar una demostración y de qué cosas no». ¿Y qué *paideía* es esa si no aquella por la que ya se ha hecho la distinción?

Sin embargo, en la filosofía está el impulso a la aclaración, que acaso provenga de esto mismo. Queremos sugerir sólo lo esencial, pero en el camino de la aclaración y la comunicación se da la ocasión de una nueva aclaración y del ejercicio del pensar crítico que “*permanentemente* distingue” entre lo que puede ser demostrado y lo que no.

El término griego *κρίνειν*, que lo señala Heidegger como la referencia inicial, griega, de lo que aquí se dice, guarda en sus traducciones posibles cuestiones decisivas para la filosofía, lo mismo que las palabras que surgen de la misma raíz y que nos han perdurado (‘criterio’, ‘crisis’, ‘crítica’, ‘crítico’, ‘diacrítico’, etc.). El griego *κρίνειν* está emparentado directamente al latín antiguo *crino*, que lleva a *cernere*, de donde *certus*, *certare*, *decernere*, etc. ¿Qué es lo que propiamente mientan estas palabras?

Por otra parte, las palabras alemanas sugieren otros matices. Respecto de lo ‘cierto’: en adelante se traduce siempre *Gewissheit* por ‘certidumbre’, para hacer diferencia entre la certeza del conocimiento seguro y claro de algo

---

<sup>7</sup> Op. cit., p. 72.

universalmente válido (que podría referir más bien a una *'Sicherheit'* o *'Geborgenheit'*, una seguridad de control o de resguardo salvado) y la de la fe que se funda en la trascendencia, en la conciencia de estar regalados y fundados en nuestro ser. En el primer caso se trata de una firme adhesión (*Feststellung*) a algo conocible, sin temor a errar. En la segunda, de una cierta obligación para con lo que se sabe, pero que por el contrario está siempre en la conciencia del posible error, de la inevitable limitación de sus afirmaciones.

Acaso en toda palabra yace algo digno de pregunta. Hay sin embargo palabras, y familias de palabras, que dentro de la historia de occidente han resultado particularmente significativas, que han tomado un lugar en el uso y costumbre. ¿Por qué esas palabras y no otras? ¿Quién ha decidido aquello? ¿*Alguno* acaso? Es muy difícil de imaginar, tanto hacia el pasado como hoy en día, que sea alguien en particular, una persona concreta que decida que tal palabra va a tener o no tal o cual significación, tal o cual permanencia. Contra ello se podría argumentar que en efecto muchas palabras han sido introducidas, "inventadas" por personas concretas que existieron en su tiempo. O que más aún, ellos la fundamentaron con obras y argumentos en la forma de su uso y significación. Desde la misma 'filosofía', hasta otras tan perdurables como 'idea', u otras de obvia invención como 'quijotesco' o 'platónico'. Sin embargo, esa invención y fundamentación por sí sola no puede en ningún caso asegurar la perduración, que sea ya recibida, ya comprendida en el modo que se la comprenda o malentienda respecto de las intenciones iniciales. Bien es cierto que no siempre se habló, por ejemplo, de la diferencia entre sujeto y objeto, que alguien lo expresó, alguien lo tradujo, alguien lo empezó a discutir y hablar con otros, y esos con otros, hasta una expansión casi global. Pero ¿*alguno* decidió que eso llegará ocurrir en el transcurso de la historia occidental y mundial? ¿Cómo podemos, cómo debemos pensar esta cuestión? ¿Desde dónde?

Como sea, esta familia de palabras que se intenta aclarar, es de esas distinguidamente significativas. Si bien las etimologías no pocas veces aparecen sorpresivamente luminosas respecto al sentido de la palabra, y dan mucho qué pensar, éstas en su mayor aclaración deben una y otra vez pensarse en su uso, en sus transformaciones en el tiempo (por el tiempo), en qué refieren y quiénes a ella se refieren. Pero este no es el lugar, ni menos, de hacer la historia de la palabra 'crítica'. Ante todo, en la presencia de la amplitud de la cuestión, tomamos un camino, que es más sencillo, y ciertamente más humilde. Por ahora la aclaración es preliminar: no traspasamos aún ningún umbral, sino que en esto preparatorio posibilitamos cualquier traspaso posterior.

Tomo un pequeño trozo de un gran texto filosófico donde las palabras no suelen sobrar. Platón, *República*: «Finalmente, en cuanto a decidir (κρίσιν) entre las vidas de los dos hombres de que hablábamos, el justo y el injusto, tan sólo nos hallaremos en condiciones de juzgar (κρίναι) rectamente si los consideramos por separado [διαστησωμεθα; referido a la διάστασις]; si no,

imposible»<sup>8</sup>. En vistas de nuestra palabra: un decidir, un juzgar, un separar previo, que parecen copertenecerse, corresponderse, o al menos formar parte de un mismo proceso. En otro pasaje más adelante: «Porque el niño no es capaz de discernir (κρίνειν) dónde alegoría y dónde no, y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan. Razón por la cual hay que poner, en mi opinión el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuchen sean las más hábilmente dispuestas para exhortar al oyente a la virtud»<sup>9</sup>. En el primer caso el contexto es acercamiento al origen y esencia de la justicia, donde Adimanto expone la conocida “opinión común” (ὡς δόξειεν) de que la justicia es un punto medio convencional (νόμῳ) entre lo óptimo y lo peor, donde lo óptimo es no recibir castigo siendo injusto, y lo peor no poder defenderse habiendo recibido injusticia. Se trata de decidir entre la vida del injusto y el justo, es decir, de la existencia desde la justicia o de la injusticia. En el segundo caso, se está tratando ya de la *paideia*, en particular de la del alma, de la música, y dentro de ello de los *lógoi* “falaces” (ψεῦδοι), es decir, de los mitos, y de como de estos, ya que “moldean el alma”, deben ser admitidos sólo los bellos y buenos. De lo que se trata en el primer caso es de una decisión que debe tomarse entre dos posiciones, al menos en el enunciado, opuestas, si no excluyentes. Como juicio, supone, en general, la afirmación y negación: ‘esto sí’, ‘esto no’. Y a su vez, ese juicio parece precedido por una escisión (*caedere*), a saber, entre ‘justo’ e ‘injusto’. Tanto así, que el texto señala: “si no, imposible”. Es decir, sin esta separación previa imposible. Esta diferenciación, por otra parte, no es en algún modo ya *crítica*, en el sentido que intentamos investigar. Todo el mundo todo el tiempo hace uso de distinciones entre opuestos. Pero aun así está, sea *crítica* o no, el paso del pensar por esta διάστασις, esta desunión, división, separación, en este caso del hombre o de modelos de hombre y de conducta, que subyace al juicio como afirmación de uno de los lados. El κρίναι, pero en verdad, el κρίναι ὀρθῶς, es entre dos, es decir, entre *uno* de los dos. ¿Uno de los dos? ¿Debe un discernir siempre decidirse entre unos de los dos o más elementos que discierne? Una separación nunca es algo “agradable”, implica una ruptura, una discordia, una contraposición. Menos aún, parecería entonces, la decisión por un lado y el abandono de otro. ¿Pero es esto tan así? ¿Implica ya un discernimiento *crítico* el tomar partido por uno de los lados? En lo práctico entendemos claramente que esto es así: no podemos tener todo, debemos, incluso para vivir, decidir entre tomar esto o esto otro, comer esto o esto otro, dedicarme a esto, comprar esto, relacionarme con él, con ella, concretamente. ¿Se trata de lo mismo en el caso de las diferencias antes enunciadas por Heidegger? ¿Debemos elegir entre ser *o* ente, entre lo correcto *o* lo verdadero, excluyentemente? Quizás en esto, debemos atender, simplemente pero tomándolo en serio, al matiz de la palabra juicio. El juicio, en sentido lato y

<sup>8</sup> Platón, *República*, 360 e, tomo I, p. 62.

<sup>9</sup> Op. cit., 378 d, tomo I, p. 94.

usual, aunque es verdad que no exclusivamente, el tomar partido por una cosa u otra. Es una toma de posición particular. La crítica, el discernimiento, en ningún caso supone *de suyo* una elección *particular*. Lo que aquí sí está afirmando Platón por boca de Sócrates, es que sin una distinción previa, sin una separación previa, en este caso en *polaridades*, no es posible una recta decisión (o juicio).

Así, todo posible examen de los fundamentos, y de cómo es algo (el conocimiento, la moralidad, la sensibilidad) posible, se nos presenta imposible sin la crítica, entendida aún de modo grosero, a partir de esta diferenciación, distinción, discernimiento por separación. Así mismo, groseramente, todo criterio, sea aquello mediante lo cual se reconoce algo como verdadero o como genuinamente bueno o útil, implica esta separación y distinción.

En el caso de lo que se dice del niño, se presenta aún más la importancia de esta capacidad (ahora, respecto sobretodo a la *paideía*). Literalmente lo que el texto expresa es que, *puesto* que el joven no está como para discernir qué es ficción y qué no, sino que por el contrario, en tal edad las opiniones recibidas, lo que se le presenta delante gusta de llegar a ser permanente y es difícil de borrar, *es la causa* por la que debemos hacernos de todo lo posible para que las primeras obras poéticas que escuchen sean las que más bellamente hablen para la virtud. Se pone así al discernimiento en el primer orden de la educación. Ante todo, para discernir lo que es bello y bueno de lo malo y vergonzoso. Con esto parece que aún no tocamos este *pensar crítico*, que es lo que nos interesa. Lo mencionado por Platón parece quedarse en un ámbito moral práctico, de la elección entre tales o cuales cosas, tales hechos. Pero, ¿debemos recordar lo que el lugar que el bien (finalmente, *la idea del bien*) ocupa en la obra de Platón, en este texto, y en el texto respecto de la educación del hombre y de la realidad toda? En la idea del bien se trata de la más grande enseñanza, del más grande de los conocimientos, ἡ μέγιστον μάθημα. Tanto así, que a las cosas conocibles no sólo el llegar a ser conocibles le es otorgado por el bien, sino también el ser y la esencia... Pero no cabe en estas consideraciones, ni quizás en otras más serias, ocuparse aún de lo que sugiere aquí Platón<sup>10</sup>, y de lo que en ello he de permanecer pregunta.

Pero de ambas citas a la *República* en conjunto podemos dar con la cuestión, haciendo ciertas trasgresiones. Hay una doble determinación que se sugiere aquí. El caso del joven nos llama la atención sobre lo decisivo del discernimiento (valga la redundancia) sobre la formación del hombre, de cómo el hombre se construye en su experiencia del mundo. Este discernimiento implica separación, escisión que poner aparte, en frente, en contra. Estos elementos separados, opuestos, están en discordia, en tensión. Ahora bien, esta tensión parece llamar a una distensión por medio de una elección resolutive, reconciliadora. Esto por un juicio (*Ur-teil*) que toma partido por uno de los

---

<sup>10</sup> *República*, 509 a-b.

lados que se opine el mejor o más provechoso. Pero esto es aparente. Y, sin embargo, aparente o no, es indemostrable su *acriticismo*. Esa resolución está basada en una distinción, respecto de la discusión en ese momento de diálogo de lo justo e injusto, en que la justicia es interpretada *acríticamente* como una convención promedio que atenúe la injusticia natural del hombre. Digamos que se puede obviar si la condición “natural” del hombre sea o no la injusticia y que vea el máximo bien en cometer injusticia sin castigo. Lo *acrítico* en el sentido que lo investigamos está que se toma como cosa lo que no es cosa. Digamos que en ningún momento esa doctrina se atiene a cómo es ya posible la misma diferencia entre justo e injusto, independiente si resuelve interpretar la injusticia como la condición natural del hombre, o cómo se origina la noción de justicia. Se responderá, por ejemplo, que por placer: lo que da placer (cometer injusticia sin castigo) es lo bueno, que es distinto del recibir castigo, y más aún de que le cometan a uno injusticias incastigadas. No hay, al modo de las cosas y experiencias finitas, cómo demostrar la infundamentalidad de esa perspectiva. Su insuficiencia, la insuficiencia que desde ahí se experimenta, nunca es de suyo razón suficiente de para la comprensión de la diferencia crítica. El pensar crítico no se resuelve en definitiva por un “lado” ni por otro, mantiene la diferencia de opuestos *por* la comprensión de su presencia, porque esa diferencia habla justamente *desde* la comprensión de su estar fundado por lo que no es él. Sólo desde allí puede en cada caso hacer la diferencia crítica. La crítica divide, en esa división hay tanto la posibilidad de orden y clasificación, como también posibilidad a la tensión abierta en la lucha de lo distinto, y de un decidir como por certamen. Pero por otro lado, el principal al hombre, esa decisión en la lucha se comprende siempre inestable porque respecto del hombre mismo el discernimiento crítico supone la distinción de lo que depende de él y de lo que no, de ser un ente entre los entes finitos: el hombre es limitado, y la “consecuencia existencial” de esa comprensión de los límites de las decisiones, acciones, y formulaciones del hombre.

Lo así críticamente (dis)cernido - separado, diferenciado, decidido (*scheiden, unterscheiden, entscheiden*)-, es (está) cierto, y convoca criterio, certeza, certidumbre: a saber, ante todo de los límites y posibilidades para el hombre fundado en lo un nohombre. Así el criterio de verdad de y para esta crítica, hasta donde veo, está fundado en aquello de lo que es criterio.

Esta circularidad, que parece ser constitutivo del pensar crítico, es algo de lo que Heidegger apunta aún otras palabras, a propósito de Aristóteles. En las primeras páginas en que se piensa la esencia de la *Physis* griega, precisamente a partir de la *Física* I, toma nota de estas líneas: «Nosotros, en cambio, suponemos que las cosas que existen por naturaleza están en movimiento, o bien todas o bien algunas, lo cual es obvio a partir de la experiencia»<sup>11</sup>. El ‘nosotros’ es en contraposición a los que postulan el no

---

<sup>11</sup> Aristóteles, *Física*, 185 a 13-14, p. 3.

movimiento de la naturaleza. En efecto, Aristóteles en cierto modo basa toda su investigación de la naturaleza en la comprensión del movimiento y el cambio. Lo que interesa aquí es la segunda parte. Literalmente: “lo cual es evidente desde la ἐπαγωγή”. Ese el término que usa Aristóteles, y que Schmidt traduce acá por ‘experiencia’. Literalmente significa ‘introducción’ o ‘inducción’, y se refiere en general a un ‘traer o llevar desde fuera’, de ahí ‘llamamiento’ o ‘evocación’, y ‘marchar contra alguien’, ‘ataque’. Lo otro es decisivo también: “es evidente” (δῆλον). El que la naturaleza se mueva, toma su evidencia, se muestra presente, se pone a la luz para la comprensión por esto que llama ‘*epagōgē*’. El término ‘experiencia’ remite a la evidencia mundanal, empírica, sensible, a su vez determinada modernamente. Heidegger ve aquí algo muy distinto, precisamente opuesto: «*Epagogé* significa la introducción en aquello que viene a la mirada en la medida que nosotros antes miremos más allá del ente particular, ¿a dónde? Al ser... La *epagogé* es el “distinguir” en un doble sentido: primero levantar ante la mirada y, al mismo tiempo, sujetar con firmeza lo visto. La *epagogé* es aquello que es sospechoso y en su mayor parte permanece extraño y desconocido al hombre atado al pensar científico; él ve en ello una inadmisibile *petitio principii*; esto es, una falta contra el pensar “empírico”; sólo que el *petere principium*, la exigencia de un fundamento fundante es el particular paso que da la filosofía, que es un avance que abre el ámbito, dentro del cual puede la ciencia primeramente asentarse». Se trata de la misma diferencia crítica.

Desde el examen de la fe filosófica se intentará mostrar como esta diferencia crítica está en ella implicada, y cómo acaso muestre finalmente una señal sobre la posibilidad existencial de una tal *epagogé*.

## II. La Fe Filosófica

Para empezar a ganar el concepto de 'fe filosófica' revisamos, justamente, "El concepto de fe filosófica", primer capítulo del texto *La fe filosófica*.

### Fe y saber.

La primera delimitación del concepto de 'fe filosófica' es ante el *saber* (*Wissen*). Las preguntas: ¿Es la fe un preestudio del saber, algo que va más allá del saber? ¿Es un tipo del saber en general, o más bien refiere a un origen irracional? Si es un saber, ¿cuál podría ser su validez como saber, bajo qué criterios? ¿Es cuestión subjetiva u objetiva? ¿De dónde viene, a qué refiere? ¿Es histórica, es inmutable? ¿Es un asunto tradicional, "institucional" de la filosofía, o refiere ante todo a la estricta individualidad? Etc. La aclaración filosófica del concepto, abre relación a las preguntas y aparentes soluciones que recorren la obra de Jaspers (de la verdad, del hombre, de la libertad, del saber mismo, del espíritu, de la trascendencia). Cada uno de estos puntos invoca a su vez su ámbito de preguntas propias. Se adoptan los temas que puedan resultar más esclarecedores. Ese tipo de reducción parece común a la filosofía, y parece asimismo constituir un requerimiento necesario en la presentación de cualquier cuestión. Así como las ideas totalitarias ganan en reunión, pierden en la particularidad e individualidad de cada uno de los elementos que reúne. En cada concepto filosófico el preguntar puede multiplicarse por la vastedad de toda la tradición del pensamiento. Para la finalidad del pensar no es necesario dar cuenta de todo, en el sentido de cada una de las determinadas particularidades que pueden aparecer por su pregunta, sino dar cuenta de lo infinito en un individual, dar cuenta que no es nunca alcanzar y ganar como más bien anticipación.

Se cita el caso de Bruno y Galileo como representantes de una diferencia. Esta diferencia estaría en un momento de sus respectivas situaciones o actitudes "interiores". "Exteriormente" están en la misma situación: la exigencia, por parte de un tribunal inquisidor, de la retractación de sus afirmaciones, so pena de muerte. La diferencia es entre creer y saber (*glauben und wissen*). Se afirma aquí la diferencia, diferencia (*Unterschied*) que no es excluyente. Ni la diferencia, ni siquiera por oposición implica de por sí lo excluyente (el que si se da uno, no puede en absoluto darse el otro). Al menos en *este* caso. De antiguo se hizo notar ya que de algo no puede decirse una cosa y al mismo tiempo su opuesto en el mismo sentido. El fundamento de esta imposibilidad refiere a una

cuestión digna de pregunta en el más alto grado. Por ahora, lo que nos interesa es comprender el sentido y carácter fundamental de *esta* diferencia.

La diferencia la lee Jaspers en esa "interioridad" respecto de la verdad de sus afirmaciones: la diferencia entre una verdad que sufre (*leidet*) por retractación, y una verdad cuya retractación no la toca. Sabemos por la historia que Bruno no se retractó de sus tesis y murió en la hoguera, y que en cambio Galileo no. ¿Cómo se explica esto? ¿Qué es lo significativo que ve Jaspers acá? ¿Se trata sólo de una decisión personal indiferente y contingente? Se trata de la diferencia entre saber y creer. A partir de esta diferencia se quiere tomar la primera determinación del concepto de fe filosófica, y acaso ya la decisiva, si se la comprende. Pero aún así, siendo primera y decisiva, sólo sugiere, sólo anticipa, y una mayor aclaración de los términos en juego abre el ámbito de la comprensión y la visión del problema.

Externamente, decíamos, el lugar (situación, *Lage*) de ambos es el mismo. Sin embargo en Bruno se expresa una verdad de fe, como en Galileo una verdad de conocimiento. La verdad de la fe sufre por retractación pues es una fe desde la cual vivió, y es tal verdad porque llegó a ser idéntico con ella (el sentido de una genuina "identificación" desde luego no se da en el plano de las cosas: en tanto que objetos, yo y un libro nunca llegamos a ser idénticos). Galileo se retractó de su teoría de que la Tierra se mueve alrededor del sol, y luego se inventó la acertada anécdota de que después formulo esta frase: 'porque se mueve'. Bruno murió por lo que creía. Y efectivamente, ¿quién daría su vida por algo cuya realidad es constatable, demostrable, medible? Sería, efectivamente, algo desmedido (*ungemässig*), a no ser que implique ya cierta fe (o superstición, o dogma, o hasta fanatismo). Muchas veces, y por variadas razones, científicos se aferran también ellos a sus teorías, rescatándolas, reformulándolas, etc. Pero hay algo aquí que debe ante todo llamarnos la atención: ¿qué es lo que ocurre en un hombre, que lo hace afirmar con tal intensidad, convicción o seguridad, que el entregue su vida por ello?

Por lo pronto, el caso de Bruno es insólito dentro de la *filosofía*, pues ella no suele concentrarse en proposiciones de carácter confesional, sino más bien en conexiones y con-textos de pensamientos que penetran (*durchdringen*) una vida cabalmente. Sócrates y Boecio, y Bruno claro, podrían citarse sí como ejemplos y confirmación de la existencia de un creer filosófico al modo de los mártires. No es el caso más común. Pero asimismo a la vista tenemos ejemplos, si no de mártires, sí de ese "sufrir (*leiden*) por la verdad": Platón, en las dificultades por llevar a cabo su proyecto filosófico político de educación en la corte de Dión, al punto de poner en riesgo su vida más de una vez y de llegar a ser vendido como esclavo; o del patetismo casi trágico de la vida de Nietzsche, hasta la locura; o la sistematización de sus propias costumbres cotidianas en el caso Kant, etc. Donde el pensador "se cree tan compenetrado con el fondo de las

cosas, no puede retractarse de sus tesis sin lastimar así su verdad”<sup>12</sup>. Esto, es llamado por Jaspers ‘el misterio (*Geheimnis*) del pensador’: si bien no son esos obstáculos que experimenta en su existencia lo que hace a un filósofo un (gran) filósofo -ni aunque sea mártir-, permanece algo profundamente misterioso, algo al mismo tiempo oculto y significativo, en que alguien muera por lo cree. Aun en la constatación posterior de que el que alguien muera por su verdad no es en absoluto una prueba de esa verdad: acaso ello mismo es lo que lo hace tan digno de pregunta, tan sugerente de un acontecimiento extraño, extraordinario. Que, además del carácter de lo digno de pregunta, podamos o debamos interpretar aquí ‘*Geheimnis*’ refiriéndolo a ‘*Heimat*’, de la misma raíz, es algo sobre que en el transcurso de la exposición se preguntará: pues que aquello misterioso y oculto y digno de pregunta reside lo propio y más íntimo del hombre como hombre, su ‘patria’, su ‘hogar’, y cómo sea posible llegar a ello, da en el fondo con el aspecto más significativo (*sinnvoll*) de la llamada ‘fe filosófica’.

Por otro lado esta verdad de fe es pues en su aparición y correspondiente expresión (o silencio), histórica, temporal. Por esa misma historicidad, no es en su predicabilidad (*Aussagbarkeit*) de validez universal (*allgemeingültig*); es sin embargo, incondicionada (*unbedingt*). Por su parte, el saber, cuya corrección o rectitud (*Richtigkeit*) se puede comprobar o demostrar (*beweisen*), es en ese mismo sentido una verdad que existe y se sostiene sin mí, válida universalmente. Estrictamente es intemporal e inhistórica, mas no incondicionada, sino que referida a determinados postulados y métodos del conocimiento en el contexto de las cosas finitas (‘estrictamente’ pues queda por pensar en que sentido esos postulados y métodos tienen a su vez una determinación histórica, sea que se puedan autopensar o no).

Por el contrario, el hecho de que aquel que llega a ser mártir de su verdad no lo haga desde un entusiasmo fanático ni de una obstinación del momento, sino desde una superación de sí mismo (*Selbstüberwindung*), constante en el tiempo y como “a contra pelo” (*widerstrebend*), en permanente superación de obstáculos, es una señal de auténtica fe. Auténtica fe, es decir, “de la certidumbre (*Gewißheit*) de verdad que no podemos demostrar como el conocimiento de las cosas finitas”<sup>13</sup>.

Nos interesa pues aclarar estos rasgos y sus contraposiciones: la diferencia entre *Wissen* y *Glauben* desde la diferencia entre histórico y lo intemporal, lo absoluto o universalmente válido y lo incondicionado, entre lo correcto y lo propiamente verdadero.

---

<sup>12</sup> Jaspers, *La fe filosófica*, p. 12.

<sup>13</sup> *Ibidem*.

### **Saber y aclarar.**

La fe filosófica, en tanto que filosófica, es la fe del hombre que piensa. Así tiene esta fe todo el tiempo la nota de que está, aun en su diferencia, en relación al saber (*Wissen*). ¿En qué medida y en qué sentido está esta fe, y la filosofía misma referida al saber, atado a él? Bien es cierto que esta fe no es en el fondo sólo un negativo, pura irracionalidad, no es precipitarse en lo oscuro de lo contrario al entendimiento y en lo sin ley. Por el contrario, quiere por un lado saber todo lo escible, y por otro hacerse clara así misma, per-intuirse (*durchschauen*), calar, atravesar sus intenciones”.

El saber y el conocer (*Erkennen*), la ciencia (*Wissenschaft*), son elemento fundamental del filosofar en el sentido lato de que no se dé nada no digno de preguntarse, ningún misterio al que le sea lícito ocultarse a la investigación o esconderse tras un velo. Y es por una (*Kritik*) que el conocer gana la pureza, el sentido y los límites de sí, y se resguarda así el que filosofa de de las intrusiones de un saber aparente y de los extravíos de un afán de saber irreflexivo.

Y por otra parte, la fe quiere *entonces* (*sodann*), aclararse (*erhellen*) a sí misma. Aclararse en el sentido de que filosofando no acepto ni asumo nada, ni simplemente sin penetrarlo todo al través, ni tal como se me impone irreflexivamente, como un opinión de oídas (*aufdrängt*). Sin embargo, si bien la fe en ningún caso puede llegar a constituir un saber de validez universal, si debe, para que sea tal, llegar a serme presente por autoconvicción (*Selbstüberzeugung*). Certidumbre por autoconvicción que debe incesantemente llegar a ser más clara, más conciente, esto es, presente delante de modo más amplio.

La fe propiamente se presenta en estos dos aspectos correspondientemente. El afán de saber que vuelve sobre sí mismo y sus contenidos en la crítica del conocimiento, para entonces de nuevo volver en el hacerse más clara a sí misma, echar luces de modo más decisivo sobre su propio quehacer. Por lo pronto, aunque no expresado sino de modo negativo acá, la fe filosófica es un cierto asumir (*Hinnehmen*), y cierto aceptar y recibir. Es de ese asumir que hablaba Heidegger en la cita del comienzo del *Apéndice a Teología y Fenomenología*. Sin embargo, al echar luz sobre sí misma, esta fe toma conciencia que esta aceptación no es nunca de modo simplista sin un penetrar el asunto y, por así decir, dejarse penetrar por él. Pero aún así no constituye un saber demostrable y universalmente válido en su expresión, siempre limitada e histórica, sino que por una iluminación, una luz de conciencia va ampliando eso mismo en que se cree críticamente.

### **Fe en la escisión sujeto-objeto.**

En la determinación de la fe frente al saber, es fundamental la aclaración sobre el conocimiento objetivo. Jaspers refiere pues al que llama el ‘pensamiento fundamental’ de Kant. Pensamiento fundamental (ha de tenerse en cuenta

siempre que haya un filosofar), que tiene efectivamente sus predecesores tanto en la filosofía occidental como asiática, pero que no habría sido sino él quien condujo y ejecutó este pensamiento fundamental más conciente y metódicamente como un elemento del esclarecimiento (*Erhellung*) filosófico.

Este pensamiento fundamental de Kant, trata de la fenomenicidad (*Erscheinungshaftkeit*) de nuestro *Dasein* en la fisión (*Spaltung*) sujeto-objeto, supeditada (*gebunden*) a tiempo-espacio como formas-de-la-intuición, y a categorías como formas-del-pensar. Esto es: investigación de cómo llega a sernos, en tanto cognoscentes, el ser algo 'objetivo' (*gegenständlich*; y, en general, presente, manifiesto), y llega a ser pues, el ser, *Erscheinung*. El ser es para nosotros como lo sabemos, es decir, como fenómeno, y *no es* para nosotros, como él es 'en sí' (*an sich*). El ser no es el mismo ni objeto que se pone ante nosotros (*gegenübersteht*), que podemos percibir o pensar, ni sujeto<sup>14</sup>.

De la consideración de sujeto-objeto como fisión o escisión, observamos que desde el sujeto la fe se entiende como el acto desde la cual yo estoy convencido de algo. Este acto es algo que *yo* realizo y llevo a cabo: *fides qua creditur*, esto es, la fe por la que, por la parte que cree. Por otro lado ese 'algo' es el contenido (*Inhalt*) de la fe que yo puedo en general aprehender conceptual o doctrinalmente, y así llego a apropiarme de esa realización: *fides quae creditur*, esto es, aquella en que se cree. En un procedimiento que le es característico a Jaspers ya desde la *Psicología de las concepciones de mundo*, se observan las desviaciones posibles de lo estudiados. Así, si la fe es sólo subjetiva, es que fe que no es tal sino credulidad (*Gläubigkeit*); es fe sin un objeto, sin meta, sin dirección, sin sentido, sin esa esencialidad del objeto, fe que simplemente cree sólo por creer. Una fe sólo en su lado objetivo, se transforma en un fe de puro contenido objetivo como dogma, o tesis, o estado, y, por así decir, en algo muerto.

Ante lo visto preguntamos de nuevo: ¿qué es eso de sujeto y objeto? ¿No volvemos hallarnos en la perplejidad como ante los asuntos que en su obviedad (*Selbsverständlichkeit*) permanecen ocultas de tal modo, que, como a Agustín, los sabemos (los "entendemos" de suyo), pero que al preguntar por ellos ya no los sabemos? ¿Cómo penetrar aquello que se escapa de las manos como el agua cuando uno intenta empuñarla? En la auténtica fe filosófica, sujeto y objeto se dan inseparablemente. Toda la dificultad, señala Jaspers, al hablar del concepto de fe, radica en tener presente aquello que abarca (*umgreift*) sujeto-objeto. Por decir así, en la fe no hay fisión como tal, por cuanto los lados subjetivo y objetivo del creer son un todo (*Ganze*). La fe pues no es ni sólo contenido ni sólo acto del sujeto, sino que tiene su raíz en aquello que trae (sostiene, porta, *trägt*) la *Erscheinungshaftigkeit*; luego la fe se hace presente (*vergegenwärtigen*) sólo con aquello que no es ni mero sujeto ni mero objeto, sino ambos en uno. ¿Y qué es

---

<sup>14</sup> Jaspers, *La fe filosófica*, p. 16.

aquello que abarca? Jaspers: «nosotros denominamos *abarcador* al ser que no es sólo sujeto ni sólo objeto, antes bien comprende ambos lados del dualismo sujeto-objeto; aunque ese abarcador no pueda resultar objeto adecuado, en el filosofar hablamos partiendo de él y con vistas a él»<sup>15</sup>. Eso abarcador es lo expresa Jaspers '*das Umgreifende*'. Se puede también traducir como lo circumprensivo, o lo comprensivo, lo envolvente, lo circuncipiente, etc. El ser mismo, que no es ni algo meramente objetivo ni subjetivo, sino que antes bien está sobre ambos lados de esta dualidad, es lo que se llama lo abarcador. Esto abarcador no puede llegar a ser un objeto propiamente tal, en cuanto a medición y cálculo o cualquier forma de aquello que se tiene a la mano o ante la vista (*Vorhandenheit*), sin embargo en el filosofar, tal como entiende Jaspers, es desde él y sobre él que se habla. Antes de aclarar este concepto, el más decisivo quizás en Jaspers (él mismo se decía un "periontólogo"), otra diferenciación previa de importancia, que fue sólo enunciada, y que tiene que ver con el carácter histórico de la fe.

### **Historicidad de la fe.**

En una primera mirada parece que la fe filosófica es una vivencia (*Erlebnis*) de la que se participa o no, como una cuestión *dada inmediatamente*, sin participación del entendimiento y lo mediado por él. Esto pareciera ser así de la interpretación de la fe religiosa como desde una revelación como experiencia milagrosa. En este caso no. Jaspers se apoya aquí en Kierkegaard, que ve el rasgo esencial del creer precisamente en que sea una particularidad histórica, y en que ella misma es histórica. Jaspers: «El creer no es una vivencia, ni un inmediato que pueda describirse como dado. Es más bien el percatarse del ser (*Seinsinnewerden*) desde el origen mediante la historia y el pensamiento»<sup>16</sup>. La fe como elemento de la filosofía está conciente de la historicidad de toda formulación en obra lingüística. Toda obra hecha lenguaje es sólo preparación o recuerdo, incentivo o confirmación. Ninguna obra filosófica con sentido (*sinnvoll*) puede encerrarse a sí como formación ideológica, y de ese modo tomar partido por aquella formulación que es necesariamente limitada, contingente, y nunca universalmente válida. Una obra de pensamientos formulados, nunca es más que la mitad del camino: el llegar a ser completa una verdad requiere que esa obra sea pensada no sólo con pensamientos (fórmulas, sentencias, argumentos, esquemas, aforismos, distinciones, etc.), sino que con esto *además* la deje llegar a ser histórica en la propia existencia (*Existenz*). El filosofante se mantiene libre frente a sus pensamientos. Por ello se caracteriza la fe filosófica ante todo negativamente: no es esencialmente ni crédula confesión ni dogma doctrinario. No le va el apoyo firme en las cosas finitas del mundo, no se basa en ellas como fundamento de su quehacer, sino que sólo utiliza sus

---

<sup>15</sup> *Ibidem*.

<sup>16</sup> Jaspers, *La fe filosófica*, p. 17.

proposiciones, conceptos y métodos, sin someterse a ellos. Para con todo lo finito mantiene esa serenidad, que no es indiferencia, sino que por lo contrario, toda posible serenidad viene desde aquello que guarda la diferencia. Aún siendo su sustancia cabalmente histórica y temporal, no ha de fijarse en lo general o absoluto. Absoluto, sin embargo, que es «en lo único en que puede expresarse»<sup>17</sup>, ya que cualquier expresión posible en su realización permanece, por decir así, de suyo absoluta: es el *pathos* mismo de la inevitable afirmación (*Behauptens*) de algo que lo dicho es irrevocable, pasó, y “ni los dioses pueden hacer que no sea lo que ya fue”. De eso que suena como a proclamación universal, es el peligro del que tiene que cuidarse respecto de su expresión en pensamientos, para volver en su meditación a su raíz en la existencia.

### **Lo Abarcador.**

Es aquí cuando ya se empieza a aclarar más decisivamente el concepto de fe filosófica, visto en el espacio de lo abarcador, origen y meta del filosofar.

Lo universal del verdadero creer no hay que proyectarlo, según hemos señalado, ni como un contenido, ni como inmediatez, ni hay que fijarlo como estado histórico objetivo. Hay que hacerlo-cierto (*vergewissern*) sólo históricamente por movimiento temporal. Pero esto, el hacernos cierto históricamente la fe filosófica a través de un movimiento temporal, ocurre siempre en el espacio de lo abarcador. Para ganar el concepto del creer, debemos aclarar lo abarcador. La cada vez mediada, siempre nueva inmediatez de lo abarcador, esta última presentidad (este estar frente a mi presente que encierra en sí las fuentes de toda fe), tiene varios modos (*Weisen*). Lo abarcador, tal como Jaspers lo aclara, se muestra (*zeigt*) como una multiplicidad en los modos de lo abarcador. Jaspers usa – como don de la tradición filosófica- *un esquema*. Nótese que es un esquema, que implica cierta rigidez, que hay que utilizar para otra cosa, para intentar lo aparentemente imposible: con el único pensar objetivo posible, trascender este pensar mismo; con los medios del pensar objetivo (*gegenständlichen*) ir más allá por sobre la objetividad (*Gegenständigkeit*), esto es, hacer algo sin lo cual, de hecho, no hay ninguna filosofía, y que Jaspers aquí sólo señala un mero esquema. Esta unicidad objetiva puede conducir al error de que se está diciendo lo contrario de lo afirmado hasta acá. Pero lo que hay que comprender, es que si es único, esa univocidad conserva en sí la posibilidad de su traspaso, la seña de su posible transgresión a lo infinito inexpresable en él.

Lo abarcador es: I) ‘*das Sein an sich*’, el ser en sí, del cual nosotros estamos rodeados (abrazados, abarcados, *umfassen*). El ser que nos rodea, se llama ‘*mundo*’ y ‘*trascendencia*’; II) ‘*das Sein, das wir sind*’, el ser que nosotros somos. El

---

<sup>17</sup> *Ibidem*.

ser que nosotros somos, se llama 'Dasein', 'conciencia en general' (*Bewusstsein überhaupt*), 'espíritu' (*Geist*), y se llama 'Existenz'.

**I) Das Sein an sich, das uns umfängt.**- Se trata del 'ser' que es también en el caso de que no seamos nosotros, y que nos rodea, sin que nosotros seamos él. Se entiende a su vez de dos modos (*Art*):

a) es **die Welt**. Esto es: el ser del cual un lado de nuestro esenciar es una parte diminuta, si (en tanto que) el mundo en total nos circumprende (*umgreift*) como un no-ser-nosotros. Este mundo en total no es un objeto (*Gegenstand*), sino una idea. Lo que nosotros reconocemos es *en el mundo*, y nunca *el mundo*. Lo cual tiene un sentido claro: yo no conozco el mundo, sólo múltiples cosas, en el curso de mi vida limitada, con mi conocimiento limitado, que están en el mundo.

b) es **Traszendenz**. Esto es: el ser, que es lo sencillamente otro a nosotros, en (*an*) el cual no tenemos parte (participación, *Teil*) alguna, pero en (*in*) el cual estamos fundados, y sobre (*auf*) el cual nos referimos (al cual nos referimos, *beziehen*). Desde el cual y hacia el cual. *Traszendenz* es el ser que jamás llega a ser mundo, pero es lo que jamás llega a ser mundo que en cierto modo (*gleichsam*) habla de todas maneras a través del ser en el mundo. *Traszendenz* la hay sólo cuando el mundo no existe (*besteht*) ya desde sí (de por sí, *aus sich*), ni cuando está el mundo fundado en sí (*in sich*), sino que señala más allá de sí (*über sich hinausweist*). Si el mundo es todo<sup>18</sup>, no hay *Traszendenz*. Pero si hay *Traszendenz*, entonces hay en el ser-mundo un posible indicador (*Zieger*) sobre la ella.

**II) Das Sein, das wir sind.**- Se trata de los modos en los cuales nosotros llegamos a ser concientes del ser. Son los siguientes:

a) Nosotros somos **Dasein**. Vivimos en un mundo-circundante, como todos los seres vivos. Lo abarcador de este ser-viviente llega a ser objeto de la investigación en sus apariciones (fenoménicas, *Escheinungen*), en las producciones de la vida, en la forma del cuerpo, en las funciones fisiológicas, en la relación de formación de forma fundada en la herencia, en la vivencia psicológica, en los modos de conducta, en las estructuras del mundo-circundante, etc. Para esto, el hombre, y sólo él, produce lenguajes, instrumentos de trabajo, imágenes, hechos, y así se produce a sí mismo. Todo vivir fuera de esta "concreción" es sólo *Dasein* en su mundo circundante (*Umwelt*). Contra esto, el *Dasein* del hombre tiene la plenitud de su manifestación (*Erscheinung*) en el que los siguientes modos de lo abarcador entren en él, ya sea que él los sustente o que esté atado a su servicio.

El **Dasein** es para nosotros tan entendible de suyo (*Selbstverständlich*, y por eso mismo, obviado), que la mayoría de las veces el misterio no nos es presente, el misterio que yace en el simple ser-conciente de la realidad: yo soy

---

<sup>18</sup> Esto es, en ambos casos, immanencia.

esto, las cosas son esto (compárese su no obviedad con los casos de enfermedad mental de irrealidad y el vértigo de que todo sea mera apariencia, un brillo sin sustancia, un fantasma).

b) Nosotros somos **Bewusstsein überhaupt**, en la escisión sujeto-objeto. Sólo lo que entra en este ser-concientes, es ser para nosotros. Somos la conciencia abarcadora, *en* la cual, lo que es puede ser mentado, sabido (*gewusst*), y conocido en las formas de la objetividad. Por ejemplo, en general, nosotros pasamos (cogemos todo al través, *durchbrechen*) nuestro mundo-circundante en la idea de mundo, al que pertenecen todos los mundos-circundantes, y hasta pensamos más allá del mundo y podemos dejarlo desaparecer en el pensamiento, como si no existiera<sup>19</sup>.

Como **Bewusstsein überhaupt**, yo experimento la validez de la corrección (*Richtigkeit*). Esta evidencia es lo forzoso (*Zwingende*). En cada caso aislado experimento lo forzoso del no-poder-ser-de-otra-manera (*Nichtanderskönnens*) que reconoce esto como correcto o incorrecto. Pero esta evidencia en general es una inmediatez, algo intraspasable.

c) Somos **Geist**. Vivir espiritual es vivir de las ideas. Las ideas nos conducen, y por cierto, nos conducen como impulsos (*Antriebe*) en nosotros, como tracción de la totalidad-de-sentido que yace en la cosa, como método sistemático de penetración (*Eindringens*) y de apropiación (*Aneignens*) y de realización. ¿Pero qué son propiamente estas ideas? Ellas no son un objeto, pero se manifiestan en esquemas y formas (*Gestalten*). Ellas son efectivamente presentes (*wirksam gegenwärtig*) y lo mismo también tarea infinita. Son, por ejemplo, las ideas prácticas de profesión y tareas para nuestra realización (por ejemplo los “proyectos de vida”), las ideas teóricas de mundo, alma, vida, etc.

Como **Geist**, yo estoy lleno (*erfüllt*) de ideas, a través de las cuales capto (*auffange*) las ideas que me salen al paso (*entgegenkommende*). Lo escindido en el entendimiento llega a mantenerse unido y en conjunto (*zusammenhalten*) para con un movimiento espiritual. Donde las ideas desaparecen, ahí el mundo se desploma en una multiplicidad sin límites de objetos dispersos.

d) Somos, *también*, **mögliche Existenz**. Los tres modos anteriores del ser que somos (*Dasein, Bewusstsein überhaupt, Geist*), son los modos en que nosotros somos *mundo*. En la objetivación (*Objektivierung*) de esto abarcador en algo objetivo (*gegenständlichen*) nosotros manifestamos empíricamente lo abarcador en modos adecuados como objeto de investigación (*Forschung*) biológica, fisiológica, sociológica y de ciencias-del-espíritu (historia, economía, sociología, psicología, etc.). *Pero en esto no se agota (erschöpft) nuestro ser*. Vivimos desde un origen que yace más allá del *Dasein* que llega a ser de modo empírico y objetivo, más allá (*über hinaus*) de la conciencia en general y del espíritu. Esta posibilidad esencial nuestra se manifiesta (*gibt sich kund*), aun no siendo efectivamente se

---

<sup>19</sup> Nihilismo.

puede ver señas de ella<sup>20</sup>: 1) por ejemplo en lo insuficiente que el hombre experimenta en sí cuando hay en él una constante inadecuación (*Unangemessenheit*) para con su *Dasein*, para con su saber con su mundo espiritual. 2) También en lo incondicionado<sup>21</sup> (*Unbedingten*), a lo que el *Dasein* se somete como siendo su auténtico (*eigentlichen*) ser-sí-mismo, o como aquello a lo que se le dice de modo entendible y valedero. 3) En el incesante *Drang zum Einen*, el impulso a lo uno; apremio, urgencia de lo uno. Pues el hombre no está contento en un modo de lo abarcador por sí, ni en todos juntos, sino que tiene el apremio (*drängt*) de la unidad en el fondo, unidad que sólo es el ser y la eternidad. 4) En la conciencia de una inconcebible (inaprensible, *unfasslichen*) *Erinnerung*, recuerdo, anámnesis, como si el hombre tuviera un co-nocimiento (*Mitwissenschaft*) con la creación (: Schelling), o como si él se pudiera acordar (*erinnern*) de algo ya-visto, ya-intuido, (*Geschautes*) antes de todo ser-mundo (: Platón). 5) En la conciencia de la *Unsterblichkeit*, de la inmortalidad, que no es un seguir viviendo en otra forma, sino un estar-alojado (*Geborgensein*) que-anula-el-tiempo (*zeittilgendes*) en la eternidad, inmortalidad tal que se le aparece como camino de incesante seguir actuando en el tiempo.

Como **Existenz** yo soy, en cuanto yo tomo y conciencia y me sé (*weiss*) regalado por trascendencia. Conciencia de que yo no soy por mí mismo, solo en mi decisión, sino que el ser-por-mí es para mí un serme-regalado en mi libertad. Yo puedo dejar de tenerme y por ningún querer puedo regalarme a mí mismo.

Los modos de lo abarcador (el ser) que nosotros somos se dan a su vez también en la escisión sujeto-objeto:

- 1) *Dasein*: en *Inwelt* (mundo interior) / y *Umwelt* (mundo exterior o circundante).
- 2) *Bewusstsein überhaupt*: en *Bewusstsein* (conciencia, o conciencia subjetiva) / y *Gegenstand* (el objeto propiamente tal).
- 3) *Geist*: en *Idee in mir* (las ideas en mí) / y *objektive Idee aus den Dingen entgegenkommende* (las ideas objetivas que nos vienen desde las cosas o situaciones).
- 4) *Existenz*: en *Existenz* / y *Traszendenz*.

Lo abarcador que yo soy, asimismo abarca en cierto modo lo abarcador como el ser mismo, y el que yo soy es abarcado por éste. Este ser significa mundo en las primeras tres polaridades y está aquí tanto como *Umwelt*, mundo circundante o exterior, como objetividad (*Gegenständlichkeit*) de lo escible, y como idea. En la cuarta polaridad significa, *Traszendenz*.

<sup>20</sup> “Pero si hay Trascendencia, entonces hay en el ser-mundo un posible indicador sobre la ella”.

<sup>21</sup> Se distingue siempre entre ‘incondicionado’ (*Unbedingte*), que va referido a la trascendencia, y ‘absoluto’ (*Absolute*) -que es como aquí Romira Arvengol equivocadamente traduce *Unbedingte* (ed. cit., p. 21)-, que refiere más bien al conocimiento de las cosas finitas que conlleva validez universal.

Desde esta perspectiva, la *fe*, en el más amplio sentido, significa el estar presente (*Gegenwärtigsein*) en estas polaridades. Pues esta presencia en ningún caso es obtenida por la fuerza (*erzwingen*) a través del entendimiento, sino que es siempre desde un origen auténtico y propio (*eigenen*), al que yo no puedo querer, sino *desde el cual* yo en cada caso quiero, soy y sé. De Heidegger podemos, nuevamente, tomar relación a este punto (*Carta sobre el Humanismo*)<sup>22</sup>: «Pensar es l'engagement par l'Être pour l'Être<sup>23</sup>. Aquí la forma del genitivo, “de l'...” es al mismo tiempo (*zugleich*) subjetivo y objetivo». Refiriendo ‘sujeto’ y ‘objeto’ como títulos inadecuados (*unangemässig*) respecto de la referencia del hombre al ser, de una interpretación metafísica del lenguaje que se adueñó de la lógica y gramática occidentales. Y si bien lo que se esconde en tal proceso es algo que hoy aún podríamos sólo presentir, afirma que liberar al lenguaje de la gramática para ganar una estructura esencial más originaria, es algo reservado precisamente al pensar (y al poetizar). La fe filosófica está presente en las polaridades (sobretudo de opuestos, pero también de toda diferencia), en la medida que desde el origen trascendente las abarca, no en una tranquila reconciliación de término medio, sino en el dejar que vengan a presencia sus fuerzas antagónicas. En esa tensión se mueve el pensar y la fe que piensa que soporta ese pensar. Nos preguntamos ahora de nuevo: en Heidegger, ¿esa “estructura u orden esencial más originario” supondría una supresión de *esa escisión y tensión* entre sujeto y objeto? Sin embargo, no lo parece así en cuanto tomamos en serio la diferencia ontológica, que más bien en el fondo parece apuntar a la inadecuación de esa oposición para referirse a la relación en distinción entre ser y ente: en ningún caso (de eso se trata la diferencia), el ente está frente o contra el ser como lo está un sujeto frente a un objeto. La afirmación de Heidegger parece, a primera vista, querer suprimir el pensar objetivo como un “error” que puede ser solucionado. Pero no se trata de eso. Quizás, esté en estos dos puntos: 1) el pensar objetivo, aun siendo necesario, no es el *único* pensar posible, porque, 2) no es adecuado para referirse al *ser* del hombre. Para Jaspers la fe filosófica *está* en estos polos, y en la tensión de su escisión deja que tomen su fuerza. En esa tensión de los modos de lo abarcador, habita la fe históricamente, en la (ex)tensión del tiempo.

Desde estos modos de lo abarcador que yo soy, en el más amplio sentido, la fe filosófica es certidumbre de realidad (*Realitätsgewissheit*), es evidencia, es idea. Como *Dasein* es algo como instinto, como *Bewusstsein überhaupt* certidumbre (*Gewissheit*), como *Geist* convicción (*Überzeugung*). Pero propiamente, esto es, *existencialmente*, fe es «*der Akt der Existenz, in der Transzendenz in ihrer Wirklichkeit bewusst wird*»<sup>24</sup>, *el acto de la existencia, en que ella se hace conciente de la trascendencia en su efectiva realidad*. Fe es el vivir desde lo

<sup>22</sup> Heidegger, Martin. *Carta sobre el Humanismo*, p. 12.

<sup>23</sup> Literalmente, ‘el compromiso por el ser para el ser’.

<sup>24</sup> Jaspers, *Der philosophische Glaube*, p. 20.

abarcador, es la plenificación (*Erfüllung*) a través de lo abarcador. La fe desde lo abarcador es libre, porque no está fija en una finitud absolutizada como una doctrina idéntica a la verdad, un estado de cosas de una vez para siempre. La certidumbre de la inadecuación de lo finito (objetivación finitizante) para con lo infinito (el origen que esencia), viene de ese origen de su posible existencia desde la trascendencia. Es siempre crítica, admitiendo, abarcando las contradicciones finitas. Por ello tiene el carácter de lo que está en suspenso (en vilo, pendiente, *Schwebenden*); esto es, en suspenso, siempre en proceso de crítica en relación a la predicabilidad: – yo no sé (*weiss*), si o qué creo. Tiene el carácter de lo incondicionado: lo incondicionado en la praxis de la actividad que surge de la decisión y el descanso.

### **Fe y Filosofía.**

Para hablar de la fe, se exige la operación filosófica fundamental: se requiere cerciorarse de lo abarcador a través del transgredir (*überschreiten*, del traspasar) toda objetividad del pensar que siempre, inevitablemente, permanece objetivo en su formulación. Es decir, la exigencia de, estando en la prisión (*Gefängnis*) de nuestro ser fenoménico en la escisión sujeto-objeto, escapar (*durchbrechen*) de esta prisión, aunque nunca se pueda entrar realmente (efectivamente, *wirklich*) en el espacio exterior.

Hay algo en nosotros que se opone (*sträubt*) a esta operación fundamental y, con esto, contra el pensar filosófico. Nosotros siempre queremos algo tangible (*Handgreifliches*). De ahí que nosotros tomamos al pensamiento filosófico falsamente como conocimiento (*Erkenntnis*) objetivo. Caemos siempre de nuevo como el gato sobre las cuatro patas en la objetiva prensibilidad comprensiva (*Fasslichkeit*). Nos resistimos contra el vértigo (*Schwindligwerden*) que hay en el filosofar, contra la exigencia que llega a tornarse exagerada (*Zumutung*) de tener que “pararse de cabeza”. Quisiéramos, por así decir, permanecer “sanos y cuerdos” (*gesund*) en el sostén (*Halt*) de nuestros objetos-objetivos (*Objekten*), y quisiéramos apartarnos (eludirnos, *ausweichen*) del renacimiento (*Wiedergeburt*) de nuestra esencia en la trascendencia. Pero esa elusión no nos ayuda en nada. Enojosamente, indignados, sin quererlo, contra ese “vértigo” (*unwillig*), podemos retirarnos de vuelta (*zurückziehen*) a nuestro así llamado sano entendimiento común (*gesunden Verstand*), pero, en el que queramos forzar todo en su forma, caemos precisamente en la superstición (*Aberglaube*), cuyo rasgo esencial es fijar en objeto, y con ello dejar que sea tangible, lo que es el ser mismo más allá (*über hinaus*) de toda escisión objeto-sujeto. Con sensible conciencia (*Gewissen*) contra la superstición, es por ello incapaz de confesarse (*Bekennen*) en tesis (*Sätze*, en proposiciones objetivas). Lo objetivo debe permanecer en movimiento y en cierto modo evaporarse, de tal modo que en la objetividad que se desvanece (*verschwindender*: ese es el sentido de ese vértigo filosófico), precisamente por el desvanecerse llegue a haber claramente un pleno ser-conciente-del-ser. Pero este proceso, que está en la

médula de la filosofía, nunca es un proceso que llega a su fin definitivamente. Por eso tampoco es una cuestión, aunque nuclear a la filosofía, que ésta puede encerrar en doctrina.

Por un lado, bien es verdad que esta fe es en una tradición, lo mismo sí que ella es en el pensar de sí de cada individuo, siendo así que en el fondo le falta siempre la seguridad objetiva de una institución para salvarse y apoyarse en ella. Nunca está conquistada una *philosophia perennis*, cuyo conjunto de afirmaciones y contenidos valgan de una vez para siempre, para que sean por eso creídos. La obra filosófica, en su esencia, no puede ser aquello que permanece cuando todo se quiebra, ni una ayuda efectiva en el mundo que podamos aprehender para nuestros fines personales. Más bien, esa aprehensibilidad y apoyo para lo concreto niega sus orígenes propios, y finalmente en su salvar ocultan en vez de abrir y develar para la conciencia aquello por lo que somos regalados en nuestro ser. Se preguntará, ¿sirve la filosofía “en los momentos difíciles”, es una ayuda efectiva en los momentos de las decisiones más apremiantes de la vida? Quién pregunta así suele suponer para sí la búsqueda de una ayuda, de un sostén objetivo, asible, que tenga y le dé sentido. Mas *tal* sostén no se da en la filosofía. ‘Sostén’ (*Halt*) en el filosofar sólo puede significar: meditar a sí mismo en el sentido de su asunto (*Sich-besinnen*), sacar aliento haciéndose presente lo abarcador, ganarse a sí mismo en la conciencia de ser regalado. La fe filosófica se ve abandonada, incierta, insalvada, sin resguardos.

Aún así, la tradición filosófica es para la fe algo así como un asidero y sostén, pero en ningún caso como ese apoyo objetivo para la decisión o la acción o el consuelo. El amor a determinados filósofos y obras y expresiones de pensamiento, no puede, en tanto permanezca filosófico, dejar de ver que un hombre no es más que un hombre, así como el percibir por todas partes junto a la grandeza el error, los límites y los fracasos. Asimismo, si bien no existe nunca en ninguna parte la verdad ya acabadamente formulada para y por el hombre, que pueda asir firmemente y definitivamente, toda la historia de la filosofía es una fuente inagotable, pero inagotable sólo en la medida en que se comprenda desde un origen presente para nuevas realizaciones. Es decir, hacer presente las obras del pensamiento por el pensarlas mismo. Por decir así, ellas ‘por sí mismas’ no son nada existencialmente para el pensador, hasta que el no las piensa y así puede con ellas, acceder a un origen que aparece con esa comunicación, en ese diálogo, en ese copreguntar con lo que en las obras de pregunta y se piensa. Así, la fe filosófica se para frente a la tradición filosófica no en obediencia ciega, sino con respeto (*Ehrfurcht*). No es para ella autoridad irrestricta, sino una presencia única de la lucha espiritual del hombre.

De hecho, la misma filosofía y su historia, para que sea encontrada en su esencia y en su auténtica presencia, requiere ya de esa fe en cada caso originaria que se reconoce en aquellos testimonios de las grandes obras del pensamiento; es desde esa fe que se puede encontrar y reencontrar en la historia de la filosofía

y de sus desviaciones un camino a la verdad que pueda haber quedado ahí absorbida, abierta.

Heidegger por su parte, desde lo decisivo que se le presentaba en la diferencia ontológica, mantuvo constantemente la pregunta sobre una superación de la metafísica. Es en atención sobre el pensar el ser y en la expresión de ese pensamiento, que ve en la metafísica, y en la filosofía como metafísica, la historia del ocultamiento del ser el asunto propio de todo pensar radical. Ocultamiento en el sentido de transgredir la diferencia ontológica, en el sentido de poner al ente como tal fundado en sí mismo, y así mostrar el ser ocultándolo. Este problema recorre, de fondo, la obra de Heidegger, y no es el momento de revisarla en detalle. Pero si todo decir del ser implica una formulación, ¿es en verdad posible en absoluto no cometer esa falta, la falla filosófica fundamental? Y quizás más decisivamente, ¿en qué medida se oculta el ser en nombrarlo ἰδέα, ο λόγος, ο ἐνέργεια, ο *Deus*, *Geist*, *Wille zur Macht*, etc., y al mismo tiempo es posible reconocer allí lo que nombramos 'ser', en ese sentido de un fundamento sin fundamento de Heidegger? ¿Cómo es posible ese reconocimiento, por ejemplo, por parte de Heidegger, y de nosotros mismos en la medida que copreguntamos con Heidegger a los autores principales de la historia de la filosofía occidental por el ser? ¿En qué medida se desoculta ya el ser sólo con señalar "lo que aquí dice Platón, con la palabra ἰδέα, refiere al ser de los entes"? ¿No sabemos ya cómo el mismo decir de Heidegger ha sido, y quizás ya desde *Ser y Tiempo*, malinterpretado, desde ahí ya tomado como ente, a saber, como El Ser, como una *entidad* más o menos abstracta, más o menos neoreligiosa (como un Dios, como una Voluntad, etc.), que decide el destino del hombre y la historia? No podemos en verdad demostrar que el ser y lo que posibilita y domina (*waltet*) todo ente no sea él mismo un ente. La comprensión de esto requiere ya haber "*visto y asumido*" esto. Toda explicación o aclaración (del *Dasein*, de las posibilidades trascendentales de la constitución del objeto, del Espíritu o Idea circunscribe toda realidad concreta) de cómo este proceso llegue a darse, implica ya la comprensión previa de la diferencia. Por ello el pensar crítico debe ser permanente y constante. Hacerse una y otra vez, sobretudo en la atención de la limitación de toda formulación inevitablemente objetiva y finita. El lenguaje por los hombres tiene la capacidad doblemente asombrosa de tanto mostrar y traer a presencia como de, acaso por eso mismo, ocultar lo que quiere traer a presencia. Es en las formas cada vez renovadas del pensar en el tiempo y desde él, que se da la historia de este ocultamiento y desocultamiento del ser. Si la verdad es poner presente por desocultamiento, por develamiento (ἀ-λήθεια, *Enthüllen*, *Entborgenheit*), ese develamiento acontece, en nuestra lectura de los textos metafísicos, en el traspaso o transgresión (*Überschritt*) de lo siempre objetivamente limitado. «Para que nosotros alcancemos la esencia o al menos su cercanía, tenemos que buscar a

través de lo correcto, atravesándolo, lo verdadero»<sup>25</sup>. Un intento de superación de la metafísica no ha de pasar, *en esencia*, en ningún caso por formular una doctrina del Ser y ya no del Espíritu o la Voluntad o la Idea, sino que en esa constante superación de las formulaciones finitas, doctrinales o no, del asunto del pensar.

Jaspers, acaso con esto en mente, no rehuye los términos 'filosofía' ni 'metafísica'. En el sentido de la limitación antes explicada, habría que preguntarse en qué sentido no hablan, en distintas y limitadas expresiones, de(sde) *lo mismo*.

Para Jaspers la filosofía<sup>26</sup> es el audaz-intento (*Wagnis*) de penetrar en el inaccesible (*unbetretenbaren*) fundamento de la humana certidumbre-de-sí-mismo (*Selbstgewissheit*). No es, repetimos, una doctrina de la verdad inteligible para todo hombre. En este atrevimiento la filosofía intenta concebir (*begreifen*) y determinar lo que forzosamente es conocible (*wissbar*), y de concebir críticamente lo que es concluyentemente (*zwingend*) posible de certidumbre. Pero en esa certidumbre posible no vuelve a tomar lo que es conocible para las ciencias: ni con sus objetos propios ni con sus requerimientos específicos. Por eso, no hay que esperar de ni en el filosofar la satisfacción (*Befriederung*) que proporciona la competencia (*Sachkunde*) o experiencia para con las cosas del mundo. ¿Qué cabría pues que esperar del filosofar y la filosofía?

En el filosofar se busca y se exige (*gefordert*) el pensar. El pensar es un momento del ser-conciente-del-ser (*Seinsbewusstsein*) que se produce (*erzeugt*) en el filosofar; momento que transforma (*verwandelt*) o modifica mi ser-conciente-del-ser. ¿Cómo lo transforma? Despertándome (*erweckend*). Y despertándome, me trae o retrotrae (*mir bringt*) hacia (*in*) los impulsos originales (*ursprünglichen Antrieben*), desde los cuales, y actuando en mi *Dasein*, yo llego a ser el que soy<sup>27</sup>. La imagen del filósofo, y por cierto antes del "sabio" como un 'despierto' (como Buba por ejemplo) es antigua. Platón como siempre, si sabemos "traspasarlo", es esclarecedor (*República*, V, 476 c): «El que cree, pues, en las cosas bellas, pero no en la belleza misma, ni es capaz tampoco, si alguien le guía, de seguirle hasta el conocimiento de ella, ¿te parece que vive en ensueño (ὄναρ) o despierto (ὕπαρ)? Fíjate bien: ¿qué otra cosa es ensueñar, sino el que uno, sea dormido o en vela, no tome lo que es semejante como tal semejanza de su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?»<sup>28</sup>. El 'estar despierto' es aquí aclarado manifiestamente a partir de lo que hemos entendido como la diferencia crítica. Primero entre las 'cosas bellas y la belleza misma' (*καλὰ πράγματα / ἀπὸ καλλός*). Donde, desde cierta transgresión interpretativa, lo bello mismo (la

---

<sup>25</sup> Heidegger, Martin. *Die Frage nach der Technik*, p. 9, traducción mía. El texto dice: «Damit wir zu diesem oder wenigstens in seine Nähe gelangen, müssen wir durch das Richtige hindurch das Wahre suchen».

<sup>26</sup> Nos remitimos aquí a la introducción de la obra de Jaspers, *Filosofía*.

<sup>27</sup> Hay que bajar de la luz de vuelta a la caverna, al *Dasein*, donde se va jugando nuestra vida, pero templados (*êthos*) por la experiencia del sí mismo a que nos conduce el pensar.

<sup>28</sup> Platón, *República*, tomo II, p. 163.

idea de belleza) es el ser de los entes bellos. El despertar aparece entonces como un tomar conciencia, por sí mismo (la aventura es siempre personal, aún en la guía, necesaria, pero que supone la aventura de realmente escuchar (*obaudire*) aquello por lo que es guiado), de aquello que funda en el ser de las cosas su sentido y reconocimiento posible.

En suma. En la consideración de la diferencia crítica y en el ámbito *de lo abarcador*, hemos ganado, en sus rasgos fundamentales, el concepto de fe filosófica. Muchos elementos quedan fuera. Ante todo: los contenidos de la fe y la relación a la religión. Ya en *Psicología de las concepciones de mundo* Jaspers refiere ante todo el la fe en contraposición al saber. Nos hemos referido ante todo a esta contraposición. Allí, sin aún la presencia de lo abarcador, en 'la vida del espíritu' Jaspers intenta pensar la relación a la trascendencia (lo infinito), es decir, la Existenz. Esta vida del espíritu no corre en pura continuidad, sino que en sus fases de desarrollo es interrumpido por crisis ("certámenes existenciales"), refundiciones, conversiones, metamorfosis. Estas interrupciones se dan como saltos en la existencia (*Sprung ins Dasein*), que dan un cierto "nuevo nivel" que guarda en sí una infinitud que no es deducible, ni explicable, ni demostrable, etc., según veíamos. Cada giro, cada salto a algo nuevo, supone cierta rigidización (*Erschütterung*), solidificación de eso nuevo. En esa rigidización, como en la objetivación, corre asimismo la amenaza de la desesperación y el nihilismo (ambas formas de inmanentismo) y en definitiva de la seguridad en estructuras que cobijan, pero rigidizan el proceso de la existencia. La fe aparece acá como la fuerza (*Kraft*), que tanto nos sostiene como impele (*hält und treibt*) en los puntos de giro y ante la amenaza. Y no es un contenido determinado objetivamente en proposiciones absolutas, sino más bien una orientación, un sentido, incondicionado. «Yo no sé si creo; pero se apodera de mí una tal fe que me arriesgo (*wage*) a vivir a base de ella»<sup>29</sup>. La fe es la "*letzte Kraft des Geistes*", desde la cual me arriesgo a vivir en la tensión (en el tiempo) entre lo indeciso (*Unschiedenheit*) de la predicación fluctuante y la realidad de comportarse decididamente en la situación histórica. La determinación de la fe como fuerza es luego abandonada por Jaspers, sin embargo sugiere ese misterioso que señalábamos ya con el caso de Bruno, del 'misterio del pensador': «El la fe el hombre experimenta sentido y meta, el saber es para el alma en total finalmente sólo medio»<sup>30</sup>. Así mismo la libertad del hombre es inseparable de la conciencia de sus límites, el saber como medio necesario lo es no sólo para la vida útil y calculada, sino también como aquello inseparable del trascender (filosofar) como trasgresión de lo finito a lo infinito y su sostén en la fuerza que impele de la fe.

---

<sup>29</sup> Jaspers, *La fe filosófica*, p. 41.

<sup>30</sup> Jaspers, *Psychologie der Weltanschauungen*, p. 338, traducción mía.

### III.

## Pregunta por la trascendencia.

En cierto sentido, se puede decir que la auténtica tragedia de la metafísica es la tensión entre la existencia histórica y contingente, y la seguridad de una verdad absoluta (de validez universal).

En su máxima tensión interna, la fe se ve enfrentada a la incredulidad (*Unglaube*). Así como ante todo la fe refiere a la trascendencia, la incredulidad a la *inmanencia*. Inmanencia es el reconocimiento del mundo como fundado desde sí mismo y en sí mismo. Trascendencia es ese acto de más allá que mundo circundante, que parte de la distinción crítica de qué podemos deliberadamente y de qué no, y la conciencia correspondiente de sabernos ya fundados, regalados no por nosotros mismos. De ahí surge la libertad, que en ningún caso es demostrable como pueden ser demostradas las cosas del mundo. Por eso parece que sea un argumento circular, inefectivo, vicioso. De esta constatación surge una pregunta decisiva, que en cierto sentido conclusiva. La incredulidad puede ser expuesta brevemente desde la experiencia de origen griego, donde fue desarrollada con gran claridad, en tres motivos<sup>31</sup>: 1) “materialismo”, 2) hedonismo y 3) escepticismo.

- 1) La auténtica realidad sería finalmente *partículas materiales*, que se distinguen por tamaño, forma, extensión y movimiento. Desde ellas se forma y desaparece todo, todo es desarrollo fenoménico de esta realidad auténtica, desarrollo en necesidad y azar en sus transformaciones sin fin.
- 2) La verdad aquí reposa sobre el placer. Pero un placer interpretado: no todo placer es bueno. Su optimicidad está determinada por la duración (el goce espiritual es de mayor rango que el sensible que divierte y se acaba rápidamente); en segundo lugar, por su utilidad en un cálculo de consecuencias.
- 3) Y la escéptica, la más radical, representa la afirmación de que *no hay verdad alguna*. O: hay alguna verdad, pero no la podemos conocer. O: podemos conocer la verdad, pero no participar de ella de ningún modo. Y de ahí que no haya derecho alguno: lo recto y justo es lo que yo quiero, lo decisivo está en el arbitrio del poder. La moral es una invención de los débiles.

---

<sup>31</sup> Jaspers, *Philosophie*, p. 249-251.

Ante todo concentrémonos en la tercera. En verdad, el escepticismo, en sentido lato, es elemento fundamental del pensar como método crítico, de busca de lo correcto a través de la duda (desde él podemos decir: “ninguna verdad en forma de juicio es absoluta”). Preserva a la fe de degenerar en dogmatismo o credulidad. Pero por otro lado, es su afirmación más radical, es conocido su círculo: en tanto que racional, no se puede afirmar que nada es verdadero, pues esa misma afirmación racional, ‘nada es verdadero’, no puede ser verdad. Por lo tanto, hay verdad. Y, internamente desde su misma perspectiva, contradicción. Pero atendiendo más abiertamente a lo que ahí se presenta, le parece a Jaspers se concibe ahí este modo de pensar, no como un argumento lógico en contra de la verdad, sino como *forma de vida*. Esta abstención del juicio traería en consecuencia una cierta “tranquilidad del alma”: *ataraxia*, asumir el vivir desde la indiferente coacción de las situaciones. Se atienden a lo dado fenoméricamente tal como se da: la necesidad de las situaciones señalan el camino a través del hambre y la alimentación, la sed y la bebida; la tradición de la moral y la ley sólo es útil para la habitar en el mundo, etc. ¿Y por qué no?

Preguntamos entonces por la trascendencia. ¿Por qué la libertad y no más bien la desesperación? ¿Por qué la verdad? Nietzsche, que no pocas veces se declara un escéptico, en tanto “hombre del conocimiento” (“*Erkennende*”) se declara asimismo en sospecha de todo tipo de creyentes<sup>32</sup>. Curiosamente en los mismos términos que lo expuesto hasta aquí, señala: «negamos que la fe demuestre (*beweist*) algo, - una fe robusta, que otorga la bienaventuranza, es una sospecha contra aquello en lo que se cree, no es prueba (*begründet*) de “verdad”, es prueba de una cierta verosimilitud – de la ilusión»<sup>33</sup>. La verdad misma es interpretada por Nietzsche<sup>34</sup>, como un “ideal metafísico”<sup>35</sup>, así como el creer opuesto a la libertad: no se es libre *porque* se cree metafísicamente en el valor en sí de la verdad. El problema capital ahí es para él el del *valor de la verdad*.

Citamos a Nietzsche para representarnos una pregunta. Una elucidación de su filosofía es algo que no cabe acá. Si hay fe auténticamente filosófica, en el sentido que hemos descrito, es sobre el fondo de esta pregunta que tiene que constituirse y levantarse. Si preguntamos por ejemplo, “¿por qué ser valiente y no más bien cobarde?”, y contestamos, “porque es bello”, caeríamos en el error de una falsa demostración, si es que lo que quisiéramos fuera demostrar, por la belleza, el “valor” de la valentía, que la justificara y explicara. Pero no hay tal cosa. Toda demostración, en el fondo, refiere a otra cosa que la fundamenta. A su vez, esa puede referir a otra, y así se iría multiplicando hasta el vértigo, si no es que nos referimos a postulados básicos supuestos, previamente establecidos.

---

<sup>32</sup> Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral* III, 24, p. 190.

<sup>33</sup> *Ibidem*.

<sup>34</sup> Análogamente a como lo hacía Trasímaco respecto de la justicia, en República I, al señalarla como “lo que conviene al más fuerte”.

<sup>35</sup> Nietzsche, *La Genealogía de la moral*, p. 191.

En cambio cuando decimos, “porque es bello”, no estamos refiriendo a *cosa* alguna, sino a una idea o eidos que es *ya* criterio de toda *cosa* bella. En cierto sentido, como sostén, la fe filosófica es así el *propio eidos filosófico*, en tanto que es soporte y factor dinámico de todo filosofar y pensar, tan inmostrable e indemostrable como ‘la belleza *misma*’. La pregunta del *porqué* (...la verdad que no más bien la mentira, la trascendencia que no más bien la inmanencia, el ser que no más bien la nada) es la pregunta que *ya corresponde* a la fe. Su correspondencia no es un juicio, *ella misma* no es un juicio, sino antes bien posibilidad de juicio -juicio que en su rigor crítico nunca entrega definitivamente -: por cuanto criterio; por cuanto sostiene el criterio sobre el juicio en la conciencia del ser; por cuanto amorosamente<sup>36</sup> impulsa la decisión en la autoconfianza, en el crédito a sí mismo y, eventualmente, a inspirar la confianza de otro en uno. Esta fe que piensa se acerca a la tradición filosófica, o más aún, a los filósofos en particular en obras particulares y toma intimidad con ellos, la apertura a lo que allí se dice depende de ese grado de convivencia en confianza, depende de que se dé oído y crédito a lo ahí dicho para comprenderlo desde él mismo. Asimismo, en su dialéctica, le fe anda en esa relación de distancia y cercanía (hasta la posible intimidad) con el asunto del pensar (el ser, la trascendencia, Dios). Distancia y cercanía que es la tensión de la existencia, su vitalidad misma, que promueve toda transformación y autosuperación, todo ir cada vez liberándose tanto de las objetivaciones rigidizantes, necesarias como estructura, como del escepticismo y el nihilismo y la desesperación que amenazan todo pensar que duda en el anhelo de la trasgresión. Esta trasgresión representa la operación filosófica fundamental, que supone y realiza el pensar crítico, la diferencia filosófica primera, que constituye a todo pensar filosófico como tal. Transgresión por ganar la verdad que libera al hombre en cuanto lo hace notar sus limitaciones y trascender, en la medida que existencialmente en el tiempo llega a ser conciente la realidad de la trascendencia posible.

---

<sup>36</sup> ‘*Glaube*’ (antes ‘*geloube*’), refiere a ‘*Liebe*’. Tiene el significado original como verbo factitivo de “hacerse amado por alguien o algo, hacerse de la confianza de alguien”. De modo que alcanza su significación definitiva sobre *gutheißen* (aprobar, tener en buena opinión a).

## IV. Conclusión.

Ya la misma interpretación exclusiva del creer como opuesto al pensar o la actitud crítica no es absoluta, y viene del sentido que tomó con el tiempo, sobretudo desde la formulación de Parménides y Platón y de ahí en adelante, de ser ‘opinión’ (δόξα, νομίζειν, ἠγέσθαι) como opuesta al pensar (διανοεῖν, y sobretudo νοεῖν) que genuinamente alcanza el verdadero ser de las cosas, lo que verdaderamente es (ὄντως ὄν). Y más aún, cuando bajo el influjo del cristianismo y las grandes religiones monoteístas cobra la fe (πίστις, que ya en Platón tiene, por ejemplo en el “símil de las líneas” el sentido de la *dóxa* respecto de la realidad de las cosas visibles) el sentido de dogma irrefutable, de una afirmación de poseer una verdad exclusiva y universalmente válida. Pero la fe filosófica no es ni crédula opinión ni dogma.

En el concepto de fe filosófica, como lo desarrolla Jaspers, atendemos a la que aparece la fuerza cardinal del quehacer filosófico. Siempre cabe el problema de cómo es posible que esto, este acto del llegar a ser conciente del ser como tal se dé en absoluto. Jaspers señala a la fe como ‘el misterio del pensador’. Heidegger señala en otro lugar<sup>37</sup> algo parecido: «El preguntar<sup>38</sup> escapa a ese orden [el de las necesidades dominantes]. Es totalmente voluntario (*freiwillig*) y se basa plena y propiamente en el misterioso fundamento de la libertad, en aquello que denominamos el salto». ¿Qué podríamos decir *nosotros* ante eso? Ante lo que no se nos muestra hemos de mantenernos en actitud de escucha, de *apertura*. El problema refiere la *fundación* (*paideia*) del filósofo como tal. Ante todo habría que atender, por ejemplo, a qué significa la predominancia de este problema en un filósofo de la grandeza de Platón, desde la enseñabilidad de la virtud, a los símiles de la línea, y ante todo la de la caverna, para preguntarse en qué medida la primera condición, el ser desencadenado, depende o no de la propia voluntad libre y en qué sentido. Es *a partir de ahí* que vale casi todo lo que hemos podido decir en este trabajo.

Lo que hemos llamado la ‘diferencia crítica’, es, en el pensar, la operación primero en rango. No es una mera *Denkstruktur*, una categoría, un giro del conocimiento lógico. Es acto existencial. Su inauguración permanece *aquí* tan misterioso como lo anterior. El misterio de cómo, a partir de un mero opinar, de tomar partido por las cosas como dadas en un estado o posición más o menos fijo, se produce cierta sublevación, cierta disputa. ¿Es por esa misma fijeza que se desemboca en una crisis<sup>39</sup>? Una vez abierta la crítica pareciera tornarse no todo no menos claro que amenazante: el juego del pensar, antitético y analítico, que separa todo, que aísla, que duda, corre el peligro de la disolución por

---

<sup>37</sup> Heidegger, Martin. *Introducción a la metafísica*, p. 22.

<sup>38</sup> Este preguntar: “¿por qué el ser que no más bien la nada?”

<sup>39</sup> Cf. el doble sentido del griego στάσις.

separación (διάστασις), de la exaltación a una discordia progresiva hasta un relativismo sin punto de reunión de sentido. ¿Cómo, por qué, a través de qué se persevera en esa diferencia, en la tensión producida por la separación, en la atención a esa tensión entre polaridades que se acercan y se distancian? ¿Cómo alguna vez se logra una reunión de los elementos, a través de qué? Al menos, hemos aclarado la fe que actúa aquí como fuerza, impulso y sostén. Por ese mismo impulso y sostén, confianza en esos dos sentidos, es posible trascender en el llegar ser conciente, por así decir, de la trascendencia en el *que sea*. Esa conciencia es la certidumbre desde lo abarcador, de algún modo, ya en la fe. Por la fe se opera el tener por cierto la diferencia en sus copertenencia. En eso se realiza el ser del hombre en relación (*Verhältnis, συντείνειν*) a al ser: *Existenz*, es decir, el hombre ya no como mero objeto de investigación, sino como libertad.

En la libertad tomamos certidumbre que nuestro ser no se agota en el ser en el mundo. Hay algo más que el ser en el mundo, más que la mera realidad entre las cosas, más que el *Dasein*, antes que él. Ni nuestro ser ni el ser mismo como lo abarcador se agotan en el ser en el mundo (mundo tal como lo conocen todas las ciencias científicas y sociales y del espíritu). ¿Cómo decimos ser a lo que va más allá de nuestra comprensión, cómo es posible, con qué instrumento de nuestro ser (con qué parte del alma, de la mente, del cuerpo) percibimos aquello que luego decimos con los instrumentos, y que es otro, más allá de lo que esos instrumentos pueden captar? Jaspers: «La ayuda trascendente se le revela [al hombre] únicamente en la circunstancia de que él pueda ser él mismo. El hecho de que pueda estar apoyado en sí mismo, lo debe a una mano que él no puede asir –que viene de la trascendencia– y que sólo es perceptible (*fühlbar*) en la libertad misma del hombre»<sup>40</sup>. Libertad que es siempre en proceso, en tendencia a entre las polaridades. Lo abarcador lo reunidor de lo diferente sin supresión de las diferencias<sup>41</sup>, es por eso el desde dónde y hacia dónde del pensar filosófico. La operación filosófica fundamental, el pensar en el sentido filosófico, tiene como rasgo fundamental, como gesto fundamental el llevar a cabo constantemente la diferencia crítica entre lo ilimitado y lo limitado, el ser y el ente, lo que funda y determina y lo que es fundado y determinado. Lo abarcador es el asunto del pensar, pues, por un lado, desde él el hombre se hace libre en la conciencia de su limitación radical, tanto de que «el hombre es siempre más que se sabe de él»<sup>42</sup>, como de que va a morir, y que está determinado por su entorno lingüístico cultural, social e histórico. Pero finalmente por estar regalado en su ser mismo desde lo que él no es ni podrá ser nunca en tanto hombre.

---

<sup>40</sup> Jaspers, *La fe filosófica*, p. 67.

<sup>41</sup> Cf. El papel del *λόγος* en el fragmento 50 de Heráclito.

<sup>42</sup> Jaspers, *La fe filosófica*, p. 62.

## Bibliografía

HEIDEGGER, Martin.

- *El Ser y el Tiempo*, traducción de José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México, 2004.
- *Sein und Zeit* (1927), tomo II de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1988.
- *La pregunta por la técnica*, traducción de Francisco Soler, Editorial Universitaria, Santiago, 1984.
- *Die Frage nach der Technik*.
- *Serenidad*.
- *Gelassenheit*.
- *De la esencia de la Φύσις*, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- *Teología y filosofía, y Apéndice a Fenomenología y Teología*, en *Hitos*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.
- *Carta sobre el Humanismo* (1947), Alianza Editorial, Madrid, 2001.
- *Brief über den "Humanismus"*, en *Wegmarken*, tomo 46 de la *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt Am Main, 1988.
- *Introducción a la metafísica*, traducción de Angela Ackermann Pilári, Gedisa Editorial, Barcelona, 2003.

JASPERS, Karl.

- *La fe filosófica*, traducción de J. Rovira Armengol, Editorial Losada, Buenos Aires, 2003.
- *Der philosophische Glaube* (1947), R. Piper & Co. Verlag, München, 1948.
- *Philosophie*, Springer, Berlin, 1956.
- *Psicología de las concepciones de mundo*, Editorial Gredos, Madrid, 1967.
- *Psychologie der Weltanschauungen*, Springer, Berlin, 1960.

PLATÓN.

- *La República*, traducción, notas y estudio preliminar, de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1997.

ARISTÓTELES.

- *Física*, versión de Ute Schmidt Osmanzik, Universidad Nacional Autónoma de México, México, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich.

- *La genealogía de la moral*, introducción, traducción y notas de Andrés Sánchez Pascual, Alianza Editorial, Madrid, 2004.

### Diccionarios

- FERRATER MORA, José. *Diccionario de Filosofía*, en 4 tomos, Editorial Ariel, Barcelona, 2001.
- CHANTRAINE, Pierre. *Dictionnaire etymologique de la langue Grecque. Histoire des mots*. Ed. Klincksieck, Paris, 1974.
- WALDE, Alois. *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*. Heidelberg, 1910.
- MITZKA, Walter. *Etymologisches Wörterbuch des deutschen Sprache*. Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1960.