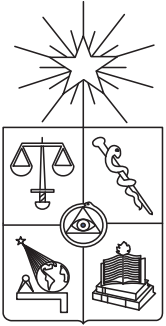


El Enlace Hombre-Mundo

Exploración
filosófico-existencial
en la perspectiva de
Jaspers



Cristóbal Holzapfel

Estudio de Jorge Aravena

El Enlace Hombre-Mundo: Exploración filosófico-existencial
en la perspectiva de Jaspers

por Cristóbal Holzapfel

Editor: Francisco Osorio

ISBN: 978-956-19-0896-3

Santiago de Chile, 2015

Cinta de Moebio Ediciones
www.moebio.uchile.cl

Una publicación de la Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad de Chile, bajo una licencia
Creative Commons cc-by 4.0.

Esta obra se adscribe al protocolo de acceso abierto.
Disponible en el Portal de Libros Electrónicos de la
Universidad de Chile (libros.uchile.cl)

Portada: Fotografía de Dbleicher (Diskussion) CC BY-SA 3.0

A mis compañeros viandantes en el camino de la filosofía

Agradecimientos

Agradezco a CONICYT por la posibilidad que me brindó de la realización de la presente obra, dado que ella es fruto del Proyecto FONDECYT No. 1071126.

Agradezco a Jorge Aravena, Magíster en Filosofía, por haber aceptado mi proposición de colaborar con una parte de esta obra.

Índice

Proemio

“De los nuevos trajes del emperador”	7
--	---

Introducción

Las estaciones del sujeto moderno: Desde la fortaleza a la fragilidad	11
---	----

Fisión, fusión y superación de la relación sujeto-objeto	26
---	----

De las actitudes

Actitudes objetivas	31
----------------------------------	----

Tránsito de la vida contemplativa a la vida activa	31
--	----

Actividad	36
-----------------	----

Contemplación	45
---------------------	----

Trabajar y a-trabajarse	56
-------------------------------	----

Intuición	59
-----------------	----

Aisthesis	63
-----------------	----

Razón.....	68
------------	----

Mística	89
---------------	----

Actitudes autorreflexivas	96
--	----

Autorreflexión contemplativa	99
------------------------------------	----

Excurso	102
---------------	-----

Autorreflexión activa	106
-----------------------------	-----

Goce	107
------------	-----

Ascesis.....	109
--------------	-----

Auto-conformación	114
-------------------------	-----

Excurso	114
Actitud reflexiva e instante.....	138
Actitud entusiástica.....	159
El amor como forma de la actitud entusiástica	197

Estudio: De las imágenes de mundo (por Jorge Aravena)

Imágenes de mundo en general	181
Sobre la perspectiva de una psicología de las concepciones del mundo ...	182
Concepciones de mundo e imágenes de mundo, facticidad y universalidad ..	185
Imágenes de mundo, rasgos generales	187
Las imágenes de mundo de acuerdo al esquema jaspersiano	194
Sobre el esquema en general y la imagen de mundo individual	194
La imagen de mundo sénsoro-espacial	196
La imagen de mundo anímico-cultural.....	200
La imagen de mundo metafísica.....	205
Consideraciones finales	210

Bibliografía	212
---------------------------	------------

Proemio

De los Nuevos Trajes del Emperador

El Cuento de Hans Cristian Andersen “De los nuevos trajes del Emperador”, aparecido el 7 de Abril de 1837, y que tiene como antecedente el “Cuento XXXII” de la colección española de relatos “El Conde de Lucanor” de 1335, de Juan Manuel, vale decir, casi exactamente medio milenio antes que Andersen, es emblemático para el desarrollo del tema sobre la relación sujeto-objeto que emprenderemos. A su vez, dado que esta relación es determinante para lo que concebimos como modernidad, el Cuento es clave para mejor entender a la par esta última.

Comencemos por recordar el Cuento¹:

En antiguos tiempos había un Emperador que era muy vanidoso y que le encantaba vestir de modo elegante. Se ocupaba casi sólo de esto. A tal punto era así que los ciudadanos en vez de decir que el Emperador estaría en reuniones de consejo, preocupado del gobierno, decían que estaba en el vestidor. En la gran ciudad en que residía el Imperio, un día se hicieron presentes unos rufianes que se hacían pasar por tejedores, y le ofrecieron al Emperador confeccionar para él el traje más hermoso que pudiera imaginarse. Este traje tenía la peculiaridad de ser invisible y se haría sólo visible para todo aquél que no fuera inepto en sus funciones o irremediamente estúpido. El Emperador se entusiasmó con esto porque pensó no sólo en la belleza insuperable de su traje, sino en que ello le permitiría distinguir a los ineptos y estúpidos que pudiera haber en su reino. Entonces accedió a esta propuesta de trabajo y los supuestos tejedores se pusieron manos a la obra. Se les hizo enviar seda para ese trabajo, mas ésta, junto con el cuantiosísimo oro correspondiente a su labor, lo guardaron para ellos. Lo cierto es que nada más hacían como si tejieran algo, pero no utilizaban en ello ningún material. El Emperador quiso entonces saber cómo iban los trabajos y envió a su Primer Ministro, un hombre ya viejo y con mucha experiencia. Cuando los tejedores le presentaron el traje en preparación, se restregaba los ojos por no ver, en verdad, nada, ningún hilo, ningún material, ninguna prenda de vestir. Mas, entonces pensó que si reconocía esto lo creerían inepto o estúpido, de tal modo que cuando los tejedores le preguntaron su parecer acerca del traje en confección, el Ministro dijo que lo encontraba bellissimo. Luego el Emperador envió a otro de sus ministros, y el resultado fue el mismo. Finalmente el propio Emperador decidió visitar el taller de trabajo y fue con un séquito de cortesanos. El resultado de esta visita fue igual, pero esta vez se trataba de que él mismo no veía ningún traje, ya que, en rigor, no había nada allí. Así como los ministros anteriores, se dijo a sí mismo que no veía nada, pero cuando le preguntaron los cortesanos su parecer sobre el traje, su forma, su material, sus colores, dijo que lo encontraba magnífico. Finalmente los tejedores pasaron la noche en vela, enteramente dedicados a la terminación del traje y trabajando a vista y presencia de quienes quisieran ver

1 <http://www.hadaluna.com/andersen/a-emperador.htm>
http://www.maerchen.net/classic/a-k_kleider.htm

su obra. Al día siguiente se procedió a vestir al Emperador con el nuevo traje, que en verdad no era ninguno, luego de lo cual se trataba de presentárselo al pueblo desfilando por las calles junto con la corte para que su nueva vestimenta fuera admirada. Cortesanos y pueblo se decían a sí mismos que no veían nada, pero como advertían que el vecino sí declaraba ver un traje de belleza inigualable, cada cual repetía lo mismo, para no desenmascararse como inepto o estúpido. Y entonces sucedió que un niño entre la multitud simplemente gritó: “¡Pero si no lleva nada puesto!”, y su padre al escucharlo, dijo “¡Dios bendito, escuchad la voz de la inocencia!”, luego de lo cual se corrió la voz y las carcajadas. El Emperador, al escuchar esto, barruntó que en verdad el pueblo tiene razón, mas pensó “Hay que aguantar hasta el fin”, y siguió tan altivo como antes, entretanto los ayudantes de cámara continuaban sosteniendo la inexistente cola de su traje.

La modernidad está caracterizada por la primacía del sujeto (en la relación entre sujeto y objeto), la cual se inicia con Descartes, y luego en términos de Kant se trata de cómo el sujeto regula y modifica al objeto en el acto de conocer. Ello ha sido condición para que el sujeto emprenda a la vez un largo proceso de emancipación y autonomización en el que nos encontraríamos hasta nuestra época. El sujeto, habiendo tenido su momento fundacional en la filosofía, se despliega a través de la ciencia, técnica, política, derecho, ética, arte y teología. El fundamento de todo este impresionante desarrollo no ha sido pues otro que el sujeto que paulatinamente se volvió plenipotenciario.

Claro está, el sujeto modifica el objeto, y lo modifica hasta tal punto que nuestro ver está determinado por lo que queremos ver e incluso por lo que conviene que veamos, para no parecer ineptos o estúpidos. Y ello puede llevar tan lejos que se puede tratar de “ver lo invisible”, ver algo donde, en rigor, no hay nada. Esta nueva manera de entender nuestras sensaciones, la percepción, en buenas cuentas, el acto de representarnos algo, trae consigo a su vez una nueva concepción del conocimiento, y junto con ello, de lo que llamamos “realidad”.

Por otra parte, como ello afecta también al entendimiento, y en definitiva, a cómo entendemos las cosas, con Kant tomamos conciencia de que el acto de conocer se completa con la imposición de conceptos de causa, unidad, posibilidad, y otros, incluso de existencia, a lo que percibimos a través de los sentidos.

Desde el inicio mismo de la modernidad el desarrollo de la ciencia no hace sino corroborar el predicamento de la regulación del objeto por parte del sujeto. En nuestro tiempo, con la mecánica cuántica, llegamos incluso a plantearnos la posibilidad de realidades paralelas y como siempre estamos habitando en una de ellas.

Pero, nuestros ojos no sólo ven lo que están determinados a ver, por las condiciones del conocimiento, sino además por lo que conviene que veamos. Y esto implica que el Cuento de los trajes del Emperador conlleva otro alcance, que podemos calificar como político. La primacía moderna del sujeto y su regulación

del objeto se condice perfectamente con la política y el poder que han tenido en este espacio de tiempo las ideologías, la propaganda, la publicidad y los medios de comunicación.

La dimensión política del Cuento en cuestión es sobre todo la que está subrayada en la versión española del “Conde de Lucanor” (Cuento – o Ejemplo – XXXII) de Juan Manuel.² El relato es prácticamente el mismo que el de Andersen, sólo que aquí la diferencia está en que *el que no ve la tela no es hijo de su padre* (lo cual naturalmente podía afectar severamente cuestiones de sucesión, primogenitura y herencia), sucediendo en este caso más encima que si el Rey no ve la tela, habrá que suponer que perderá el trono. Entonces es un sencillo palafrenero (que por su inferior rango social no tiene nada que perder al decir la verdad) el que le dice directamente al rey que está desnudo. En la versión española, ante la negativa del rey a aceptar la verdad de las palabras del palafrenero, el esparcimiento de ellas entre la gente, es lo que doblega su obstinación. El Rey recibe así una lección moral. Ello está con concordancia con el espíritu de los cuentos del “Conde de Lucanor”. En el “Anteprólogo” leemos:

“Este libro fizo don Johan, fijo del muy noble infante don Manuel, deseando que los omnes fiziessen en este mundo tales obras que les fuessen aprovechosas de las onras et de las faziendas et de sus estados, et fuessen más allegados a la carrera porque pudiessen salvar las almas. Et puso en él los enxiemplos más aprovechosos que él sopo de las cosas que acaesçieron, porque los omnes puedan fazer esto que dicho es. Et sería maravilla si de cualquier cosa que acaezca a cualquier omne, non fallare en este libro su semejança que acaesçió a otro” (ibidem).

La versión de Andersen, en cambio, viene a ser más representativa de la modernidad, ya que el relato lo hace culminar con el empecinamiento del Emperador a hacer caso omiso de las carcajadas de la gente y continuar como si nada con su corte y toda la parafernalia.

Sea como fuere, con el final de Andersen o de Juan Manuel, la verdad de los hechos, fenómenos, acontecimientos, ontológicamente encubierta por las condiciones mismas del conocimiento, o mañosamente encubierta por la manipulación política, a cada rato hace ademanes de imponerse rompiendo aquello que Karl Jaspers describe y analiza como *Gehäuse*, el ‘cascarón’ en que se encuentra alojada cada *Weltanschauung*, ‘concepción de mundo’ o ‘cosmovisión’.

2 <http://www.ciudadseva.com/textos/cuentos/esp/juanma/lucanor/22.htm>

Introducción

Las estaciones del sujeto moderno:
desde la fortaleza a la fragilidad

Sujeto-objeto. Esta dupla alude a la relación que tenemos con el mundo – con cosas, personas, fenómenos, situaciones, sucesos, eventos, y demás; en otras palabras, ella es la dupla que expresa la relación entre el ser humano y *lo Otro*. Y este Otro puede referirse tanto a otra persona, al libro que estoy leyendo, a la nube que contemplo, al número que estoy calculando, al significado de un sátiro en algún texto literario, a una ley científica que intento entender, a un lejano recuerdo, a una emoción que me embarga, a la preocupación que tengo, como a Dios, con quien creo estar en comunicación. De manera diferenciada todo ello se me presenta como posibles objetos de distinta índole. Y el asunto es reconocer que cada uno de ellos vale como un posible objeto legítimo con el que me relaciono.

La teoría sujeto-objeto tiene que ser pensada a partir de lo que caracteriza a la modernidad, en cuanto ella supone el establecimiento de una primacía del sujeto, que tiene lugar especialmente en el *cogito ergo sum* cartesiano. Y este primado efectivamente vale a partir de Descartes, aunque para él la verdad de Dios haya seguido siendo la primera de todas, lo cual ha llevado a algunos a reconocer que ese primado se afinca más bien en el gesto de la duda, en el atreverse a dudar de todo, y en la propia duda encontrar la afirmación. Lo cierto es que el primado del sujeto en cualquier caso se mantiene – y no habría justificación en separar un supuesto primado del *cogito* de un primado de la duda. Que la supuesta verdad de Dios sea la primera y última, esto se aplica a la *ontoteología* en su conjunto y criticar o limitar el estatuto ontológico del *cogito* en función de esto, no le hace justicia a Descartes.

Por otra parte, cómo no reconocer que con la duda se pone en juego una experiencia radical de la filosofía, como que ésta no se puede entender si no es desde el remover y cuestionar todo lo que creemos y aun de lo que estamos convencidos. Y, aplicando el *criterio de la claridad y distinción*, que supone un máximo rigor y exigencia del pensamiento, estar recién así preparados para el descubrimiento de una primera verdad, al modo de una certeza incuestionable, la cual estaría cartesianamente dada por el hecho de que al menos *soy algo que duda, algo que piensa*.

Lo que queda de manifiesto en esto es parejamente lo que se ha llamado ‘auto-posición’. Esta es una expresión acertada dado que lo que caracteriza ante todo a la modernidad es la posición del sujeto como fundamento, como una primera verdad, a la cual toda otra supuesta verdad queda remitida. Y si bien la palabra ‘sujeto’, propiamente tal, no juega todavía un papel significativo en Descartes, como si lo hará posteriormente en Kant, está claro que el *cogito* supone la mencionada auto-posición del sujeto humano. La expresión ‘auto-posición del sujeto’ es además acertada en atención a su origen etimológico, ya que provi-

niendo ‘sujeto’ de ‘sub-iectum’, ello tiene que ver con ‘iacere’, que es precisamente ‘poner’ (como, por otra parte, también es ‘arrojar’, como en ‘proyecto’). Y entonces el ‘sujeto’ es lo que se ‘sub-pone’, lo cual remite por cierto al sujeto o la sustancia como la primera de las categorías del ser en Aristóteles. El término correspondiente a ‘sub-stantia’ es ‘hypoikeimenon’. La sustancia se aplica a todo fenómeno, aludiendo a *aquello de lo que decimos algo*, sus cualidades o accidentes, debido a lo cual esa relación *sustancia – cualidades o accidentes* está en armónica correspondencia con el lenguaje determinado por la relación sujeto-predicado. Y en ello reconocemos precisamente la singularidad de Descartes, ya que el *cogito* supone la mencionada auto-posición del sujeto humano, a cuyo examen, inspección y juicio queda todo remitido.

Con ello cambia la mirada aristotélica del realismo, dirigida ante todo al cosmos, para encontrar en él los parámetros tanto para la metafísica, como para la física, y también para la ética o la política, a una mirada desde el sujeto, desde su auto-posición.

La primacía del sujeto desde Descartes en adelante, e incluso hasta nuestros días, sigue caracterizando la modernidad. Es más, ninguno de los filósofos del post-modernismo (desde Lyotard hasta Baudrillard) pretende que nos encontraríamos ya en la post-modernidad, sino más bien en las postrimerías de la modernidad.

Bien aquilatado esto, la primacía del sujeto sobre el objeto trae consigo entender no sólo una nueva filosofía, sino que es un proceso (que podemos llamar también de autonomización) que se despliega por de pronto en la historia: una historia no más desarrollada dentro de los lineamientos eclesiásticos o de un destino trágico, sino como historia hecha libremente por el propio hombre; pero también en la ciencia (con el nacimiento de la ciencia moderna, especialmente con Copérnico y Galileo); y además por cierto en el arte, a través de la introducción paulatina de temas burgueses, sociales, políticos, hasta llegar al impresionismo, expresionismo, surrealismo y finalmente al arte de las instalaciones; asimismo a través de la política: las revoluciones de la modernidad, como también de la liberación de la mujer, y otros; a través de la teología, en la que se llega a cuestionar lo que hasta ahora se ha entendido como cielo, infierno, purgatorio.

Interesante es ver entonces la modernidad desde la constitución de un sujeto fuerte cartesiano, y como a partir de este momento fundacional se puede tender un arco que atraviesa distintas etapas: el sujeto absoluto de Spinoza y Leibniz, el sujeto como regulador del objeto de Kant, el sujeto universal del idealismo alemán, el sujeto activo de Fichte y Marx, el sujeto volitivo de Schopenhauer y Nietzsche, el sujeto individual de Kierkegaard, Jaspers y Heidegger, para llegar finalmente al sujeto frágil, débil o lábil de Ricoeur o de Vattimo. Esta sería la aventura del sujeto moderno que ha recorrido estas ocho etapas, partiendo

como sujeto fuerte para llegar a ser, después de profundas transformaciones, un sujeto frágil.

Estaciones en la historia del sujeto moderno

1. sujeto fuerte: Descartes
2. sujeto absoluto: Spinoza – Leibniz
3. sujeto regulador del objeto: Kant
4. sujeto universal: Fichte – Schelling – Hegel
5. sujeto activo: Fichte – Marx
6. sujeto volitivo: Schopenhauer – Nietzsche
7. sujeto individual: Kierkegaard – Jaspers – Heidegger
8. sujeto frágil: Ricoeur - Vattimo

En la aventura del sujeto moderno no hay una secuencia cronológica rígida según la flecha del tiempo: hay también avances y regresos. Así, por ejemplo, en lo que se refiere a la tercera etapa – del sujeto regulador del objeto – que corresponde especialmente a Kant. Claramente es visible que aquí se sigue manifestando un sujeto fuerte, teniendo el sujeto una asegurada jerarquía. De esta regulación y modificación que hace el sujeto del objeto, da cuenta la *Crítica de la razón pura* en su conjunto, y ello está ya expuesto en los Prefacios, donde se trata del “giro copernicano” (como metáfora filosófica): *que no se regule más el sujeto por lo dado en los objetos, sino que sea el sujeto el que los regula*. El desarrollo científico posterior, por ejemplo a través de la óptica, no hará sino corroborar esto, y nos mostrará que los colores que vemos son aquellos entre el ultravioleta y el infrarrojo, pero hay innumerables colores más. Y el sujeto regula al objeto no sólo a nivel de la sensorialidad o sensibilidad, sino también en la medida en que el entendimiento aplica sus categorías en el proceso cognitivo. De este modo, si decimos que el fuego es causa del humo, en lo que sucede “ahí fuera” lo que hay es simplemente un “*continuum* fuego-humo”. Y así también en relación a las otras categorías, como cuando decimos que algo es sustancia o accidente, activo o reactivo, posible, real o necesario.

Pues bien, a consecuencia del giro copernicano kantiano, verdaderamente podemos decir que la realidad y el ser son otros, y esto tiene una repercusión sobre la humanidad entera. Cuando se dimensionan los alcances de un ejemplo como éste, se torna meridianamente claro que la filosofía tiene una incidencia decisiva en la historia y en la sociedad.

Si este giro o revolución copernicana guarda relación con la razón teórica, por el lado de la razón práctica encontramos lo que podríamos llamar un “segundo giro copernicano” de no menor relevancia. Ahora se trata de un giro que atañe – para decirlo kantianamente – a *lo que debemos hacer*. Aquí se trata del orden de la moral: del paso de la heteronomía a la autonomía. Con Kant el asunto es que el hombre es capaz de darse a sí mismo su propia estructura moral, con apoyo en su racionalidad, y en un deber que ella justifica a través del principio, como es especialmente el imperativo categórico.

Si con el primer giro copernicano se dividían las aguas de la historia de la filosofía, en este caso sucede lo mismo con la historia de la ética, y ello es así hasta nuestros días. Lo haya querido Kant o no, lo cierto es que la autonomía a partir de la cual juzgamos en nuestra época sobre cuestiones de orden valórico, es cabal, y nos apoyamos tan sólo en nuestra racionalidad (y habría que agregar, *idealmente*, dado que suele no haber racionalidad en decisiones que incluso afectan la sociedad completa).

Volviendo atrás en estas idas y venidas del sujeto moderno, en cuanto a la segunda etapa – la del sujeto absoluto – si bien ésta atañe principalmente a Spinoza, toca también a Leibniz. Nos centraremos sólo en el primero. Por de pronto, habría que decir que Spinoza extrema la independencia del sujeto aristotélico, para plantear en definitiva la existencia de una única sustancia – *deus sive natura* – lo que da expresión a su panteísmo. A raíz de ello, al decir de Wilhelm Weischedel, pasa a ser “el filósofo más vilipendiado de toda la historia de la filosofía”, expulsado de la sinagoga y repudiado por el cristianismo.³ Esta sustancia absoluta, que es Dios o la naturaleza, se manifiesta como *conatus*, como intento de persistir en el ser. El *conatus*, o simplemente conato, se transmite a todas las partes de esta sustancia absoluta, y por cierto también al ser humano. A raíz de ello puede decirse que el sujeto spinoziano tiene su contrapartida en la finitud de todo “sujeto” que es parte de la sustancia absoluta.

Es notable como sobre todo el pensamiento del conato constituye un anticipo de la *teoría de la entropía* (Segunda Ley de la Termodinámica) en cuanto a que lo único que puede contrarrestar la entropía son las fuerzas neg-entrópicas que hay en cada fenómeno que mantiene bien cohesionadas sus moléculas y átomos. Así, a diferencia del humo, que es entrópico, un objeto como el lápiz, el sombrero, la silla o el ser humano mientras vive, y no cuando se convierte en cadáver, son muestras de fuerzas neg-entrópicas. Y lo mismo el equilibrio psíquico de una persona, en contraste con alguna psicopatología, como un programa económico que permite un crecimiento sostenido, a diferencia de otro que provoca inflación e inesta-

3 Cfr. Weischedel, Wilhelm, *Die philosophische Hintertreppe*, München, dtv, 2003. / Ed. Cast.: *Los filósofos entre bambalinas*, México, FCE, 1972.

bilidad. Pues bien, en las fuerzas neg-entrópicas se manifiesta el conato de Spinoza.

Pero, también el sujeto absoluto spinoziano es un anticipo del sujeto del idealismo alemán (cuarta etapa del historia del sujeto moderno). Independientemente de los distintos derroteros que haya seguido esta corriente filosófica con Fichte, Hegel y Schelling, podemos decir que lo que sucede aquí es que el sujeto se reconoce como universal. Se trata de que *si yo pienso, ello piensa por mí*. En otras palabras, al pensar no soy sino parte de un sujeto universal que ha evolucionado hasta un punto tal que con la aparición del hombre, o de otros seres racionales en el universo, se está pensando a sí mismo. Desde luego también este planteamiento tiene su contraparte en la finitud de cada sujeto particular. En rigor, nada de lo que somos, especialmente nuestro cuerpo, nuestras capacidades: pensar, sentir, ver, oír, nos las debemos a nosotros mismos, sino que es el cosmos, el sujeto universal del que formamos parte, el que piensa, siente, ve, escucha a través nuestro.

También podríamos advertir en este pensamiento un anticipo de lo que en la Física es el “principio antrópico”, de acuerdo al cual el universo es como es porque yo lo estoy pensando y estoy preguntando por él; por el contrario, si no fuera como es, no podría estar preguntando nada, ni existiría yo.⁴

Stephen W. Hawking, con su incansable búsqueda de la “teoría unificada completa que describiría todos los fenómenos del universo”, analiza aquel supuesto (antrópico) en los siguientes términos:

“Pero si realmente existiera una teoría unificada completa, ésta también determinaría presumiblemente nuestras acciones. ¡Así la teoría misma determinaría el resultado de nuestra búsqueda de ella!”⁵

Sin duda el idealismo alemán, si bien lo aquilatamos, constituye un primer impulso hacia la superación de la relación sujeto-objeto. Como sujeto debo reconocerme como que soy nada más que parte, tributo de una totalidad que me sobrepasa y mi autonomía es completamente relativizada. Consideremos que la palabra ‘ob-iectum’ también tiene que ver con ‘posición’, pero significando en este caso más bien ‘o-posición’. Esto significa que desde el momento que pensamos la relación entre el hombre y el mundo sobre la base de la relación sujeto-objeto, estamos inevitablemente en una relación de oposición, de enfrentamiento, de confrontación. Y ello tiene su origen en Descartes, atendiendo a la consideración adicional de que Descartes plantea también la distinción entre *res cogitans* y *res extensa*. A partir de ello y con apoyo en la filosofía cabe visualizar

4 Cfr. Estrella, Jorge, *El universo hoy*, Santiago, Universitaria, 1998, p. 42 pass.

5 Hawking, Stephen, *Historia del tiempo*, trad. de Miguel Ortuño, México, Crítica (Grijalbo), 1988, p. 31.

los problemas ecológicos y el calentamiento global, en cuanto tendrían en la oposición sujeto-objeto su fundamento.

Puede decirse que Fichte goza tanto del mérito de ser propiamente el iniciador del idealismo alemán, como a la vez de ser nada menos en quien se verifica por primera vez de manera decidida el tránsito de la *vita contemplativa* a la *vita activa* del hombre. Más específicamente, y en conexión con el pensamiento de Kant, se trata de una pareja inversión en la relación entre razón teórica y razón práctica, en lo que la balanza se inclina sobre la segunda: es la razón práctica que nos conduce a la acción, la que le da recién sentido e incluso una verdad a los contenidos de la razón teórica. Con ello entramos en la quinta etapa de la historia del sujeto moderno: su afirmación como sujeto activo. Y, como sorprendente azar, la obra en que Fichte desarrolla esto es *El destino del hombre*, publicada en 1800, vale decir, anunciando el siglo XIX, el siglo de la Revolución Industrial. A partir de este momento se inicia la más gigantesca transformación del entorno y ello va aparejado con una determinación cada vez mayor del trabajo, lo que en definitiva habrá de conducir a la formación de una sociedad laboral. Sin duda la concepción de Marx del hombre como trabajador y el énfasis puesto en la determinación del trabajo y su división, corresponde a un pensamiento que nos lleva en la misma dirección. Veamos cómo plantea Fichte lo que recién hemos descrito:

“De la necesidad de la acción arranca la conciencia */Bewusstsein/* del mundo real, no al revés, de la conciencia del mundo la necesidad de la acción; esta última es la primera, no aquella; aquella es la derivada. No actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a actuar; la razón práctica es la raíz de toda razón”.⁶

Con Marx cabe decir que el sujeto activo se radicaliza y se traduce más encima en un programa político y económico que ejercerá una poderosa transformación histórica. Tengamos presente a propósito del modo como se plantea aquí el sujeto activo ante todo la célebre “Tesis 11 de Feuerbach” que sostiene que *suficiente han pensado el mundo los filósofos, de manera diferente, y que ha llegado la hora de transformarlo*. En la misma línea la Segunda de las “Tesis de Feuerbach” reza:

“la cuestión de si el pensar humano adviene a una verdad objetiva no es cuestión teórica, sino práctica. Es en la práctica donde el hombre tiene que demostrar la verdad, es decir la efectividad y el poder, la terrenalidad de su pensamiento”.

6 Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart, Reclam, 1997. / Ed. cast.: *El destino del hombre*, trad. de Vicente Romano, Ávila, Aguilar, 1963, p. 263. En lo sucesivo abreviado como ‘Ddh’.

Como podemos observar, ésta se podría haber llamado con igual derecho una “Tesis de Fichte”.

Con Schopenhauer asistimos a la nueva auto-posición, en este caso de un sujeto volitivo (sexta etapa). Se trata ante todo de una cuestión metafísica: el principio de la realidad no es más la razón universal, como en Hegel, sino la voluntad universal, y a través del principio de individuación esta voluntad se realiza en cada voluntad de vivir particular. Ello lo expone Schopenhauer en su obra mayor – *El mundo como voluntad y representación*. Sabido es que Nietzsche descubrió que su camino era la filosofía cuando en 1865, con 21 años de edad, encontró esta obra en una librería de Leipzig, y entonces desde que alcanzó a percatarse de qué trataba, decidió dedicarse por entero a su estudio y se impuso un régimen de irse a dormir recién a las dos de la madrugada para levantarse ya las 6 AM.⁷ Pronto Nietzsche se apartará del maestro que lo inició en el camino filosófico, sobre todo al percatarse como en Schopenhauer, junto con haber una afirmación de la voluntad, las experiencias más radicales de la estética, la mística y la compasión se ganan con una suspensión de la voluntad.

Con Nietzsche, podríamos decir, que el sujeto moderno alcanza su mayor fortaleza, y llega a su apogeo. Como lo desarrollará más tarde, la vida –de la que forma parte el hombre, ya que en definitiva para Nietzsche, es la vida del universo entero – es voluntad de poder, voluntad de superación, estando todo determinado por el anhelo de un *plus*. Como dice en la *Genealogía de la moral*, “Más prefiere el hombre querer la nada que no querer”.

Avanzando hacia la séptima etapa del sujeto individual, escogemos esta denominación, dado que desde Kierkegaard en adelante está en juego el individuo – como “el hombre de carne y hueso” de Unamuno – aludiendo con ello al sujeto concreto que es cada cual, y que no está sólo determinado porque piensa (como el sujeto cartesiano-kantiano), sino por su sentir, su emocionarse y conmoverse, su modo de estar templado afectiva- y anímicamente. Así en Kierkegaard el sujeto en tanto individuo está determinado especialmente por la angustia y desesperación (lo cual está referido especialmente al posible ser-sí-mismo).

Posteriormente la declaración de Heidegger en el párrafo 9 que, tras la Introducción, da propiamente inicio a *Ser y tiempo* de que el Dasein, “el ser-ahí, es en cada caso mío” expresa contundentemente el alcance del sujeto individual. Como para esta expresión ‘en cada caso mío’ él dice en su lengua ‘je meines’, es que construye a partir de esto ‘Jemeinigkeit’, término artificial que se ha traducido también artificialmente como ‘cadauneidad’. Somos en principio esta “cadauneidad”.

7 Cfr. Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biographie seines Denkens*, Hamburgo, Spiegel, 2007, p. 36.

Esto, que puede parecer a primera vista una obviedad (y la filosofía tiene que ver, como se ha dicho, con estas “perogrulladas”), sin embargo, no por ello deja de tener una profunda significación. Ésta la podemos vislumbrar por contraste no sólo con anteriores máscaras modernas del sujeto, como las que hemos examinado hasta aquí, sino con desarrollos antropológicos tradicionales. Al definir al hombre como ‘animal racional’, lo consideramos más que nada como *caso de un género*: el hombre es aquel ente que pertenece al género animal y que tiene una diferencia específica respecto de los demás animales, cual es ser poseedor de un ‘logos’, la racionalidad.

Por otra parte, arrancando también de Kierkegaard, a nuestro sujeto individual lo podríamos llamar ‘sujeto existencial’, dado que, en expresiones también del mismo párrafo, se trata de un giro de la esencia o definición, a la existencia: “La “esencia” del ser-ahí está en su existencia”.⁸ La sentencia en cuestión dice que lo que es nuestra determinación esencial - nuestra esencia, nuestra definición - no es nunca algo meramente dado (una sustancia, una naturaleza), sino que la ganamos a través del existir; en cierto modo, la hacemos, la construimos día a día. El hombre es concebido aquí no más en función de una esencia (una definición esencial) predeterminada – llámese razón, fe, o voluntad – y que nuestra existencia se desenvuelve y transcurre acorde con ella, siguiendo su pauta. Al contrario, la relación esencia-existencia ha sido ahora invertida: “/.../ la “sustancia” del hombre no es el espíritu, como la síntesis de alma y cuerpo, sino la existencia” (SuZ, p. 117). Por lo tanto, con ello el concepto tradicional de ‘esencia’ ha sido de-sustancializado, y ya no se refleja en una sustancia, una naturaleza o una facultad. Nuestro ser no está más concebido sobre la base de algo dado, una especie de dato inamovible del cual partimos, sino que es ser-posible.

En aras de hacer justicia, varios de estos puntos capitales que habrán de torcer el rumbo de la filosofía, se encuentran ya en Jaspers: tanto el giro hacia el individuo, hacia la existencia, hacia el temple, como por último, en cuanto a la concepción de nuestro ser como posibilidad, mas de ello trataremos más adelante al sumergirnos en los pliegues internos de la relación sujeto-objeto, precisamente desde la perspectiva del psiquiatra-filósofo.

La octava y última etapa, en la que nos encontraríamos actualmente, es la del sujeto frágil. En lo más concreto esta fragilidad se refleja, por ejemplo, en el modo de fundamentar la bioética hoy, especialmente sobre la base de “mínimos morales”. Veamos cómo analiza esto Ana Escribar, con apoyo tanto en Diego Gracia (Ética y vida), como especialmente en Adela Cortina (Ética mínima):

“Adela Cortina habla ya directamente de mínimos y máximos morales.

⁸ Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Niemeyer, 1977; en lo sucesivo ‘SuZ’, trad. mía. / Ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Santiago, Universitaria, 1997; en lo sucesivo ‘Syt-R’. Tb. *Ser y tiempo*, Madrid, Trotta, 2003.

Desde su perspectiva y como expresión del respeto a las diferencias exigido por la constitución plural de las modernas sociedades democráticas, sería perfectamente legítimo que dichas sociedades no intenten inculcar a las nuevas generaciones concepciones del hombre que representan ideales válidos solamente para algunos de los grupos que las constituyen. Sin embargo, esas mismas sociedades no podrían renunciar a transmitirles ciertos principios, valores, actitudes, y hábitos que configuran mínimos morales que representan la condición de posibilidad de la convivencia democrática y “a los que no podemos renunciar sin renunciar a la vez a la propia humanidad”./ Cortina postula, pues, junto al derecho a la diferencia, una base moral común, irrenunciable; afirma que aún cuando la moral no disponga ya de un fundamento religioso o metafísico universalmente reconocido, existen algunas conductas y modos de relacionarse los hombres entre sí que son más humanos y, por lo tanto, más morales que otros modos y conductas posibles”.⁹

Veamos ahora cómo se entiende el sujeto frágil desde Paul Ricoeur. Por de pronto la denominación que él usa en *Finitud y culpabilidad* es “hombre lábil”.¹⁰ Teniendo en cuenta no solamente la tradición filosófica, sino sin duda la propia historia de la humanidad, ya no se trata más de atenerse a la figura de un sujeto fuerte u “hombre fuerte” que se afirma y existe en función de la determinación del *nous* o del *logos* como se dio ejemplarmente en la filosofía griega, especialmente socrático-platónica y aristotélica, como tampoco de otra vertiente del “hombre fuerte” que se afirma y existe en función de la *ephithymia*, el deseo, como en el epicureísmo, o en los momentos ulteriores en que se ha intentado recuperarlo, como expresamente lo hiciera Ludwig Feuerbach, o en la perspectiva de la recuperación del cuerpo como en Nietzsche, el psicoanálisis y Foucault. No, aquí se trata de afirmar al hombre tomando en cuenta el punto medio del *thymos*, vale decir, lo que es de orden anímico y afectivo, teniendo como telón de fondo el mito de las almas aladas del *Fedro*.

Se advierte en esta concepción antropológica de Ricoeur algo así como un gesto de sinceridad, que indeliblemente acusa una raigambre epocal.

Por otra parte, ha sucedido, en particular en la modernidad, que la concepción de un sujeto fuerte ha traído consigo que la posibilidad de la irrupción de una determinación anímico y afectiva del hombre haya sido reiteradamente aplacada. Ricoeur ve un reflejo de esto en el hecho de que distintas teorías modernas de la pasión (la cual está también en las lindes de lo afec-

9 Escribir Wicks, Ana, *El reconocimiento de mínimos morales: condición de posibilidad de una moral pública en las modernas sociedades pluralistas*, en: www.plataforma.uchile.cl

10 Ricoeur, *Finitud y culpabilidad*, trad. de Alfonso García y Luis M. Valdés, Madrid, Taurus, 1991. En lo sucesivo ‘Fyc’.

tivo y anímico) la han considerado como un desvío de una rectitud racional y moral. Ejemplo de ello es Kant, en lo que ya el término alemán, que traducimos por ‘pasión’ (*Sucht*) supone algo que nos arrastra y desvía. En concordancia con ello, para Kant hay la “pasión por el tener” (*Habsucht*), la “pasión por el dominio” (*Herrschaftsucht*) y la “pasión por el prestigio” (*Ehresucht*), mas entonces Ricoeur va al meollo de este asunto al plantear que si ellas son *desvíos*, tendrían que serlo de *algo*, a saber, de una supuesta “pasión genuina”, y esta la que deberíamos intentar perfilar y acercar a nosotros.

Finalmente, cabe decir de la aventura del sujeto moderno, que hemos seguido en sus principales estaciones y analizado sus distintas máscaras, que, si se extiende en ello un arco desde el sujeto fuerte hasta el sujeto frágil, éste último tal vez no es apropiado llamarlo “débil” como lo hace Gianni Vattimo, porque incluso en esa fragilidad, labilidad o vulnerabilidad que se anuncia en nuestra época, puede haber una mayor fortaleza que en el sujeto monolítico rigurosamente racional.

2

El origen racional de la dupla sujeto-objeto, de un lado la enriquece, dado que permite extender el radio de la razón y penetrar los más diversos ámbitos; mas, de otro lado, la empobrece, puesto que la limita a un campo acotado de carácter precisamente racional y cognitivo. Pero, no se trata únicamente de esta limitación. Al contrario, hay una limitación aun más radical, cual es la que guarda relación con el origen de las palabras ‘sub-iectum’ y ‘ob-iectum’, que aluden a una oposición. Como veíamos más arriba, aquí entra a dominar una relación de enfrentamiento con el mundo, los otros y el entorno.

Mas, cabe decir – y en esto quiere hacer su aporte el actual escrito – que la dupla sujeto-objeto no debe ser filosóficamente planteada ni única ni preponderantemente en términos de superación (y en esto marcamos una diferencia con Heidegger), sino que, junto con la posibilidad de la superación entran en juego otras posibilidades que nos mantienen dentro de la dupla sujeto-objeto, y no de un modo exclusivamente racional-cognitivo.

Con base en la *Psicología de las concepciones de mundo* de Jaspers podemos observar como se piensa la relación sujeto-objeto de un modo sugerente, por cuanto pone al descubierto la tensión que hay en ella y que guarda relación con el modo como se acentúan el sujeto y el objeto de distinta manera. De todos modos cabe anotar que ciertamente Jaspers, así como Heidegger, es un pensador al que especialmente le preocupa la superación de aquella fisión sujeto-objeto (*Subjekt-Objekt Spaltung*), en vistas de que el ser (el tema por excelencia de la filosofía) trasciende esa relación.

La sola expresión ‘fisión sujeto-objeto’ pone de manifiesto que Jaspers utiliza un

término que tiene una carga semántica vinculada con la física atómica, precisamente lo que atañe a la fisión del átomo, que es la clave de la bomba atómica. Mas, así como está en juego esta fisión, también su posible fusión, como su superación. Ello se advierte en el modo como el pensador de Heidelberg piensa la concepción de mundo o cosmovisión (*Weltanschauung*). Una concepción de mundo tiene un componente subjetivo – actitud, *Einstellung* – y otro objetivo – imagen de mundo, *Weltbild*. Ya en ello podemos ver como se tensiona la dupla sujeto-objeto, con mayor acentuación en uno u otro. El término ‘actitud’ podríamos traducirlo también como ‘postura’, ya que alude al modo como en cierta manera nos *paramos* frente al mundo. Pues bien, la tensión entre sujeto y objeto se acentúa aún más, al considerar que a su vez en el contexto del lado subjetivo de la actitud, hay actitudes que pueden ser objetivas – activas o contemplativas – volcándonos entonces al objeto, o autorreflexivas, en las que el sujeto se vuelca sobre sí mismo, como en la actitud gozadora o ascética. Si en todo ello se juega cierta fisión de sujeto y objeto, está también la posibilidad de una posible superación, como la que suscita la actitud mística, como por último también la posible fusión de ambos, como en la actitud entusiástica.

Y esta tensión en la dupla sujeto-objeto se plantea también en las imágenes de mundo – que pueden ser sénsoro-espacial, anímico-cultural y metafísica – considerando que precisamente en la primera predominaría la fisión, en la segunda la fusión y en la tercera la superación.

Pienso que a través de su teoría de la concepción de mundo Jaspers es capaz de poner al descubierto la riqueza inconmensurable que hay en la relación entre hombre y mundo. En ello se atiende a como precisamente sobre la base de la dupla sujeto-objeto que, con su predominancia, puede provocar un quiebre en esa relación, pero también como hay experiencias, reflejadas en la actitud entusiástica, en las que ascendemos a una fusión sujeto-objeto (a saber, en el ritual, y de distinto modo, en el amor), como por último en la actitud mística estamos más bien de cara a la superación de la dupla sujeto-objeto. Y en ello naturalmente las actitudes se acoplan con imágenes de mundo acordes para configurar en definitiva diversas *Weltanschauungen*.

Veamos como de entrada Jaspers define una concepción de mundo:

“¿Qué es una concepción de mundo? Algo total y universal. Cuando por ejemplo se habla de saber: no se trata de un saber particular, sino del saber como totalidad, como cosmos. Pero la concepción de mundo no es únicamente un saber, sino que se manifiesta en valoraciones, en la configuración de la vida, el destino, en las jerarquías vividas de valores. O ambas cosas bajo otro modo de expresión: cuando hablamos de concepciones de mundo, así queremos decir ideas, lo último y total del hombre, tanto subjetivamente en tanto vivencia, fuerza y modo de pensar,

como objetivamente en tanto mundo configurado objetivamente”.¹¹

En nuestra época se muestra diáfano como una de las cuestiones decisivas que se juegan está directamente relacionada con las concepciones de mundo, y ello lo podemos observar en el choque cultural, especialmente entre la civilización cristiana y la musulmana. A cada cultura y civilización le corresponde alguna concepción de mundo, entendiendo por tal, como recién veíamos, un compuesto de actitudes e imágenes de mundo. Ello involucra normas de comportamiento, la configuración de ciertas valoraciones, valores y escalas valóricas, estilos de relacionarse con los otros, como a su vez cierta imagen de un mundo – mecánica, orgánica, cultural, espiritual, y otros. Pensando en ello, es triste observar como junto con la desaparición de una cultura, desaparece también una compleja, rica y original concepción de mundo. Y sabemos muy bien que en nuestro mundo en proceso de paulatina globalización el peligro de la extinción de culturas y de concepciones de mundo es una realidad indiscutible.

En nuestro derrotero a seguir nos atenderemos pues a la *Psicología de las concepciones del mundo*, y cuando sea necesario, haremos nexos con el conjunto de la obra del pensador, nacido en Oldenburg. La *Psicología de las concepciones del mundo* (1919) es una obra que pertenece al período en que recientemente Jaspers ha hecho su ingreso en la filosofía, viniendo de la Psiquiatría. Ello tiene lugar en la universidad en que enseña, la Universidad de Heidelberg, a la sazón una de las más prestigiosas de Alemania. En el Departamento de Filosofía Jaspers encuentra grandes resistencias que superar, especialmente de quien se opusiera a su ingreso allí: nada menos que el destacado neokantiano Heinrich Rickert. Y ello pese a que Jaspers, con sus 36 años ya era una figura de renombre en los ámbitos académicos universitarios, especialmente debido a su gran obra anterior: la *Psicopatología general*, de 1913.

El tema de las *Weltanschauungen* había sido introducido por Wilhelm Dilthey en su obra, publicada en 1911, el mismo año de su muerte (vivió 78 años) – *Los tipos de la concepción de mundo*. Las *Weltanschauungen* dan expresión a su historicismo, vale decir, a lo que tiene que ver con el supuesto de que en cada época lo que se desarrolla en ciencia, arte, derecho, economía, técnica, como también lo que atañe a la filosofía o la religión, está suscitado por ciertas configuraciones generales que corresponden a estas llamadas concepciones del mundo. Dilthey supuso que éstas tendrían validez universal.

Lo que hace Jaspers, a diferencia de Dilthey, en cierto modo es introducirse al interior de la concepción de mundo y sus componentes. Su lúcido y riguroso análisis sobre estos componentes – actitudes e imágenes de mundo – es

11 Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*, München, Piper, 1985, p. 2. En lo sucesivo abreviado como ‘PdW’. Las traducciones son en general mías. En ocasiones recorro a la trad. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de Mariano Marín, Madrid, Gredos, 1967. En lo sucesivo ‘Pcm’.

enormemente rico y ofrece una base categorial de gran relevancia en relación con diversos ámbitos, que pueden ser no solamente la psicología, sino también antropología filosófica, ética, estética, filosofía de la historia y filosofía política. Veamos pues cómo se presenta esta dupla sujeto-objeto (internamente diferenciada) a grandes rasgos en las actitudes y en las imágenes de mundo. Partamos por las primeras. Ellas pueden ser:

1. **Actitudes objetivas**, en las que el objeto tiene una primacía.

A su vez estas actitudes objetivas pueden ser:

1.1. Activa, que considera el objeto como algo modificable a su manera.

1.2. Contemplativa, que más bien deja ser al objeto tal cual es. Ella puede ser a su vez:

1.2.1. Intuitiva, que capta del objeto lo esencial.

1.2.2. Estética, que transfigura al objeto como un todo.

1.2.3. Racional, que del objeto abstrae sólo algunos elementos.

1.3. Mística, en la que el sujeto se funde en el objeto (lo divino).

2. **Actitudes autorreflexivas**, en las que el sujeto tiene una primacía.

2.1. Autorreflexión contemplativa: cómo nos contemplamos.

2.2. Autorreflexión activa: cómo nos queremos.

2.2.1. Gozadora: actitud que se orienta al goce del objeto.

2.2.2. Ascética: actitud que más bien goza de la abstención del objeto.

2.2.3. Autoconformación (*Selbstgestaltung*) del sí-mismo a través de negaciones y afirmaciones, goce y abstención.

2.3. Actitud reflexiva y actitud inmediata: el instante. Ella tiene que ver con la percepción del objeto y del mundo en cuanto a un apego a lo inmediato, o de manera reflexiva. En ello se juega también cómo temporalizamos el tiempo y cómo nos vinculamos con el instante.

3. **Actitud entusiástica**: el sujeto se eleva al común encuentro en una unidad superior junto con el objeto, que aquí pasa a ser otro sujeto, como sucede particularmente en el amor.

A su vez, digamos escuetamente que por el lado de las imágenes de mundo habría:

1. Imagen de mundo sensoro-espacial, entre las cuales se cuenta con una imagen de mundo:

1.1. Natural-mecánica.

1.2. Natural-histórica.

1.3. Natural-mítica.

1.4. Técnica.

2. Imagen de mundo anímico-cultural.

3. Imagen de mundo metafísica.

Nos sumergiremos en lo que sigue en esta compleja variedad de actitudes y de imágenes de mundo, lo que nos permitirá presuntamente entendernos a nosotros mismos, qué clase de mundo concebimos y la relación que tenemos con él. Sin duda esto es lo de mayor relevancia para nosotros: que justamente lo que desarrollamos filosóficamente pueda aclarar quiénes somos, quiénes queremos ser, como a su vez en qué mundo habitamos y qué mundo queremos.

Fisión, fusión y superación
de la relación sujeto-objeto

La relación sujeto-objeto. En ello se juega todo, se juega la relación entre hombre y mundo. Mas, si a esta relación le es intrínseca una relación de oposición, y por lo tanto fisión entre sujeto y objeto, es posible también lo contrario: la fusión entre ambos, y aun es posible también la superación de esta relación. Vista de esta forma, esta relación da la posibilidad tanto de la fijación de sujeto y objeto en sus respectivas posición y oposición, como también de un flujo entre ambos, un tránsito del sujeto al objeto, y viceversa, como de un ir más allá de ella.

La ceguera ha sido ver la relación sujeto-objeto únicamente en su limitación y esto se debe a que se la ha visto nada más que desde un punto de vista cognitivo, como teniendo únicamente que ver con el conocimiento y una verdad acorde con ella, a saber como adecuación, concordancia entre pensamiento y cosa (*adaequatio intellectus et res*). Y precisamente en este caso la única posibilidad de la relación sujeto-objeto que está en juego es la de la fisión, pero ésta constituye precisamente su limitación.

El aporte verdaderamente extraordinario de Karl Jaspers radica en su exploración de la *Weltanschauung*, la concepción de mundo, ya que al verla por dentro se trata precisamente de la relación sujeto-objeto y sus inconmensurables posibilidades de fijaciones, tránsitos, flujos, reflujos, contrariedades, armonías y transposiciones. En ello es clave la idea de límite, como, podría decirse que en general es clave para el pensamiento de Jaspers en su conjunto, el pensador de las “situaciones-límite”. Por lo tanto, lo que se descubre a la mirada jaspersiana es la movilidad de los límites internos de la relación sujeto-objeto, sin perder de vista su fijación dada sobre todo en la fisión sujeto – objeto (“*Subjekt – Objekt Spaltung*”).

Pues bien, si para Jaspers los componentes principales de la concepción de mundo constituyen la actitud (por el lado del sujeto) y la imagen de mundo (por el lado del objeto), resulta que ellos nunca se presentan aislados, y ello quiere decir que ya la actitud supone la relación sujeto-objeto, con mayor o menor énfasis en uno u otro, dependiendo de la actitud que sea el caso. Y lo mismo respecto de la imagen de mundo.

Nuestra tarea ha de ser en lo que sigue explorar estas variaciones. Ello nos permite afinar nuestra observación respecto de cómo se da nuestra pareja relación con el mundo, una relación, por otra parte, tan quebrada hoy en día, y no solamente con el entorno, con flora y fauna, sino con el otro.

Naturalmente ello puede dar lugar a un tipología humana, de tipos activos, contemplativos, autorreflexivos, entusiásticos o místicos con sus respectivas imágenes de mundo, pero por sobre todo lo que importa es ver este estudio de la concepción de mundo y sus componentes en su peculiar dinamismo que nos determina a cada cual. Somos efectivamente en distintos momentos, periodos,

etapas de nuestras vidas, situaciones, circunstancias: activos, contemplativos, autorreflexivos y con imágenes de mundo sensorio-espaciales o anímico-culturales, y desde luego se cumple a la vez que en cada cual – en términos de la tipología humana – se da uno que otro tipo de forma más o menos marcada, al modo de una impronta.

De las actitudes
(el primero de los componentes
de la concepción de mundo)

Actitudes objetivas (ellas pueden ser activas o contemplativas)

Si una concepción de mundo se configura de actitudes e imágenes de mundo, resulta que las acciones que emprendemos vienen siempre orientadas y empujadas desde fuera por distintas fuerzas o condiciones que se traducen en actitudes, y que nos hacen por de pronto estar más volcados al objeto o al sujeto. Es por ello que hay por de pronto actitudes objetivas (en las que estamos volcados al objeto, sean éstas activas o contemplativas), o autorreflexivas (en las que el sujeto se vuelca sobre sí mismo).

Arranquemos de las primeras – las actitudes objetivas. Cabe decir que cada cual es predominantemente activo o contemplativo en su relación con el mundo, con las cosas y las personas. En la actitud activa el mundo está ahí como ejerciendo una resistencia, está ahí para ser modificado a nuestro antojo. En esta actitud se hace presente a la vez fuertemente la voluntad, un querer cambiar el mundo de acuerdo a nuestro parecer y nuestras convicciones. La voluntad empresarial se empeña en modificar el entorno, aprovechar materias primas, explotar el medio-ambiente; el político, por su parte, se empeña en influir y torcer la dirección de las voluntades de grupos o de una multitud en aras de realizar un proyecto.

A la actitud contemplativa, en cambio, la caracteriza, ante todo, un “dejar ser” al mundo, a cosas y personas, conocerlas, estudiarlas, indagarlas, hacerlas objeto de una teoría o de motivo de inspiración.

Por su parte, en las actitudes autorreflexivas se trata ante todo de una relación con nosotros mismos, y que guarda relación especialmente con la formación de sí mismo, la auto-conformación (*Selbstgestaltung*), la cual Jaspers observa sobre todo en función de una relación de goce y de abstención con el mundo, con cosas y personas.

De este modo, observamos de entrada que también aquí sucede que la taxonomía destruye el fenómeno, ya que ciertamente en las actitudes objetivas – activas o contemplativas – igual se hace presente el sí-mismo.

Tránsito de la vida contemplativa a la vida activa

La transformación probablemente más radical que ha experimentado la humanidad es la que corresponde al tránsito del mito al logos. Nos encontramos todavía con nuestro desarrollo científico, tecnológico y económico bajo los efectos de ese tránsito. Alguna vez, y ello ocurrió en particular en Grecia, al hombre no le bastó el relato del mito o de la religión en cuanto a su relación con el mundo, sino que comenzó a exigir una explicación racional de por qué cada cosa es como es, y a partir de ese momento avanzó hacia el estadio del logos.

Tal vez la segunda transformación más radical que ha tenido el hombre, y bajo cuyas consecuencias nos encontramos también hasta el día de hoy, es la de la *vita contemplativa* en *vita activa*. Esta transformación es mucho más tardía que la del mito al logos. Ella tiene lugar especialmente desde el siglo XIX, desde la Revolución Industrial, en adelante.

En la obra de Fichte que tiene como fecha de publicación 1800, llamada no casualmente *El destino del hombre*, el fundador del idealismo alemán plantea que la razón práctica es recién la que le da un sentido a la razón teórica, y que los contenidos de nuestra mente recién logran ser verdaderos en la medida en que los realizamos, suponiendo en todo caso que esos contenidos se le revelan a nuestra conciencia, la cual a su vez sería *el oráculo de los grandes ideales de la humanidad*. Salta a la vista como en ello se está anunciando el mencionado tránsito.

Observemos a continuación como Fichte desarrolla esto en el conjunto de la obra *El destino del hombre*, siguiendo sus pasos más importantes.

El destino del hombre consta de tres Partes: “Duda”, “Saber” y “Fe”. En las dos primeras Partes se ponen en juego los que serían probablemente los dos más grandes desarrollos filosóficos de la modernidad (hasta 1800): lo que concierne al determinismo (vinculado fundamentalmente con Spinoza y Leibniz), de lo que trata “Duda”, y la teoría representacional o teoría sujeto-objeto (vinculada fundamentalmente con Kant y la filosofía inglesa), de lo que trata “Saber”. En la tercera parte – “Fe” – Fichte desarrolla lo que sería su propio pensamiento. En todo caso, el término ‘fe’ (*Glaube*) se acerca aquí más a la idea de la convicción que a la fe religiosa.

La exposición y el alcance del determinismo es llevado tan lejos por Fichte que termina por abarcar al universo entero, sin dejar nada fuera, ni siquiera al propio “yo” (y habría que decir el yo de Fichte en este caso). En estos pasajes, mucho antes que la “teoría antrópica” de la ciencia, que sostiene que el universo es como es porque yo lo estoy pensando, Fichte plantea, a nombre del determinismo, que la naturaleza evoluciona hasta un punto tal en que se desdobra, comenzando a contemplarse (hacerse preguntas, analizarse y pensarse) a sí misma, lo cual sucede a partir de la aparición del ser humano:

“La naturaleza se eleva paulatinamente en los peldaños de sus creaciones. En la materia bruta ella es un ser simple; en la materia organizada se vuelve sobre sí para actuar al interior de sí misma, en la planta para formarse. En el animal para moverse; en el hombre, como su pieza maestra, vuelve ella sobre sí para percibirse y contemplarse a sí misma; ella se duplica en él y es en un mismo ser, ser y conciencia unidos” (Ddh, p. 184-185).

Ello nos lleva a recordar que, así como en la *simpatía universal* de los estoicos,

no somos sino partes de una trama, que se presenta a su vez como determinista:

“La naturaleza avanza sin interrupción a través de la infinita serie de sus posibles determinaciones; y el cambio de éstas no es anárquico, sino que se efectúa rigurosamente con arreglo a ley. Lo que está en la naturaleza es necesario como es, y es simplemente imposible que sea distinto a como es” (Ddh, p. 185).

Mas, este determinismo conduce tan lejos que, de acuerdo a la mencionada evolución de la naturaleza, él se cumple no solamente si el hombre piensa, sino también si percibe, si imagina, si recuerda, e incluso si sueña, es la naturaleza la que lo hace a través de él.

Esto termina en una anulación completa de toda individualidad e independencia del “yo”, el cual en lo único que acaba afirmándose es en la duda, e incluso la duda misma tendría que estar suscitada por el propio determinismo.

En esta aciaga situación aparece en “Saber” un *Espíritu* que enseña en su diálogo con el *Yo* que si algo es, es simplemente porque él tiene una representación de ello (en buenas cuentas: ser = representación). Y esto no se limita aquí a un sensorialismo berkeleyano (*esse est percipi*), sino que se basa en el más amplio radio de la representación, como que puede referirse no solamente a la percepción de algo, sino al recuerdo, al pensamiento o incluso a la imaginación. El ser de las cosas es su representación y para llegar a establecer algo con seguridad, se suscita aquí un diálogo entre las distintas instancias de la representación; por ejemplo, respecto de algo nada más que imaginado, es probable que la razón exija una prueba empírica. En todo caso, se cumple que el ser de algo se agota en su representación y no se puede decir nada respecto de algo que no me represento bajo ninguna forma.

Mas, he aquí que el yo termina también reclamando ahora, al percatarse que, si llevamos este argumento hasta las últimas consecuencias, él mismo acaba diluyéndose en puras representaciones, las cuales son además cuasi oníricas, ya que no necesariamente remiten a algo representado.

Ahora bien, la salida a esta situación la encontramos en la tercera y última parte del libro – “Fe”. A esta suerte de fracaso de la razón teórica en su intento de explicar el ser de la plenitud, que se ha mostrado por la vía del argumento del determinismo y de la teoría representacional, la salida es el paso a la razón práctica: las representaciones que tenemos en nuestras mentes únicamente tienen no sólo una justificación, sino incluso suponen una verdad, en la medida en que las realizamos.

En ello encuentra parejamente su justificación la conciencia; y, habría que precisar, por de pronto la conciencia en el sentido del percatarse (*Bewusstsein*),

pero al mismo tiempo, como veremos luego, la así llamada conciencia moral (*Gewissen*):

“De la necesidad de la acción arranca la conciencia */Bewusstsein/* del mundo real, no al revés, de la conciencia del mundo la necesidad de la acción; esta última es la primera, no aquella; aquella es la derivada. No actuamos porque conocemos, sino que conocemos porque estamos destinados a actuar; la razón práctica es la raíz de toda razón” (Ddh, p. 263).

Y luego la justificación de la conciencia moral (*Gewissen*), y en particular de la voz de la conciencia, en función de la acción:

“Ella, esta voz de mi conciencia */Gewissen/* me ordena en cada situación particular de mi existencia lo que estoy destinado a hacer y lo que debo evitar en ella; ella me acompaña a través de todos los avatares de mi vida, en la medida en que la escucho atentamente, y nunca deja de recompensarme, cuando debo actuar */.../* / Escucharla, derechamente y obedecerle sin reservas, temor o astucia, éste es mi único destino, ésta la única finalidad de mi existencia” (Ddh, p. 258-259).

(Cabe hacer aquí la advertencia respecto del término ‘Bestimmung’, que puede traducirse tanto como ‘destino’, como hemos procurado hacerlo más arriba, como también como ‘determinación’. En este sentido, el libro de Fichte al que hacemos referencia: *Die Bestimmung des Menschen*, se puede traducir tanto como *El destino del hombre*, como *La determinación del hombre*. Y cabe agregar aquí otra posible alternativa de traducción: *El designio del hombre*).

Como el alemán hace la distinción entre ‘Bewusstsein’, ‘conciencia en tanto percatarse’, y ‘Gewissen’, ‘conciencia moral’, de acuerdo a lo que plantea Fichte, se puede sostener que la primera alcanza su legitimidad en la segunda, como la razón teórica en la razón práctica.

La conciencia moral aparece a su vez como el oráculo del mundo espiritual eterno (el reino de los fines), en el que están contenidos los grandes ideales de la humanidad:

“Aquella voz es */.../* la que se traduce a través de mi lenguaje en oráculo del mundo eterno, que me anuncia, en cuanto a mi parte, a qué debo ajustarme en el orden del mundo espiritual */.../*” (Ddh, p. 298).

De este modo pues se prepara en este texto el vuelco de la vida contemplativa a la vida activa.

Mas, si bien dimensionamos lo que hemos analizado, cabe destacar ante todo

que Fichte plantea que el sentido no sólo de la razón teórica, sino en definitiva del hombre (su “sentido existencial”) está dado por la acción – ésta equivaldría precisamente al “destino del hombre”. En buenas cuentas, existimos para actuar. La razón teórica con sus contenidos está vacía y desorientada si acaso ellos no se hacen realidad.

Podemos advertir en ello cierta consecuencia con la propia vida de Fichte. A nuestro filósofo le tocó la invasión de su patria por parte de Napoleón y claramente podemos reconocer como él tomó partido en esa situación por de pronto a través de sus *Discursos a la nación alemana*, llamando a desembarazarse del yugo francés. Entre 1807 y 1808 dicta Johann Gottlieb Fichte Lecciones bajo el título recién señalado – *Discursos a la nación alemana* – en la ciudad de Berlín, en ese momento bajo ocupación francesa. Él propone en ellas la formación de un estado nacional alemán.

Fichte muere joven a raíz del tifus en 1814 y con apenas 51 años de edad. Justo un año antes de su muerte él se integró en una milicia con el objetivo de la defensa de la patria. Y si su muerte es el 29 de Enero de 1814, Napoleón iniciará su caída el 11 de abril del mismo año, cuando tiene que abdicar como emperador. A ello le sigue el asilo en la Isla Elba, luego el episodio del gobierno de los 100 días, para acabar cayendo Napoleón definitivamente el 1 de Marzo de 1815 en la Batalla de Waterloo. Tengamos en cuenta que Fichte no alcanzó a ver nada de esto, pero probablemente ya lo alcanzó a vislumbrar, ya que desde el fracaso de la invasión a Rusia en 1812 Napoleón ya venía en declive, y ya era un asunto nada más que de tiempo.

Los distintos rasgos destacados nos hablan pues de un filósofo eminentemente activo.

Ahora bien, teniendo en cuenta los alcances del giro de la razón teórica a la razón práctica, propuesto por Fichte, probablemente puede sostenerse con fundamento que con ello se completa el proyecto kantiano, en el sentido de que ya en su pensamiento los grandes problemas de la razón teórica, operando como razón dialéctica, pueden quedar planteados únicamente en antinomias, y porque aquellos grandes problemas encuentran un cauce en la razón práctica.

Sin duda que el giro de la vida contemplativa a la vida activa está en Fichte todavía en ciernes, por cuanto observamos como la conciencia, al modo de un oráculo del otro mundo, ante todo ha contemplado los grandes ideales para inducir a hacerlos realidad, y dentro de ello, en todo caso, el acento está puesto en el obrar, según veíamos más arriba. Mas, en la medida en que la vida activa en lo que sigue se va haciendo cada vez más fuerte e independiente, acabamos en una situación como la actual, en que observamos claramente como la tecnología y la economía rigen el mundo, y las decisiones se toman fundamentalmente en atención a sus demandas.

Si bajo la orientación de una vida contemplativa el hombre estuvo más que nada refugiado en creencias, en la fe o en el pensamiento, encontrando en ellos las claves respecto de su relación con el entorno y el mundo, lo que observamos en la vida activa es como el designio comienza a ser el de la transformación del entorno y del mundo, con el fin de lograr un máximo aprovechamiento de él.

Hannah Arendt analiza esta situación, deteniéndose a pensar sobre el trabajo en un libro que se llama precisamente *Vita activa*. En él advierte como el trabajo se ha desvirtuado en el mero trabajar físico (*arbeiten*) y el producir (*herstellen*), descuidándose con ello el actuar (*handeln*).¹² Éste último es el único que está determinado propiamente por el sentido. Pensemos en el actuar del político, del hombre religioso o del artista. El mero trabajar y el producir, en la medida en que no están animados por un sentido superior que motive al obrero, al funcionario, al empleado, termina por deshumanizar al hombre. Arendt observa como en el mero trabajar o producir se aloja el fenómeno que también tanto le preocupara a Karl Marx: la alienación.

Actividad (uno de los modos de actitud objetiva)

Arranquemos ahora de la primera de las actitudes objetivas: la actitud activa. Dice Jaspers:

“El hombre volitivo experimenta el mundo como una resistencia, y experimenta que el mundo es parcialmente *dependiente de él*. Recién a través de la resistencia el mundo exterior está ahí para él como realidad. Esta resistencia no es absoluta. *Sólo en tanto el mundo es de algún modo dependiente del hombre*, es objeto de la actitud activa, no como completamente independiente. La imagen de mundo de la actitud activa se asume en las acciones propias y al mismo tiempo en la esfera esencial propia de quien actúa, mientras que la imagen de mundo de la actitud contemplativa es tan sólo extraña, un estar-enfrente, independiente, inconquistable, sólo visible, sólo observable. Conocer el mundo, esto quiere decir para el contemplativo, ponerlo ante sí; para el activo, crearlo y hacerlo, convertirlo en una actividad propia. El mundo tiene que ser transformado de tal manera en la actitud activa, que el activo lo comprenda como su mundo. De la actitud activa vale también para todo conocer que conocemos las cosas sólo hasta tanto las podemos hacer. En la actitud activa hay un dualismo continuo. La voluntad encuentra resistencia y contra-voluntad; se trata de fuerza y lucha” (PdW, p. 52).

En la distinción entre actitudes activa y contemplativa se pone a su vez de relieve una cuestión de índole temporal. Veamos cómo lo dice Jaspers al referirse a los tipos de actitudes objetivas:

12 Cfr. Arendt, Hannah, *Vita activa*, München, Piper, 1999, cfr. esp. p. 16 ss.

“Éstas son *activas*, concebidas para el modelamiento de la realidad temporal, o *contemplativas*, orientadas a la aprehensión de objetividades a fin de cuentas intemporales” (PdW, p. 52).

Y más encima sucede que en lo activo, al predominar una relación con una realidad a transformar, lo que importa es no solamente algo de carácter temporal, sino que tiene que ver con el presente y lo actual; mientras que en la actitud contemplativa estamos ligados a lo intemporal, lo imperecedero, como puede ser lo supuestamente divino, el *logos* o ciertos valores estimados como eternos.

“El hombre activo se encuentra íntegramente en la *situación temporalmente presente*. Él actúa cabalmente en la situación dada, no en una situación presumida o fantástica, intemporal, no en otro mundo extraño, sino concretamente presente. Él hace lo que le parece *objetivamente* posible, y lo que *puede subjetivamente*. Él no se entrega a ideales y mundos, que son extraños a la situación, o tareas que no plantea la situación. Él está completamente en contraposición tanto con aquél que incondicionalmente a partir de su mundo extraño pretende realizar un ideal (y a raíz de lo cual inevitablemente se estrella sin resultado y sin imprimir forma alguna), como con aquél que con resignación se cruza de brazos y es tan sólo contemplativo, porque para él la realidad de la situación dada y el ideal son cosas incompatibles, desvinculadas entre sí” (PdW, p. 52-53).

Ambas actitudes – activa y contemplativa – están pues atravesadas por ciertas formas diferentes de *temporalizar el tiempo*. Así la actitud activa está sobre todo inmersa en el presente, mientras que la actitud contemplativa está más bien desapegada de éste; ella tiene incluso relación con lo intemporal. Mas, esto atañe a su vez a algo de carácter situacional, ya que la actitud activa se atiene más que nada a la situación dada, diríamos a poderes fácticos que conciernen al orden y organización del mundo. La actitud contemplativa, en cambio, se aparta significativamente de esta situación dada, pretendiendo ya sea imprimirle a ella un ideal incondicional que la habría de transformar, o bien quedar resignada y pasivamente cruzada de brazos considerando que entre situación dada e ideal hay una incompatibilidad tal que su escisión es insuperable.

Hay que precisar aquí que Jaspers en obras posteriores desarrollará un pensamiento que tiene implicaciones éticas, ligadas a la ética de Kant, de acuerdo a las cuales, lo ético se caracteriza en función de una incondicionalidad, una “exigencia incondicional” (*unbedingte Forderung*) que se aplica al mundo, a la situación dada normalmente para modificarla. Mas, nuestro filósofo se preocupa de aclarar de que esa incondicionalidad no es la del ideal o la norma fija e inmutable que se pretende imponer sobre la sociedad y el mundo. No, en ello se trata de algo más fundamental: ser-sí-mismo y reconocer al otro siempre como

otro posible sí-mismo. A su vez la incondicionalidad se manifiesta en el hecho de que debemos ser leales con lo que hemos elegido.¹³

Continuemos con la caracterización que hace nuestro autor de la actitud activa. Dice él:

“Para la actitud activa el entendimiento y toda contemplación es un *medio*; ellos son instrumentos que son movidos y desarrollados según el fin de la actividad, sin reconocerles autonomía. Del activo vale la descripción:

Honra a la ciencia, en tanto sirve,
Regir sobre el estado, conocer pueblos;
Él aprecia el arte, en tanto adorna, glorifica su Roma
En su cercanía nada puede ser ocioso
Lo que ha de valer, ello tiene que actuar y servir.

Marx formula drásticamente la oposición: “Los filósofos han pensado el mundo tan sólo de manera diferente; pero se trata ahora de transformarlo” (PdW, p. 53).

Como dice el poeta citado más arriba, para el hombre activo la ciencia sólo suele validarse en cuanto sirve, el arte en tanto adorna o glorifica nuestra Roma, o lo que en general apreciamos como grandioso, y ello encuentra su correlato en la célebre Tesis 11 sobre Feuerbach, formulada por Marx, de que suficiente han pensado ya los filósofos el mundo (y nótese que de manera diferente, y agreguemos, contrapuesta), y que habría llegado la hora de transformarlo.

Interesante es aquí no sólo atender al contexto histórico de la humanidad, al cual nos referíamos anteriormente, en cuanto a que el hombre lleva a cabo el tránsito de una vida contemplativa a una vida activa, sino además que, como veremos más adelante, son características también de la actitud activa la efectividad y el éxito, de tal manera que, en consecuencia con ello, ella acabará históricamente por ser la actitud exitosa, capaz, para bien o para mal, de llevar a cabalidad la más gigantesca transformación del mundo.

Atendiendo a algunos puntos en particular que distinguen a la actitud activa, Jaspers destaca los siguientes:

1. La consideración del pensamiento y la contemplación como meros medios. Ello se expresa especialmente en los siguientes aspectos:

1.1. Sentido de la realidad.

1.2. Ser fáctico (*Sachlichkeit*), que además corresponde a un término muy propio

13 Cfr. Jaspers, *Einführung in die Philosophie*, Manchen, Piper, 1953. / Ed. cast.: *La Filosofía*, trad. de José Gaos, México, FCE, 1970.

de la mentalidad alemana, *Sache* es ‘cosa’ o también ‘asunto’, y por lo tanto ser *sachlich* corresponde a una especie de modo de ser apegado a lo concreto y que no se extravía en disquisiciones y divagaciones.

1.3. Frialdad (*Nüchternheit*), y habría que precisar que ‘frialdad’ es una traducción apenas aproximada de lo que dice el término alemán, ser *nüchtern* equivale a una suerte de desapasionamiento que exige la acción, como a la vez, el no tener en cuenta matices y delicadezas.

1.4. Claridad, en lo que hay que tener en cuenta que ella se requiere precisamente para saber qué hacer.

1.5. Estimación de las fuerzas y posibilidades, a saber, y vinculado con la claridad, la actitud activa requiere de una habilidad en la apreciación de maquinarias de poder que se enfrentan y de sus posibilidades efectivas. A todo ello agrega Jaspers que a esta actitud no le preocupan los problemas fundamentales, y termina diciendo que para ella “Cada día tiene sus afanes”, (*Jeden Tag hat seine Sorgen*).

2. La realidad es vista en su perpetuo movimiento y cambio.

Jaspers: “Para el activo siempre hay *movimiento*. Nunca está conforme con un estado de cosas. Para él vale: “Todo es provisional en el mundo”. El flujo infinito del acontecer real siempre genera nuevas situaciones que el activo aprehende y de las cuales se hace cargo momentáneamente, mientras que el contemplativo, el pensante, las contempla, justiprecia, y con ello las deja pasar, para experimentar con ello que una oportunidad que no atrapa no vuelve más” (PdW, p. 53).

El tipo activo está en el río, en el flujo, en el movimiento del acontecer, que va presentando nuevas y nuevas situaciones, de las cuales, no pierde la oportunidad de coger alguna, mientras que el contemplativo suele dejar pasar, pero al mismo tiempo, con cierta nostalgia (agregaríamos) de estar consciente de que aquello que pasó, esa oportunidad que se fue en el estrepitoso río del devenir, no volverá más. Es como lo que le ocurre a quien tiene la oportunidad de un negocio tentador, que se le presenta como una apuesta segura, bajo el lado que se la mire, pero que probablemente provoca un amilanarse, ya que este negocio supondría poner en riesgo un capital importante. A lo mejor con ello ha dejado pasar una oportunidad que no volverá más. Y no es del todo diferente lo que le sucede al que ve pasar una mujer que lo deslumbra que viaja con él en el metro, y que se baja en una estación. Probablemente por quedar cuestionándose a sí mismo su inacción, y transitando en su ser de contemplativo a activo, se baja en la próxima estación, para volver a la anterior, donde no habrá de encontrar sino la característica multitud indiferente de transeúntes en distintas direcciones.

3. El ser decidido.

Jaspers: “Coger la situación y *decidir* trae consigo para el activo dificultades específicas y cualidades específicas. La infinidad de las realidades y posibilidades de cada situación no es completamente calculable. Lo cognoscible contemplativamente bien puede ser un medio, pero no suficiente. Hasta tanto hay en cada caso calculabilidad, ella es efectiva en la sopesada actividad (en oposición a la falta de criterio), pero más allá de eso se requiere del querer decisivo, cuya fundamentación a través de cálculo racional y claridad de la meta, es imposible. Hay el factor completamente irracional en lo activo, que hace su debut en la decisividad y la capacidad de resolución” (PdW, p. 53).

Jaspers toca aquí un punto inquietante, cual es el factor irracional que es especialmente propio de la actitud activa. Si de acuerdo a ella hay la importancia, que suele deslizarse a la urgencia, de la acción, que hay que decidir algo y actuar, resulta que, debido a nuestra finitud, y en particular a la finitud del conocimiento humano, es imposible fundamentar a cabalidad esas decisiones y acciones consecuentes. Vistas las cosas de esta manera, ya veremos como Jaspers cita en este contexto la sentencia de Goethe: “El hombre actúa sin conciencia”.

Uno de los aspectos que destacan de la actitud activa es la capacidad de decisión, el ser decidido, diríamos, resolutivo, y precisamente respecto de alguna de las cosas que van en el río del devenir. Pero, lo que resulta inquietante es que en las decisiones hay un factor inevitablemente irracional que está alojado en ellas, como un huésped extraño, al cual, sin embargo, no se puede desalojar, ni por muchos intentos que se haga con órdenes judiciales y con la intervención de la policía, como sucede con algunos arrendatarios indeseables de algún inmueble. Pues bien, este factor irracional, alojado en toda decisión, se debe a nuestra finitud, ya que, según nuestro autor, y como lo sostiene en distintos lugares, no podemos saber acerca de la totalidad de las consecuencias de nuestras decisiones y consecuentes acciones, y además tampoco podemos saber acerca de la totalidad de sus motivaciones.

Podemos vincular esto con cierto tipo de argumentación que justamente no puede ser lógica, sino retórica, como es el *argumentum ad ignorantiam*. En el análisis que hacen de él Chaim Perelman y Olbrechts Tyteca en el *Tratado de la argumentación* se trata de que solemos actuar, sin atender suficientemente a todas las posibilidades en cierto orden y clasificación que hacemos de ellas. A veces puede tratarse de que urge tomar cierta decisión, y en razón de ello se desechan otras que no salen al tapete de la discusión. Mas precisamente, el *argumentum ad ignorantiam* corresponde a un tipo de argumento de división de partes, en que sucede que de las partes de un todo podemos elegir algunas que son las que hacemos entrar en la discusión, y esto puede ser deliberadamente

hecho así o por ignorancia.¹⁴ Y entonces, naturalmente la opción que se tome posteriormente por alguna de esas partes, llevará consigo una falta de lógica, una falta de racionalidad.

Pero, el asunto aquí está en darse cuenta con Jaspers de que toda decisión lleva en su seno esa irracionalidad, la cual, ni con toda la lógica del mundo, podríamos realmente suprimir. Ahora bien, el hombre pretende esto con sus decisiones que a diario toma, pero éste es también su desconocimiento, su ingenuidad o tal vez su soberbia.

Pero, con la actitud activa se da además la siguiente singularidad: ella hace separaciones, desde el momento en que elige entre esto o aquello, y en cuanto tal está particularmente ligada a la responsabilidad, mientras que la actitud contemplativa, una de cuyas formas es la actitud estética, es todo lo contrario, es integradora, y por ello también queda ligada (curiosamente) a la falta de responsabilidad:

“El hombre activo elige entre posibilidades. Para él hay un *esto* – o *lo otro*. Colocado siempre en situaciones finitas, para el hombre no es todo igual, no es posible la totalidad. Las últimas razones y motivos de esta elección quedan en la penumbra, por muchas razones que se puedan allegar ulteriormente para algo en particular, en tanto ellas conducen a la infinitud de lo vivo. Este elegir es el opuesto absoluto al comportamiento contemplativo, en particular al estético, de acuerdo al cual lo uno no excluye lo otro, las posibilidades pueden ser sucesivamente recorridas. En tanto así está la *responsabilidad* del elegir del activo frente a la falta de responsabilidad del contemplativo” (PdW, p. 54).

Como vemos, Jaspers resalta aquí lúcidamente que es en especial el hombre activo, el hombre de las reiteradas y continuas decisiones, que suponen a la vez elecciones, y todo ello naturalmente implica también separaciones: *Esto o lo otro* (*Entweder oder*) (como, por lo demás se llama una de las obras mayores de Kierkegaard). Al hombre contemplativo, en cambio, le es propia justamente la integración, incluso, cabe agregar, la contemplación de la totalidad, y ello se da particularmente en una de sus formas: en la actitud estética; en efecto, como veremos, más adelante, lo propio de esta última actitud es esa totalidad que se transfigura, como lo hace la obra de arte: por ejemplo, la “La entrada de Cristo en Bruselas” de Ensor, o “La guardia nocturna” son sin duda totalidades de la relación hombre-mundo que se han transfigurado de distinta manera.

Pero, notemos además que Jaspers caracteriza a la actitud contemplativa no en términos de “irresponsabilidad” (que correspondería a *Unverantwortung*), sino como ‘falta de responsabilidad’ (*Verantwortungslosigkeit*). Para entender esto,

14 Cfr. Perelman; Chaim y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. de Julia Sevilla, Madrid, Gredos, 1994, p. 370 ss. En adelante ‘Tda’.

podemos decir, por la contraparte, que la actitud activa con cada decisión tiene que asumir responsabilidad, mientras que el contemplativo, al desenvolverse significativamente en la no-decisionalidad, está más bien en la falta de responsabilidad.

Podemos imaginar un empresario o un político que están en todo momento en la situación forzada de la separación, teniendo que decidir entre esto o lo otro. Es propio del pensador, en cambio, dirigir la mirada a la totalidad, y después si tiene que elegir, si tiene que optar por la camisa de fuerza del *esto o lo otro*, lo hará adoptando una actitud activa.

4. Valentía (*Mut*):

“Para tomar y sostener posición de manera clara en una dirección en la corriente del infinito acaecer, más allá del cálculo y del pensamiento, se requiere *valentía*, que se apoya en alguna confianza: en la propia fuerza, en el hado, en la suerte, en los instintos propios, crecientes, creadores, en la providencia divina, y otros, en cada caso dependiendo del tipo espiritual, que hay tras ello. No aquél que no calcula y no piensa es valiente, al que le falta la vivencia de la decisión, o aquél que de modo erróneo estima todo como completamente calculado, seguro, objetivo: claro está, el pensar y el calcular, cuanto más cabalmente ocurren, tanto más motivo de temor son: el que sabe demasiado se retrae temerosamente a todo actuar. Pero precisamente sólo él puede alcanzar la vivencia de la actitud activa valerosa. No se desalienta bajo ninguna circunstancia, en lo que recurre quizás a fórmulas como: “Nada es tan grave o tan bueno en el mundo, como lo que se presentaba antes”. “No hay que preguntar siempre por lo que a uno le puede sobrevenir en la vida (esto es, en la medida en que esta reflexión no tenga consecuencias prácticas, proyectadas para la acción), sino que hay que salir al paso con valentía y sin temor”. Sólo con el temor llega el hombre a la valentía, como por medio de la desesperación a la religión” (PdW, p. 53-54).

Interesante relación ésta entre la decisión (y consiguientemente la acción), y el saber. Si se trata de considerar cierto tipo genuino de la actitud activa, y si la caracteriza a ésta especialmente la capacidad de decisión, no se trata de un lado del actuar azarosamente, como tampoco del que meramente sabe demasiado y que, por ello queda inhibido para actuar, sino del que, sabiendo precisamente demasiado, es valiente precisamente porque se arriesga a actuar.

5. Éxito (*Erfolg*).

Con este carácter se recapitulan varios de los anteriores, entre ellos, la decisión y el elemento irracional que inevitablemente lleva consigo. Pues bien, ahora se trata de la consideración de que las posibilidades de éxito en la acción están

siempre expuestas a consecuencias inesperadas, relacionando esto Jaspers con la culpa, mas una culpa, al modo de una culpabilidad, que tenemos que asumir. En ello sigue resonando la sentencia ya citada de Goethe de que actuamos sin conciencia.

Ahora bien, el asumirse como culpable nos puede llevar al temor a actuar y a la inacción, y en este contexto nuestro autor cita a Nietzsche:

“Desearíamos esquivar la voluntad, al querer una meta, al riesgo de darse a sí mismo una meta; desearíamos desembarazarnos de la responsabilidad (aceptaríamos el fatalismo)” (PdW, p. 55)

El hombre activo se destaca pues en cuanto considera la realidad como modificable a su antojo, experimentándola como resistencia; al estar esa realidad en movimiento, escoge algo de lo que ese movimiento en perpetuo devenir se lleva; lo que decide conlleva inevitablemente un factor irracional, puesto que no sabe de la totalidad de las consecuencias o de las motivaciones de nuestras decisiones. Con ello se relaciona el concepto de culpa, al modo de culpabilidad, que nos predetermina. Si lo que elegimos, decidimos y hacemos arranca de una limitación, precisamente la limitación de nuestro saber, entonces somos siempre culpables. Sobre esta culpa precisa Jaspers:

“La culpa inevitable es 1. no consciente; para la totalidad de las consecuencias, como si todo fuera sabido, 2. consciente: respecto de aquello que sabemos y que hemos asumido, y respecto de aquello que deberíamos haber sabido. La primera culpa es potencial y está en todos lados, la segunda quizás no está en todos lados” (PdW, p. 55).

Jaspers destaca a su vez la autodisciplina de la actitud activa:

“Del finalismo de la actitud activa, de la finalidad a partir de la cual el hombre se forma en la actitud activa, en tanto construye, surge completamente desde sí, involuntariamente, un auto-dominio típico, una auto-disciplina condicionada por la finalidad, que no es ascetismo o autoconformación; más bien, en tanto que aquellos fines caen alguna vez, puede generarse un completo caos de la personalidad; así como podemos observar, por ejemplo, en el típico, moderno hombre activo, que teniendo una auto-disciplina en la profesión, fuera de esta esfera es personalmente desproporcionado, sin freno, brutal, accidental y caótico” (PdW, p. 55).

Como vemos, aquí habla no solamente el filósofo, sino también el psiquiatra Jaspers con una observación psicológica muy aguda. Es propio del hombre activo la auto-disciplina, pero esta no es auto-conformación (*Selbstgestaltung*); este último término alude a una suerte de ‘construirse o hacerse a sí mismo’, en otras palabras, que uno sea su propia obra, y entiéndase de carácter integral. Vale de-

cir, para ser activo en este mundo, como lo son de distinta manera el político o el hombre de negocios, se requiere de una autodisciplina, una suerte de entrenamiento que te lleva a ser abnegado en el trabajo, incluso, como suele suceder, se está casi todo el tiempo trabajando, pero nada de ello implica en lo más mínimo que verdaderamente uno se haya formado interiormente, como sería propio de la actitud contrapuesta: la contemplativa. A partir de ello se explica como en ese modo de ser de los hombres activos, suele haber el doblez del orden y el desborde, o a veces, de una cara que se tiene ante la sociedad, y otra vida oculta, clandestina.

Jaspers precisa el ámbito en que se desenvuelve la actitud activa:

“La actitud activa se muestra de manera análoga en distintos terrenos: en el campo de la actividad de la representación /la diplomacia/, de la política, en el campo empresarial de la vida económica, en lo militar, en el obrar del médico, en la educación, en la esfera de la conducción personal de la vida” (PdW, p. 55).

A continuación se nos propone una interesante distinción entre la actividad formal y la actividad de contenido, que contribuye a entender más adecuadamente el problema del trabajo en la sociedad contemporánea, y en particular de cómo sucede que el trabajo prácticamente se autonomiza, en lo que él pierde su condición ontológica de ser medio para una vida buena, para convertirse en un fin en sí mismo. Esto es lo que tiene que ver con la actividad meramente formal, que ya carece de contenido, y que, en cuanto tal, ha perdido su rumbo:

“A partir de esta multiplicidad de figuras de la actividad, habría que destacar una distinción, a saber, la distinción de la *actividad formal*, de los contenidos, que le dan sentido y finalidad. Hay por de pronto una diferencia abismal entre la mera actividad, sin consideración de finalidades y sentido (desde el atrabajarse /Betriebsamkeit/ hasta la derivación conscientemente expresada de últimas finalidades y valores sobre la base de las posibilidades reales, actuales) y la actividad que adaptando sus medios a lo real y efectivo, obtiene sus contenidos, valores, su sentido de otra parte” (PdW, p. 56).

Podríamos decir en relación con nuestra época que bien sabemos que tantas cosas que se emprenden, grandes empresas que demandan para su instalación de la puesta en marcha de una ingente actividad, sin embargo, no está del todo legitimada o justificada su finalidad; esto es lo que ocurre, por ejemplo, con fábricas e industrias que acarrear consigo una destrucción del entorno. Asimismo tenemos también la impresión inequívoca, supongamos de nuestra minería del norte chileno, entregada a empresas extranjeras, que no está en absoluto claro cuáles son los beneficios del país en ello, ya que no solucionan ellas mayormente un problema de cesantía, y por otra parte el royalty que pagan es mínimo. Y así

podríamos poner muchos otros ejemplos de nuestro país, del mundo en general, en que sucede que la actividad desplegada en la sociedad contemporánea ha extraviado su finalidad; en términos de Jaspers, se trata en ello del despliegue de una actividad puramente formal, sin contenido. Veamos como nuestro autor continúa desarrollando esto, prestando atención a como la diferencia expuesta entre actividad formal y de contenido atañe también a la diferencia (que tiene su origen más próximo en Hegel) entre infinitud (*Unendlichkeit*) y lo sin-fin (*Endlosigkeit*):

“La actividad puramente formal encuentra sus *finalidades por accidente*, ellas le son dadas *solamente* a través de la situación. Ella es sin-límite – no infinita, sino sin-fin, porque no lleva consigo ningún momento de plenitud, aunque sea momentáneo – y es vacía, porque ni en la vivencia subjetiva ni objetivamente permite reconocer un sentido. Únicamente se vivencia la satisfacción del esfuerzo (formal), la satisfacción por lo logrado, organizado, por la expansión del poder. El éxito (en lo que sea), el realismo (en relación con lo que sea) son los lemas. Bien se ha descrito un tipo del moderno empresario de esta manera. Esta actitud activa formal se aparta completamente de todas las otras actitudes, convierte a todo en medio, también todos los contenidos en algo sin-contenido. Queda sólo el trabajo, sólo el esfuerzo por el esfuerzo” (PdW, p. 56).

Contemplación (el segundo de los modos de actitud objetiva)

A la actitud contemplativa la caracteriza, ante todo, el “dejar ser” al mundo, a cosas y personas, conocerlas, estudiarlas, indagarlas, hacerlas objeto de una teoría o de motivo de inspiración. Jaspers:

“La actitud contemplativa ha sido ya en general caracterizada en su contraste con la actitud activa: ella consiste en observar, no dominar, mirar, no apropiarse; contemplar, no crear y hacer; incluso en la creación ésta no es vivenciada como tal, sino como crecer y donación. Lo objetivo está a la distancia. Contemplar y pensar están la mayoría de las veces al servicio de la actividad, de la satisfacción instintiva activa y estructuración de la realidad. En otras palabras, ellas son casi siempre “interesadas”. El pensar selecciona lo que está en relación con los fines de la voluntad y de los instintos, él reconoce las cosas y las conoce, pero sólo en tanto puedan ser utilizadas, sólo en tanto conocimientos que pueden convertirse en medios técnicos. Hay un salto en la actitud, cuando las cosas mismas como tales son contempladas y deben ser conocidas, cuando los intereses de la voluntad y el mundo de los objetos tan sólo aparecen ahí para sumergirse en él, tan sólo están ahí para ser conocidos” (PdW, p. 59).

Lo decisivo que cabe destacar respecto de la actitud contemplativa es que en

ella tiene lugar el giro hacia una total independencia del saber y del conocimiento, como que ellos son por sí mismos, vale decir, aquello que Aristóteles definió en la *Metafísica* como el saber desinteresado.

Pues bien, este componente de desinterés, propio de la contemplación, es el que habrá de potenciarse tanto que habrá de ser crucial en el tránsito del mito al logos, que supone la más grande transformación humana habida hasta ahora. Lo que se alcanza con ello es justamente un saber ante todo desinteresado, que ya no está más al servicio de la economía, la política, la técnica, la agricultura o la medicina.

Es característico de la obra de Jaspers en su conjunto, como también en particular de la *Psicología de las concepciones de mundo* que aquí examinamos hacer *Excursos*, que son de carácter histórico-filosófico. Una vez que él ha expuesto en lo fundamental su concepción del fenómeno que se indaga, en este caso la actitud contemplativa, da inicio al mencionado *Excursus*. Veamos a continuación las estancias de la contemplación (que constituyen tan sólo hitos, sin pretender ninguna exhaustividad) según como se presentan en algunos de los más destacados pensadores:

1. Platón.

“Dos capacidades para aprehender los objetos, contraponen Platón por doquier: la mera *representación (opinión)* y el *genuino conocimiento (razón)*. El conocimiento está dirigido a lo ente que es intemporal e inmutable, a lo pensable en oposición a lo visible, a las ideas en oposición a las cosas singulares” (PdW, p. 59).

Ya anotábamos anteriormente que la actitud contemplativa se dirige a objetos de carácter intemporal, como lo supuestamente divino o también valores considerados como imperecederos. La actitud contemplativa está de este modo referida a algo estable, al arquetipo, y aquello tiene que ver con valores e ideales que orientan la existencia humana. Al elevarse el hombre durante milenios a la contemplación, se apoyaba en ello para ulteriormente decidir qué hacer, qué acciones emprender:

“La representación (opinión) aprehende algo que está entre lo ente y lo no ente, que es algo intermedio, más oscuro que el genuino conocimiento, más claro que la falta de conocimiento. Los objetos de la representación son todos objetivos, dobles: bello y feo, justo e injusto; ellos son bellos de muchas maneras, pero no lo bello; ellos llegan a ser y dejan de ser, ellos son y no son. La opinión se representa todo, pero ella no conoce nada de lo que representa. La razón aprehende las imágenes originarias, la representación las innumerables copias, reflejos, las meras apariencias. La razón aprehende inmediatamente gracias a su capacidad dialéctica (=

conocimiento conceptual) las ideas mismas, la opinión lo perceptible tan sólo sensorialmente. Los hombres que se dirigen más a lo visible o más a lo pensable, los distingue Platón como amantes de la opinión y amantes de la sabiduría” (PdW, p. 60).

Jaspers rescata aquí de Platón su pensamiento de carácter arquetípico y que nos hace ver que todo lo múltiple y lo contrario, como que haya, por ejemplo, distintos caballos, y que unos sean ágiles, otros lentos, otros mañosos, otros dóciles, todo ello es tal porque participa de la idea de caballo. Mas, a esta idea tan sólo tiene acceso la razón.

2. Meister Eckhart:

“El Maestro Eckhart enseña acerca de muchas capacidades de la naturaleza simple del alma, a saber, las inferiores y superiores. Lo que ve el ojo, lo que escucha el oído, eso le ofrecen los sentidos al *deseo*. La *observación* trae esto a la *intuición*, la *capacidad de discernimiento* del entendimiento lo purifica y ofrece este material así depurado a capacidades más elevadas. Estas capacidades se articulan nuevamente: la *memoria* conserva, la *razón* penetra la materia y la *voluntad* la realiza” (PdW, p. 60).

Advertimos así como Eckhart da una muy sugerente explicación acerca de lo que hacemos con el material sensorial que recibimos, al transformarlo y depurarlo en el tamiz de la memoria y de la razón, para que, a fin de cuentas, la voluntad se apoye en ese material así depurado, y realizarlo.

Siguiendo con el análisis sobre Eckhart, Jaspers relaciona la intuición con el material sensorial que nos es suministrado, el entendimiento que distingue, y la razón que penetra:

“Las cosas, que ahora son muy elevadas para nosotros, son advertidas por la razón” (PdW, p. 60).

Tengamos en cuenta que se trata justamente de un material sensorial, de unas cosas, que ya han sido depuradas y elevadas, para que ciertas capacidades o facultades superiores, como la razón y la voluntad, actúen sobre ellas, la razón para penetrarlas y la voluntad para realizarlas:

“La razón se dirige hacia fuera: ella escucha y percibe; en ello realiza ella su separar, ordenar y poner. Pero cuando ella se dedica a su obra en la suprema consumación, siempre tiene todavía algo sobre ella, que no puede fundamentar. Ella reconoce que aquí hay todavía un orden superior. Esto se lo hace saber a la voluntad...” (PdW, p. 60-61).

Claro está, para Eckhart lo que capta la razón no puede corresponder a la insuperable ultimidad. Si ella es suficientemente abierta reconoce que sobre lo que

capta hay un orden aun superior. Y esto, al modo de una señal, la razón se lo hace saber a la voluntad:

“Por medio de esta señal le suministra el conocer a la voluntad un impulso y la traspone en el orden superior. Así se genera el estado contemplativo último y propio, el del fundirse en la visión del fondo, el estado místico genuino” (PdW, p. 61).

En efecto, si se trata del orden superior, la razón no puede dar cuenta de él, y sólo en el arrebató místico, en el fundirse del yo, sería aquello alcanzable.

3. Spinoza.

“Spinoza reconoce tres tipos de conocimiento. En el primer tipo (*opinión o representación*) las cosas singulares son confundidas por los sentidos, mutiladas y actualizadas sin orden, o nos acordamos de tales cosas singulares en el oír o leer de palabras. En el segundo tipo (*razón*) se forman conceptos generales y representaciones adecuadas de las propiedades de las cosas. Se calcula, se alumbrá. En el tercer tipo (el *saber intuitivo*) se avanza desde el concepto hacia el conocimiento adecuado de la esencialidad de las cosas. Las cosas son aprehendidas *sub specie aeternitatis*. Las cosas son comprendidas de una doble manera: en relación a un tiempo y lugar determinados como existentes o como contenidas en Dios, y como consecuencias de la naturaleza divina (esto es lo mismo que *sub specie aeternitatis*)” (PdW, p. 61).

Como vemos, de acuerdo con Spinoza hay estos tres tipos (y grados) de conocimiento: opinión o representación, en lo que hay confusión; la razón que ordena esa confusión, aprehendiendo las cosas en conceptos generales; y el saber intuitivo que toca la esencia de las cosas. Y esto equivale para Spinoza a percibir las cosas *sub specie aeternitatis*, es decir, *bajo la especie de la eternidad*, o si se quiere, como vistas en su modo de ser, en sus atributos, en su justificación, bajo una mirada divina. Al respecto, Jaspers cita a Spinoza:

“Cuanto más lejos llegue cada uno en este tipo de conocimiento, tanto más está él consciente de sí mismo y de Dios, a saber, tanto más perfecto y bienaventurado será él”; “amor intellectualis deus” / agrega Jaspers / es la expresión necesaria de este tipo de conocimiento” (PdW, p. 61).

Advertimos en esto como se llega a la forma más elevada del conocimiento, en el cual se alcanza una plena conciencia de sí mismo y a la vez de Dios, como también el sentimiento de una bienaventuranza. Y tanto es así que en esa contemplación *sub specie aeternitatis* nos hacemos partícipes del amor divino, del *amor intellectualis deus*, en otras palabras, en esa elevación ya no amaríamos más simplemente desde nosotros, sino desde Dios mismo.

4. Kant.

Con Kant se trata de tres capacidades cognitivas, consideradas de distinto modo: por de pronto, la sensibilidad, con la que tiene que ver la capacidad (o facultad) de la intuición; el entendimiento, que opera con conceptos; y la razón, vinculada con las ideas. Cabe explicar aquí que los conceptos son empíricos, tienen su origen en la experiencia, mientras que las ideas son trans-empíricas, trascienden el campo de la experiencia. Dice Jaspers de las ideas kantianas:

“/.../ y la razón da con las ideas la dirección a lo falto de límites / *Grenzenlose*/, infinito, y a partir de ello los puntos de vista directrices para la dirección de la investigación, el orden, la sistemática” (PdW, p. 61).

Atendiendo a la modalidad cómo se presenta lo contemplativo en Kant, podemos distinguir pues las siguientes capacidades o facultades por medio de las cuales la actitud contemplativa se despliega:

a. Intuición (*Anschauung*) que también podríamos traducir en este caso como ‘sensación’ o ‘percepción’, precisamente porque se aboca al material que registran nuestros órganos de los sentidos, el material sensorial.

b. Concepto, producido por el entendimiento (*Verstand*), que los lógicos nos dirían que corresponde a la totalidad de los individuos pertenecientes a una clase, como cuando aludimos al concepto de ‘árbol’, refiriéndonos con ello a la totalidad de los árboles, sean éstos robles, pinos, encinas, cedros, y demás, mientras que la imagen que tengo de la araucaria de mi jardín, precisamente porque es sensorial, queda delimitada por la referencia a ese único árbol. Pues bien, de acuerdo al pensamiento kantiano, el concepto del entendimiento sucede que se refiere a una universalidad, la totalidad de los miembros de una clase, y no obstante esto, ellos también tienen una base empírica. Él nos dice que los conceptos corresponden a síntesis de representaciones que hemos podido completar, y habría que agregar aquí, aunque sea por medio de un proceso inductivo de generalización, a saber, supongamos, el concepto de árbol que nos formamos sobre una base empírica vale no solamente para los que ya conocemos, sino para los que todavía no conocemos, o incluso para especies extrañas de las que no hemos oído nunca, y por si esto fuera poco, vale para todos los árboles que ha habido en el pasado o en el futuro en la historia de la Tierra o de cualquier otro lugar del universo.

c. La idea, producida no por el entendimiento, sino por la razón, sería la única entidad trans-empírica, es decir que va más allá de una experiencia posible, por ejemplo, la idea que podemos tener de Dios. Pero, lo mismo para Kant cuando hablamos del alma como también de algo que nos puede resultar tan próximo como la libertad; y, sin embargo, a propósito de esta última, no hay en rigor una experiencia de la libertad, sino sólo de procesos determinados, sometidos al de-

terminismo. Si yo supuestamente levanto un brazo “libremente”, la explicación de ello está en puras determinaciones, correspondientes a procesos físicos, químicos y biológicos. Pero también el mundo como totalidad, si acaso es limitado o ilimitado en el tiempo y en el espacio, es una idea para Kant. Todo ello nos hace ver que la idea, a diferencia del concepto, supone más bien una síntesis necesariamente inacabada de representaciones.

Por lo tanto, en cuanto a la actitud contemplativa, sólo la idea en Kant nos puede transponer a una supuesta otra dimensión: Dios, el alma, la libertad y el mundo tienen esa capacidad, y, sin embargo, Kant nos plantea que el papel que ellas deben cumplir es, entre otros, de carácter regulativo, vale decir, nada más orientan nuestro pensamiento hacia algunas de las cuestiones que más nos importan: por ejemplo, si somos libres; y la libertad es justamente el mejor ejemplo para lo que queremos decir aquí, por cuanto si no nos suponemos libres, no es posible fundamentar la moral. En términos morales, si no nos suponemos libres, el hombre siempre puede argüir respecto de los actos que realiza, por atroces que sean, que ha estado coaccionado a hacerlos, por cualesquiera fuerzas, móviles y condicionamientos.

Y al mismo tiempo entonces que la libertad corresponde a un supuesto, es, más estrictamente, un postulado. Kant formula esto además a través del singular término ‘como-sí’, ya que se trata entonces de suponer “como-sí” hubiera libertad, como si fuéramos libres, y entonces es posible la moral.

Diríamos entonces que si con Kant está en juego también una actitud contemplativa, muy vinculada a la idea transempírica, indudablemente que éste es un papel muy *sui generis*. Es más, cabría reconocer en Kant más encima un freno a la actitud contemplativa, si vinculamos a ésta con entusiasmos, arranques o arrobamientos.

Con ello, hemos analizado 4 aproximaciones a la actitud contemplativa, y junto con esto por cierto, a un modo de vida contemplativo. Sin duda las tres primeras, vale decir, de Platón, Meister Eckhart y Spinoza tienen una inequívoca impronta de elevación mística, a diferencia de la visión esencialmente crítica de Kant, de acuerdo a la cual lo más elevado que se abre al infinito, y que corresponde a las ideas, concebidas por la razón, señalan una orientación de un modo muy peculiar, ya que en definitiva se trata en Kant de algo ligado a supuestos y postulados en términos de un singular “como sí”, lo que se expresa en consecuencia al modo de un como-sí fuéramos libres, como-sí hubiera Dios.

5. Schopenhauer.

Por de pronto, en contraste con Kant, aquí se produce un deliberado cambio de nomenclatura y que es de la mayor relevancia: en cuanto a la intuición, sensación o percepción, hay *grosso modo*, coincidencia con Kant, pero en lo que

Schopenhauer se aparta del filósofo de Königsberg es en cuanto a relegar el concepto a la razón (*Vernunft*), apartándose así de la distinción kantiana. ¿Y entonces, si la razón opera con conceptos, dónde queda la idea? Pues bien, ella es situada a nivel del conocimiento singular propio del arte. Escuchemos a Jaspers interpretando a Schopenhauer:

“El modo de conocimiento del arte aprehende las ideas en un sentido platónico (no kantiano), las imágenes arquetípicas de todas las cosas singulares. Si deben convertirse las ideas en objeto tiene que desaparecer la individualidad del hombre ante el cognoscente puro, que sólo contempla sin voluntad, sin impulso, sin interés. Mientras todos los otros tipos de conocimiento aprehenden relaciones de las cosas entre sí o con la voluntad, así tan sólo éste /tipo de conocimiento/ la esencia, el qué de las cosas. La intuición del entendimiento coge la cosa singular, esta intuición estética la idea del género. El arte es idéntico con el conocimiento de las ideas, y este conocimiento en la contemplación pura es la esencia de la genialidad; en virtud de la interrupción del voluntarioso, interesado estar atrapados, a favor de la contemplación pura, se alcanza la completa objetividad. Así es genialidad, objetividad, conocimiento eidético, arte una sola y la misma cosa” ((PdW, p. 62).

Lo cierto es que, si bien lo aquilatamos, se juega aquí una cuestión decisiva. Ya sucedió con el movimiento filosófico conocido como idealismo alemán que no se respetó la imposibilidad establecida por Kant de referirse a la *cosa en-sí*, vale decir, lo que cada cosa es absolutamente en sí misma, y con total prescindencia de mis representaciones. Pues bien, en el idealismo alemán despunta la concepción de la posibilidad de una “intuición intelectual” (no sensorial) capaz de captar lo en-sí. Y, haciendo la comparación, pero también respetando las diferencias entre pensamientos de distinto origen, con Schopenhauer se plantea precisamente la posibilidad de una intuición que capta ideas, que van más allá de la propia razón, y que para él tienen que ver con el genio y el arte. Veamos como lo desarrolla el propio Schopenhauer, citado por Jaspers:

“El concepto es abstracto, discursivo, dentro de su esfera completamente indeterminado, sólo determinado por su límite, para cada cual que tan sólo tenga razón, alcanzable y aprehensible, comunicable a través de palabras sin mayor intermediación, agotable completamente por medio de su definición. La idea, en cambio, en todos los casos definible como representante adecuado del concepto, es completamente intuible, y aunque representando una cantidad infinita de cosas, a pesar de ella, determinada de punta a cabo”; y agrega Jaspers:

“ella es sólo aprehensible por el genio o en un temple genial, no absolutamente, sino comunicable sólo parcialmente. El concepto se

parece a un recipiente muerto, del cual no podemos sacar más de lo que pusimos al comienzo; la idea, en cambio, se desarrolla en él que la ha aprehendido”, y termina Schopenhauer, citado por Jaspers, también respecto de la idea:

“ella semeja un organismo viviente, que tiene la capacidad de desarrollarse con fuerza generatriz, que produce lo que no estaba contenido en él” (PdW, p. 62).

En todo caso, con todo lo sugerente que suena a nuestros oídos esta concepción schopenhaueriana de la idea, siendo justos con Kant, cabe reconocer que ya en él la idea, con su carácter regulativo, heurístico, y equivaliendo al norte de nuestra razón, significaba la instancia que se abría al ámbito transempírico no sólo de lo que los juicios, que dan origen a conceptos, no pueden sintetizar, y, junto con ello, se abría al ámbito de lo en-sí. Mas, podemos darnos cuenta que con Schopenhauer lo interesante de su planteamiento, y que resulta sugerente, se condensa especialmente las siguientes cinco cuestiones:

1. Que la idea no queda limitada a la razón.
2. Es propiamente el genio el que la capta.
3. La idea es lo que está en juego en el arte.
4. Ella es aprehensible por el sujeto que se entrega ya sea a la creación o a la contemplación estética, desprendiéndose en esos instantes de su apego a necesidades e intereses.
5. Que sería el punto que más quisiera destacar – cual es que la idea está viva, y ello se manifiesta en su fuerza generatriz. De alguna forma, me atrevo a decir, éste es el punto que más nos dice, puesto que así precisamente vivenciamos las ideas (si puede decirse así), ya que se incuban en nuestra mente y tienen un largo periodo de embarazo, hasta que dan a luz.

6. Hegel

Con Hegel se mantiene la tríada establecida por Kant intuición-entendimiento-razón, sólo que modificada, especialmente en lo que se refiere a la razón y también la intuición; para Hegel habría no solamente una intuición a nivel sensorial (lo propio de la sensación y la percepción) sino del espíritu. Y, por su parte, la razón es capaz de integrar la contrariedad que se manifiesta en el devenir. Veamos a continuación cómo son caracterizados los tres momentos intuición-entendimiento-razón por parte de Hegel, interpretado por Jaspers:

“Hegel conoce la *intuición*, el *pensamiento del entendimiento* y el *pensamiento especulativo o racional*. El entendimiento se mueve en

oposiciones, que son sostenidas unilateralmente (en las determinaciones de la reflexión), la razón piensa la unidad de las oposiciones, no en tanto las niega, no en tanto vuelve a lo inmediato tras el entendimiento, sino en tanto va más allá a la inmediatez mediatizada, en la que la labor del entendimiento al mismo tiempo es sostener los opuestos, los cuales serán, sin embargo, superados” (PdW, p. 62).

Con el pensador suabo podemos decir que cada cosa, cada fenómeno es nada más que parte de una totalidad en desarrollo; a ello se refiere esa “inmediatez mediatizada”. Supongamos, teniendo en cuenta su *Filosofía de la historia*, cada momento de la historia universal, por ejemplo, la muerte prematura de Alejandro Magno, es precisamente inmediatez mediatizada, ya que es nada más que un momento en la evolución histórica que conducirá al desmembramiento del inmenso imperio forjado por él, lo que a su vez traerá como consecuencia a la larga que Roma se haga más fuerte y que incluso Grecia pase a ser una de sus provincias.

Pues bien, el entendimiento se queda en cada momento aislado, mientras que la razón especulativa integra la contrariedad que se manifiesta tanto en el acontecer histórico como en los procesos naturales.

Y sigue Jaspers interpretando a Hegel:

“Sólo en el pensamiento especulativo llega el espíritu a un conocimiento genuino; por ejemplo, el concepto de la vida el entendimiento no puede pensarlo, porque cosas opuestas – según el principio de contradicción – tienen que ser sostenidas de ella. Ella es sólo pensable especulativamente” (PdW, p. 62).

En efecto, podríamos decir, con base en Heráclito, que la vida incluye la muerte, ya que está claro que la muerte es únicamente un fenómeno de los seres vivos, y es por ello que un concepto como la vida debe incluirla, a pesar de que la niegue. Y es por ello también que, tratándose de la negación, ella está integrada en el devenir, en el cambio y el movimiento de prácticamente todo lo que observamos en la naturaleza. Y nuevamente cabe decir aquí: el entendimiento se queda en la oposición; de acuerdo a nuestro ejemplo: la vida es distinta y opuesta a la muerte; la razón, en cambio, las integra.

Sigamos con la interpretación de Jaspers:

“Si la intuición es el punto de partida, así hay muchos tipos de intuición, e intuición es también la forma, de acuerdo a la cual el pensamiento especulativo llega a ser una posesión constante del alma” (PdW, p. 62).

Aquí Jaspers hace alusión al alcance distinto que tiene la intuición en Hegel,

que no se limita, como en Kant, a nada más que percibir el material sensorial de colores, olores, sabores, tamaños, formas, temperaturas, y demás, sino que la intuición también puede captar la esencia de algo, mas, como ya veíamos más arriba, esa así llamada “esencia”, es tan sólo un momento del desarrollo de la totalidad. Pues bien, la intuición es capaz de captar la esencia de ese modo, di-ríamos, como una suerte de “esencia móvil”. Jaspers dice:

“El objeto de la intuición tiene la determinación” y continúa citando a Hegel:

“de ser algo racional, por ende no algo singular desgarrado desde distintos costados, sino una totalidad, una plenitud de determinaciones cohesionada. La intuición sin espíritu es nada más que sensorial, conciencia que permanece externa al objeto. La intuición plena de espíritu, la intuición verdadera aprehende la genuina sustancia del objeto...Con razón se ha insistido en todas las ramas del saber que se hable a partir de una intuición de la cosa. Para ello es menester que el hombre se comporte con respecto a la cosa con espíritu, corazón y ánimo – en una palabra, en su totalidad – que esté en el punto central de ella y la deje perdurar” (PdW, 62-63).

Claro está, se trata no únicamente de que la razón esté abierta a la totalidad y comprenda cada cosa como momento de esa totalidad, sino asimismo la intuición. A partir de ello se entiende también la exigencia de intuir rectamente algo.

Un ejemplo nos puede ayudar a entender mejor esto: la edición cinematográfica. En la historia del cine durante toda una primera etapa, por lo menos hasta los años 40, la edición de las películas, que en ese tiempo se hacía con tijera en mano, para ir uniendo los cuadros y las secuencias, el editor cumplía un papel completamente secundario. Simplemente se consideraba que su labor era necesaria, pero no se le daba ninguna importancia. Mas, luego comenzó a advertirse acerca de los efectos que tiene en el espectador el hecho de que unas secuencias vayan pegadas a otras, que haya yuxtaposiciones, que generen asociaciones emocionales de diversa índole. Esto significa que el editor tiene en verdad tal poder que puede sugestionar y manipular el mensaje de mil maneras. Entonces se tuvo claro que el editor es en verdad el brazo derecho del director, pero, cabría agregar al respecto que, ni aún así ha logrado salir del anonimato. Pues bien, un editor cinematográfico, como por cierto de televisión o de un simple video familiar, tiene conciencia de cómo cada cuadro, cada secuencia es nada más que un momento de la totalidad de una película.

Siguiendo a Jaspers, hemos analizado lo que puede entenderse por una actitud intuitiva, de acuerdo a una pléyade filósofos. Retomando el camino recorrido, Jaspers nos dice lo siguiente:

“Con toda la diversidad en lo particular que pueda haber, a todos estos filósofos le es común que ven algo más que la mera percepción sensorial y el pensamiento lógico, sin acudir en socorro de una revelación suprasensible del tipo del milagro. La aprehensión de la idea en Platón, la razón que advierte algo superior a ella en Eckhart, el tercer modo de conocimiento en Spinoza /el saber intuitivo/ que concibe las cosas sub specie aeternitatis, la razón como la capacidad que le da a las ideas una dirección hacia la infinitud, la visión estética de las ideas de Schopenhauer, el pensamiento especulativo de Hegel, todas estas modalidades inducen en grandiosa coincidencia a tipos de conocimiento más allá de la percepción sensorial y de la cognoscibilidad lógica formal” (PdW, p. 63).

Llama la atención que en lo que se refiere a una actitud contemplativa y una correspondiente vida contemplativa humana, en sus distintos modos de entenderla, se trate siempre de un elevarse más allá de lo sensorial y empírico, y ello lo podemos plantear aquí de manera crítica, porque implica no reconocer que pudiera haber una contemplación positivista o incluso materialista del objeto. En todo caso, este problema ya se podía anticipar cuando de entrada Jaspers entiende a la actitud contemplativa como vinculada con lo intemporal, a diferencia de la actitud activa – recordemos – que se vincula con lo temporal.

Y, si no se reconoce claramente la posibilidad de una contemplación positivista o materialista del objeto ¿qué decir, por ejemplo, del pensamiento de Demócrito o de Epicuro? Desde luego que en ello también se trata de ejemplos de actitud contemplativa, y, sin embargo, en uno ni en otro caso hay un vínculo con supuestos objetos intemporales, sino todo lo contrario.

Por lo demás, no se trata en esto de tener nada más que en cuenta al positivismo, el materialismo, y agréguese el pragmatismo, sino la fenomenología, de la cual, aunque de un modo muy singular, uno de sus representantes sería el propio Jaspers. La fenomenología también supone una mirada dirigida al objeto que lo ve por de pronto en su temporalidad y, en segundo lugar, también como objeto dado empírico-sensorialmente, si bien no hay razón para limitarse únicamente a esta clase de objetos.

Interesante es a su vez tener presente en este contexto como el biólogo-filósofo chileno, que viviera largo tiempo en Francia – Francisco Varela – reconoce que el pensar fenomenológico se ha desarrollado no solamente en occidente, con su fundador a la cabeza – Edmund Husserl -, sino que también ha tenido lugar en oriente: budismo y taoísmo tienen patentemente también una impronta fenomenológica.

Trabajar y a-trabajarse

Antes de entrar en la clasificación de distintas formas de actitud contemplativa que hace Jaspers, conviene que nos detengamos algún momento en los perfiles generales de lo propio del modo de ser de la contemplación, de la así llamada 'vida contemplativa'. Por de pronto, cabe anotar que durante milenios el hombre se centró más que nada en una vida fuertemente vinculada con el saber. En términos aristotélicos, ello tenía que ver con el *otium*, el ocio espiritual, distinto del *neg-otium*, negocio, que podemos entender como la negación del ocio. Jaspers relaciona esa vida con lo que define como *acción interna*, vale decir con lo que atañe al pensamiento, la teoría, la fe, y que implicaba que, si acaso luego se traducía ello en acción, equivalía esto a una *acción externa*. (Esto lo desarrolla en *Filosofía*). Pero, esa vida contemplativa también suponía una cuestión de carácter social y político: las clases superiores, los aristócratas, los patricios no trabajaban. Fijémonos como al respecto es particularmente decidor el siguiente pasaje de los *Tópicos* de Aristóteles, en el que trata acerca de como es mejor parecer lo que queremos ser que no lo que no queremos ser, y curiosamente vincula esto con un parecer que no se trabaja, si acaso se quiere parecer un ser "bien dotado de nacimiento". Aristóteles:

"Y entre dos cosas, si negamos que se dé en nosotros una para que parezca que se da la otra, es preferible aquello que queremos que parezca darse; v. g.: negamos tener amor al trabajo para parecer bien dotados de nacimiento" (citado en Tda, p. 392).

No en vano, y justamente en medio de una sociedad tan "trabajólica", como podemos caracterizar nuestra situación a través de este término de una jerga actual, Eugen Fink explora entre los *Fenómenos fundamentales de la existencia humana* (que es precisamente el título de su obra) el trabajo como uno de ellos, haciendo a su vez una interesante relación con la libertad, con nuestro intrínseco ser libres:

"¿Por qué trabajamos – o por qué "tenemos que trabajar? ¿No es deseable una sociedad en la que el trabajo sea realizado por máquinas, robots, y que el hombre pueda vivir libremente el goce de su existencia? El mundo antiguo le dio a los ciudadanos libres la posibilidad del goce vital, dentro de un cierto rango, a través de la institución horrorosa e inhumana de la esclavitud, pero para ello tuvo que valerse de la existencia única-en-el-tiempo de otros hombres".¹⁵

Mas, el asunto no queda ahí, dado que, por muy loable que sea esa libertad,

15 Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins (Fenómenos fundamentales de la existencia humana)*, Friburgo: Karl Alber, 1995. Traducción parcial mía con apoyo de Diego Sanhueza, Miguel Pefaur, Edgar Barkemeyer y Carlos Calvo. Se encuentra en www.cristobalholzzapfel.cl, p. 62. En lo sucesivo 'GMD'.

está constreñida sólo a algunos hombres, los patricios, y está a la par posibilitada por una clase trabajadora a su servicio. Y, sin embargo, viene a ser una actitud ingenua nuestra la de simplemente criticar el fenómeno de la esclavitud, debido a que también nosotros la mantenemos de ciertas maneras disimuladas. Atendiendo a continuación a estos varios aspectos, en especial en lo que se refiere a la esclavitud, dice Fink:

“La indignación moral ante tales asperezas es un noble sentimiento de la filantropía, pero con ello se olvida de manera ligera que la esclavitud continúa bajo otras formas refinadas en el mundo moderno” (GdM, p. 62).

Ciertamente el que podamos dedicarnos a la filosofía o a la ciencia está posibilitado porque mientras tanto otros hacen el trabajo de limpiar los baños, lavar la ropa, sembrar y cosechar lo que será nuestro alimento, construir puentes, calles, edificios, automóviles, aviones.

Pero ¿será tan libre el hombre como simplemente suponemos y damos por sentado?:

“En cierto sentido el hombre es absolutamente un “esclavo”. No es un ente autosatisfecho, carece de la *autarkeia*. La libertad—entendida a la antigua—es menos la soberanía de las decisiones volitivas que el ser autosuficiente. Quien no depende de nada, quien no requiere de nadie, quien se satisface completamente: sólo él es verdaderamente libre. Patentemente no puede decirse esto lisa y llanamente del hombre. Antes bien, vale de Dios. Pero también el dios griego, como se refiere a él el mito, está bajo la *moira*, tiene por otra parte muchas “necesidades”; si bien obtiene el alimento sin esfuerzo, no tiene que “trabajar” para sobrevivir; su trabajo es más bien juego, esparcimiento como las habilidades de Atenea o Hefesto. Quizás se muestra en esta actividad aligerada y libre de esfuerzo de los dioses griegos *un rasgo esencial del trabajo, que no surge de la menesterosidad*” (GdM, p. 62).

Sorprendente trabazón ésta que se dio en la antigüedad entre el ocio y la libertad como parejamente del trabajo y de la negación de la libertad. Y, claro está, si no se trabajaba, desde luego otros lo hacían por uno. Todo Señor se preciaba de tener una servidumbre, un escudero, un esclavo, y el Ayudante de Cámara es un fenómeno que se mantiene hasta inicios del siglo XX.

Para nosotros y desde hace por lo menos dos siglos más bien hacemos lo contrario: estimamos que el trabajo nos libera, precisamente porque nos permite un sustento que posibilita distintas libertades, entre otras, de movimiento, de elegir cosas que queremos dentro de un margen razonable de posibilidades, y ello se debe además a que ya no hay alguien que trabaje por nosotros.

Pero hay más en lo que nos dice Fink en cuanto al punto en cuestión: él nos llama la atención sobre ese supuesto de que somos libres, que solemos no dimensionar adecuadamente. Escuchemos:

“Para nosotros es por de pronto más sorprendente el carácter esencial opuesto del trabajo: estar ligado a la penuria humana. El hombre se entiende como un ser viviente indigente, carente, necesitado, como un esclavo de la naturaleza. No hay nada repudiable en esta esclavitud de la naturaleza (*naturalia non sunt turpia*); constituye un destino humano universal el ser dependiente, no poder valerse completamente de sí mismo. A un hombre lo llamamos “libre”, cuando sobre el fondo de su dependencia natural, que es irrevocable, conserva una cierta y limitada independencia, cuando no cae en la dependencia de congéneres, en la dependencia de instintos y de pasiones ciegas, cuando conserva y sostiene su “sí-mismo”” (GdM, p. 62).

Y aquí encontramos otra interesante ligazón entre la libertad y el sí-mismo; como ya leíamos más arriba: la libertad da expresión a una autarquía; pero esta independencia, este valerse por sí mismo, es esencialmente dinámico; nunca lo conquistamos del todo; por de pronto, él alude a un estar por sobre sus pasiones y sobre sus necesidades. Sin embargo, el ser humano, qué duda cabe, tiene su irrevocable dependencia de esas necesidades, ante todo las de su cuerpo, y no se puede pretender estar olímpicamente sobre ellas:

“La libertad del hombre no es pensable de tal modo que excluya toda subyugación bajo necesidades naturales; ella se puede constituir con sentido recién sobre el terreno de la ligazón natural. Si a ratos se juzga esta “limitación” como menoscabo, se funda ello en la extendida minusvaloración occidental de lo sensorial. El hombre como ser espiritual está constreñido y “mancillado” por el cuerpo y sus menesterosidades; se sueña con una existencia inmaculada espiritual, en el éter puro del espíritu; se niega – en todo caso de manera pusilánime – el cuerpo como cárcel del alma, no pudiendo, sin embargo, desplazarlo. Pero no se tiene claridad de que con ello se co-niega también el espíritu humano específico: no somos un espíritu divino encerrado en un cuerpo animal. La corporalidad del hombre es tan poco animal, como su espíritu divino. La existencia humana es una unidad íntima entre cuerpo y alma: a nuestro espíritu finito le pertenece esencialmente la muerte y el trabajo, la lucha, el amor y el juego. Estos fenómenos fundamentales de la existencia se co-enraízan todos también en la corporalidad” (GdM, p. 62-63).

En efecto, la libertad como autarquía, como plena independencia espiritual de todo lo que puede cortar el libre vuelo del espíritu, como las pasiones, las necesidades biológicas, la sexualidad, es una libertad ilusoria, puesto que somos

igualmente un cuerpo, y si somos a la par espíritu, como bien lo precisa Fink, ese espíritu está arraigado en un cuerpo, es consustancial a él. Y el modo que Fink tiene de concebir los fenómenos fundamentales sobre los que indaga y versa su libro – eros, juego, trabajo, dominio y muerte – conllevan también esa impronta de estar arraigados en un cuerpo.

Sin duda que podemos reconocer que Fink está en lo cierto: entre el espíritu y el cuerpo hay una unión indisoluble, en lo que cabe aducir que aquí la palabra ‘espíritu’ (*Geist*) es muy próxima a lo que llamamos ‘alma’. Al usar estas palabras que pueden sonar hoy como alusivas a algo tan poco asequible, como espíritu y alma, a lo que aludimos con ello es a algo así como la ‘mente’. Pues bien, sobre la base de este acuerdo, podemos decir que no obstante el reconocimiento de esa unión indisoluble, a veces tenemos la experiencia de una suerte de desdoblamiento mente-cuerpo y nos vivenciamos tan sólo como una mente que extrañamente habita este cuerpo, que, nos asombramos entonces, sea precisamente nuestro. ¿Será algo así lo que vivenciaron los órficos?

Intuición (uno de los modos de la actitud contemplativa)

Al diferenciar Jaspers entre actitud activa y contemplativa, tiene en cuenta como, respecto de la segunda, la actitud contemplativa, hay una variedad de actitudes que siguen siendo contemplativas, a saber las actitudes intuitiva, estética y racional. Y del hecho de que todas ellas sigan siendo contemplativas quiere decir que participan de la característica de dejar-ser al objeto, a la realidad, a los fenómenos, al mundo. En efecto, tanto la intuición, la teoría, la creación y la fe, propias de la contemplación, *dejan ser* al objeto. Veamos primero como entien- de Jaspers la actitud intuitiva:

“En la actitud intuitiva se ve, se aprehende, se vivencia el sentimiento gozoso de la plenitud y de lo *sin-límite*. No todo es reconocido como verdadero y rápidamente subsumido bajo categorías conocidas (con el sentimiento de no vivenciar nada nuevo, de no ver nada esencial, como, por ejemplo, lo experimenta la ceguera intuitiva en la movilidad racional); sino que, entregándose, se contempla, esperando, se aprehende, el ver es vivenciado como vivencia “creativa” del *crecer*. Resulta claro que la voluntad, la finalidad, el consciente trazado de metas, entorpece y estrecha, que el ser-dado es una habilidad y don de la propia naturaleza, mucho más que el mérito del trazado de metas de la voluntad, disciplina y principios, a no ser que del principio de entregarse por de pronto sin cuestionamiento, cuando el instinto dice que algo debe ser intuitivamente puesto de manifiesto” (PdW, p. 64-65).

Claramente lo que está en juego con la intuición ante todo es un entregarse a que algo se nos muestre, y por lo tanto que eso suceda no depende de cierta voluntad o disciplina nuestra; la intuición, y junto con ello, la actitud intuitiva que

podemos tener, es más bien una habilidad, en tanto don natural. De ahí también que lo que se revela en la intuición tampoco puede ser de inmediato subsumido en ciertas categorías, teorías o sistemas, como es lo propio de la actitud racional:

“La actitud intuitiva no es un veloz mirar hacia algo, sino un sumergirse. No es corroborado nuevamente con una mirada lo que ya sabíamos, sino que nos apropiamos de algo nuevo, pleno en un *proceso de una intuibilidad en desarrollo*” (PdW, p. 65).

Probablemente la asociación que arriba se establecía entre intuición y crecimiento ahora se aclara mejor, ya que la intuición tiene particular relación con lo nuevo, y agreguemos aquí, precisamente por su carácter de ser descubridora, que le es afín. Efectivamente, si la intuición no subsume lo que ve bajo categorías ya conocidas, ni puede hacerlo, en ella hay crecimiento, porque hay descubrimiento.

Y continúa la descripción fenomenológica de nuestro pensador:

“Si bien todo lo intuitivo se basa en la fisión sujeto-objeto, sin embargo el movimiento va entre sujeto y objeto de un modo tal que hay una conciencia de la cercanía, de la co-pertenencia, del parentesco con el objeto, mientras que la actitud racional produce la gran distancia y la actitud mística levanta completamente la fisión sujeto-objeto” (PdW, p. 65).

Sopesando lo anterior, podemos reconocer que la intuición, al captar lo esencial de algo, a veces de una situación, o incluso de un conjunto altamente complejo, en verdad ello es posible en el ámbito de una cercanía con el objeto, a diferencia de la actitud racional que, con su afán de explicación y de dar razones de qué es y por qué es lo que está enfrente, aleja el objeto.

Y, con la actitud mística, nos adelanta Jaspers, sucede que la fisión sujeto-objeto se levanta, es transpuesta, es abolida.

Por otra parte, Jaspers considera que suele reducirse la intuición a lo meramente sensorial. Mas, aquí cabría agregar que ello tiene que ver con el término alemán para ‘intuición’, que es *‘Anschauung’*, que efectivamente se puede aplicar a lo que experimentamos con los sentidos. Nuestro término español ‘intuición’, sin embargo, no lo usamos así casi nunca. Para nosotros la intuición ya de por sí es de carácter intelectual. Y este punto es el que está justamente en juego aquí: que habría no sólo una intuición sensorial, sino intelectual o espiritual.

Y luego, agrega nuestro pensador otro punto importante: que aquello que se nos muestra en la intuición es incomunicable. Ciertamente podemos intentar develar qué es lo que intuimos de algo cuando lo intuimos, pero en última ins-

tancia ello es incomunicable. Y, nótese que ello vale tanto para los colores que vemos como para objetos más complejos. En esto naturalmente se diferencia la intuición de lo racional.

De todos modos, hay ciertos recursos técnicos para superar esa incomunicabilidad, pero son siempre limitados. En el caso de la intuición sensorial puede haber reproducciones, dibujos, pinturas, sonidos producidos por instrumentos musicales, u otros, y en el caso de intuiciones internas, como las que concierne a nuestros estados anímicos y afectivos, nuestras impresiones o emociones, puede igual haber el recurso de su expresión en imagen, palabra o sonido.

Asimismo cabe destacar la inmediatez de la intuición, en contraste con la mediación propia de la razón. Lo que intuimos es precisamente de una vez, y por eso ella está claramente aliada con lo instantáneo. Solemos tener la intuición de que supimos en un instante algo determinado, como al decir que de una vez “se aclaró la película”, que “captamos que este lugar no es para nosotros”, y demás. Es decidir en este contexto que en la fotografía se use la expresión ‘instantánea’, porque es lo propio justo de lo que atañe a las posibilidades de la fotografía de que con una sola foto – abertura y cierre del obturador – se capte de un solo golpe el instante en el que se retrata todo un conjunto complejo de cosas, tal vez unos niños que corren cerro abajo en alguno de los cerros de Valparaíso, los ojos de pena de una niña en Sudán bajo las consecuencias de la desolación y de la hambruna.

Más adelante, cuando nos sumerjamos en el tema del instante, volveremos sobre esto. Pero, desde ya hay que decir aquí que hay que tener cuidado con el tema de la inmediatez y del parejo instante, ya que no necesariamente se limita esto a algo temporal, mensurable cuantitativamente, como podría presumirse. Si fuera así, la inmediatez de la intuición y su aliado instante corresponderían a la mínima unidad, a saber en centésimas o incluso milésimas de segundo. No, de ninguna manera se trata aquí de esa unidad mínima, por lo demás, inalcanzable para nosotros, justamente porque el tiempo es infinitamente divisible, sino de un instante en el que nos sumergimos, dándonos tiempo para ello. Es por ello que lo que estamos diciendo se puede comparar más bien con esas fotos con tiempo, en las que, por ejemplo, las luces de la ciudad, se ven como líneas o rayos.

Como veremos más adelante, en Jaspers, como en Kierkegaard, antes que él, el instante genuino, el que interesa vivenciar y rescatar, porque es el que más importa y trasciende, es *el instante que se eterniza*.

Cabe destacar también que Jaspers plantea como propio de la intuición que especialmente atendiendo a lo que se nos muestra en ella, con aquello queremos unirnos, y debemos agregar aquí que también cabe la posibilidad de rehuir de ello, si acaso es algo repulsivo o peligroso.

Respecto de esta captación de lo esencial, propia de la intuición, se revela a la par cierto vínculo que podríamos llamar “natural” que hay en el hombre con relación a lo verdadero, ya que indudablemente lo que se manifiesta en la intuición al mismo tiempo se supone que es ni más ni menos que la verdad de algo. Ahora bien y por eso mismo, hay que anotar que desde luego todo lo que involucra la intuición y sus extraordinarias aptitudes dan pie a que ella se transforme en algo digno de emular y entonces todo el mundo pretende poseer esta virtud, lo que naturalmente se presta para el abuso. Es un lugar común, por ejemplo, la intuición femenina, y si ella tiene alguna base, sucede que toda mujer que se precie de tal, suele pretender que por el solo hecho de ser mujer ya posee este don. Y así se podrían citar numerosos otros ejemplos de índole similar.

Resumamos lo analizado de la intuición:

1. Lo que descubrimos mediante la intuición es, en general, algo nuevo, y por eso no subsumible de inmediato bajo categorías racionales conocidas.
2. Ello se cumple, máxime desde el momento que lo que intuimos es incomunicable. Desde luego que podemos dar explicaciones de eso intuido, pero éstas no hacen sino rodearlo.
3. A la actitud intuitiva la caracteriza a su vez una pasividad, ya que en ella estamos a la espera y entregados a que algo se nos revele.
4. También es propio de ella una cercanía con el objeto, en contraste con la actitud racional, que más bien impone una distancia respecto del objeto.
5. Ahora bien, tengamos también en cuenta que hay intuición sensorial como espiritual o intelectual, mas Jaspers agrega a ello que aun elevándonos a lo espiritual, lo sensorial no desaparece; en otras palabras, lo sensorial se mantiene en las intuiciones espirituales de lo más sutil, como las ideas.
6. Pero, cabe hacer notar que, dado que entre intuición y verdad hay, o, más bien, se supone que hay un nexo, en otras palabras, que lo que intuimos lo suponemos verdadero, entonces aquel que cree tener esto, supone que lo posee al modo de un don. Un ejemplo extremo de ello sería lo que atañe al don de la profecía o de la clarividencia. Supuestamente lo que estas personas dotadas *ven* es, justamente al modo de una intuición, de un *golpe de vista*.

Independientemente de estos casos extremos, que, al parecer son efectivos y auténticos, la intuición permite aprehender cosas, fenómenos, situaciones, y asuntos muy complejos de una vez, de un solo golpe, como si un rayo de luz nos atravesara, y por lo mismo ello se presta para ciertas presunciones y abusos.

Mas, con prescindencia de estos “abusos” interesa al menos reconocer que hay la intuición y que efectivamente, como hablamos aquí de una “actitud intuitiva”,

esta actitud puede ser más fuerte y claramente reconocible en unas que en otras personas. Y sin duda de mayor relevancia es que esa captación de lo esencial, propia de la intuición, requiere de una pasividad, de un estar entregado a que algo se me revele, pero agreguemos, una entrega tal sin esperar algo en concreto, ya que entonces se daría el peligro de que con nuestra expectativa e ilusión construyéramos algo que supuestamente se nos está revelando. Visto de esta forma, de lo que se trata, más que de una receptividad, es lisa y llanamente de una pasividad, ya que es ella la que mejor expresa una detención de la actividad, por sobre todo racional, y agreguemos también, emocional, del sujeto, lo cual permite que lo otro, el fenómeno, se le revele en lo esencial a la intuición.

Y por último importa también muy especialmente que esa captación intuitiva se de, de una vez, siendo esto algo que la razón no puede, ya que ésta va paso a paso intentando conquistar su objeto.

Aisthesis (otro de los modos de la actitud contemplativa)

Entremos ahora en la actitud estética, muy cercana por cierto al arte, aunque Jaspers nos advierte de antemano que habría que separar aquí estos ámbitos. Pese a ello, cabe aducir, esta relación se hace evidente; es más, el mismo Jaspers pone un ejemplo de un mendigo en un cuadro de Rembrandt (en el contexto de estos análisis en torno a la actitud estética). Con todo, está claro que lo que sea una actitud estética no puede limitarse al arte.

Jaspers opta por explicar la actitud estética por contraste con las otras actitudes contemplativas, y se vale para ello de un ejemplo (que se encuentra posteriormente de modo similar en Ortega y Gasset): el de un moribundo y como es visto de distinta laya (y justo aquí se trata de la comparación con Rembrandt viendo un mendigo). En el ejemplo de Jaspers se trata nada más de cómo el médico ve al moribundo, y en ello va – digamos – “transitando” de una actitud a otra, hasta llegar a la actitud estética:

“Imaginémonos al médico ante el lecho de un moribundo; él está en una actitud intuitiva y pensante, pero tan sólo en la medida en que estas actitudes son un medio a la mano para su actividad, el querer sanar. Se da inicio a un salto, cuando se constituye la actitud racional: él /el medico/ ve y busca ahora todo lo que le puede enseñar este caso, aunque sin dar con posibilidades de sanación; él piensa desde distintos ángulos sobre las condiciones causales, fija y ordena la sintomatología. Él subsume bajo tipos conocidos y saca claramente a luz lo desconocido, lo que para él es nuevo, y demás. Y nuevamente hay un salto, cuando él ahora de súbito – después de que ha actuado – abandona esta actitud racional, se entrega a la plenitud de esta vivencia, se sumerge simplemente en la intuición, en tanto interrumpe todos los lazos, todas las conexiones – sea en la realidad del actuar o en el ámbito del análisis científico-racional – aislando la

imagen, desprendiéndola de la propia real esfera vital. Falta de interés es su actitud (a saber, sin participación de cualesquiera deseos, cualesquiera inclinaciones y repulsiones). Todo es colocado a distancia, comienza un sentimiento de liberación y de plenitud ajena a la responsabilidad. La imagen es una unidad y totalidad para él, y en la intuición tiene ella quizás carácter simbólico. Él ve al moribundo como Rembrandt vio a un mendigo” (PdW, p. 69).

Es probable que el propio Jaspers, como médico-psiquiatra que era, y encontrándose el año de publicación de la *Psicología de las concepciones de mundo* (1919), en plena transición a la filosofía, haya tenido esta experiencia de la contemplación de un moribundo, y pasando él mismo, ante esa visión, de una actitud a otra, hasta llegar a la actitud estética. Además, la contemplación de un moribundo en su lecho de muerte nos pone de lleno ante el enigma perpetuo de la existencia humana, de por qué estamos aquí, cuál es el sentido de la existencia, qué es el ser, “¿por qué es el ser que no más bien la nada?”. Eugen Fink plantea en sus *Fenómenos fundamentales de la existencia humana* que la pregunta por la muerte y su sentido es el problema fundamental de la filosofía, porque implica parejamente la pregunta por la transitoriedad de todas las cosas, y junto con ello, la pregunta por el ser y el devenir. El nexo es aquí que a partir de nuestro propio morir se nos abre el mundo en su devenir y transitoriedad.

“La interpretación que filosofa sobre la muerte toca los problemas más elevados y fundamentales de la filosofía. El problema del ser está en una conexión profunda con el problema de la muerte” (GMD, p. 112).

Para Fink la apertura de mundo y de sí-mismo que se da de esta forma en el hombre, lo distingue de un supuesto dios, que sabiendo de la transitoriedad de todo, está en la eternidad, y por ende, está fuera del tiempo y de la aludida transitoriedad:

“Dijimos antes que el hombre en general finaliza como todos los seres vivos, más aún, como todas las cosas finitas— pero él está caracterizado, entre todas las criaturas, en cuanto a que se comporta comprensivamente en relación con el pasar como tal. En verdad, se dirá tal vez que dios ve también el torbellino general de la transitoriedad, el ascender y sucumbir de las cosas, él incluso dirige su cambio y curso, lleva a efecto el salir y la decadencia de todas las figuras que aparecen y luego desaparecen. Pero el dios mira desde la eternidad en el río del tiempo, actúa desde más allá del tiempo y del espacio, en el tiempo y en el espacio, “él golpea desde fuera...”. Su comprensión absoluta del tiempo y del espacio no es espacial y, en su realización, no es temporal. Pero el hombre está él mismo, en tanto criatura finita, en el mundo espacio- temporal, él es arrancado por la corriente arrolladora del tiempo, es dispersado por la violencia

expansiva del espacio. Al envejecer él sabe acerca de la transitoriedad de las cosas finitas; en tanto transeúnte sabe de la transitoriedad. Sólo él, entre los entes transitorios, tiene la “mirada suspicaz”, él ve en el florecer primaveral ya el yermo invernal, en la florescencia la caída, en la fuerza la debilidad, ya en el salir la decadencia, ya en la vida la muerte” (GMD, p. 112).

La relación entre el hombre, el tiempo y la transitoriedad es a tal punto, para Fink, que el hombre sería el más temporal de todos los entes; él está dentro del tiempo, como todo lo que es, pero también *fuera*. El hombre fluye como el fluir del tiempo, y como sabe de su transitoriedad, de la exposición general a la caducidad, Fink hace aquí una sugerente comparación del hombre con Casandra, la mujer que a gritos le anuncia a los troyanos sus malos presagios respecto del regalo del caballo de Troya de los aqueos.

Interesante es destacar también del pasaje citado del médico y el moribundo que hay un tránsito de lo intuitivo a lo racional y finalmente a lo estético y precisamente en ese mismo orden. Diríamos, sobre la base de los análisis que hemos emprendido y de lo ganado en ellos: partimos por una intuición meramente sensorial de alguien ahí postrado en cama, que luego esa intuición asciende a lo espiritual y que intenta captar lo esencial en una sola idea de nuestro ser humano en trance de morir, mas luego, intentamos lograr alguna explicación de aquello, pensando que algo ganaríamos al explicar racionalmente lo que allí sucede con alguien, de por qué tiene que morir, cuáles son las razones médico-clínicas que lo conducen a este último pasadizo y salida de la existencia. Pero no, puede que encontremos explicaciones: cierta enfermedad producto de una infección, infarto al miocardio, derrame cerebral, trombosis, peritonitis, septicemia, o simplemente la vejez, para esa muerte a punto de suceder, y sin embargo ninguna de esas “explicaciones” puede dar con una respuesta final a esa situación; porque, al fin y al cabo, el enigma es ya que haya “ser”, que seamos, que nazcamos, vivamos y muramos; llegamos y nos vamos de esta existencia con ese enigma.

Y, podríamos decir que recién en este punto, entra a tallar la última actitud: la actitud estética y la transfiguración de esta imagen, al modo de un cuadro, como una totalidad que está ahí, y cuyo carácter simbólico es tal que en su contenido, que es nada más ni nada menos que el moribundo en su lecho de muerte, tal vez con el médico incluido y su rostro interrogativo, es capaz de cifrar todo el enigma de la existencia humana.

En el pasaje citado observábamos también que para que sea posible ese tránsito final a la actitud estética es necesario desligarse, desapegarse, desprenderse de todo interés y deseo; únicamente de ese modo nos liberamos para que sea posible esa transfiguración propia de la actitud estética que al mismo tiempo recorta y aísla, en cierto modo congela, una imagen, ésta se vuelve totalidad,

plenitud, capaz de simbolizar el mundo entero, la estadía del hombre en la tierra y su sentido. Es patente que en ese desapego de interés y deseo, en esa liberación, se hace presente la concepción de Schopenhauer del arte. En razón de ello, continúa Jaspers:

“El aislamiento es formalmente lo decisivo para la actitud estética. El aislamiento quiere decir aquí tanto el desprendimiento del contenido vivencial de las conexiones objetivas, como de la vivencia misma de las conexiones psicológicas de carácter determinante, como tareas, finalidades, orientaciones de la voluntad. El desprendimiento que Kant describe como el “gusto sin interés”, Schopenhauer como la liberación de las ansias de la voluntad, trae consigo la singular carencia de responsabilidad. En vez de relacionarse sin límites con la totalidad infinita se pone en lugar de ese todo algo desprendido y aislado” (PdW p. 69).

Cabe destacar aquí esta sugerente contraposición entre actitud intuitiva y estética, en cuanto a que en la primera nos entregamos a una totalidad infinita, la actitud estética supone, en cambio, que en cierta imagen delimitada ya está el todo. E interesante es aquí además la relación que esto último tiene con una falta de responsabilidad (aunque no se deba medir esto último con un rasero moral).

En la concepción de la actitud estética que nos ofrece Jaspers llama la atención esta alusión a una falta de responsabilidad del arte, lo cual, en todo caso, está dicho en buena manera, incluso, diríamos, rescatando un lado positivo del arte. Recordemos que la aludida falta es propia de la actitud contemplativa en general, la cual, a diferencia de la actitud activa, no se somete de inmediato a la decisión entre esto y lo otro, por lo cual no asume responsabilidad. En el caso del arte cabe agregar que ese desligarse de las responsabilidades ciudadanas, esa suerte incluso de a-moralidad, de un ser ajeno a los códigos morales tradicionales, le permite despegar al artista.

La mencionada falta de responsabilidad – se me ocurre – la podemos relacionar con aquella polémica alusión que provocara una ola de escándalos, la cual se suscitó cuando el músico alemán Stockhausen describió el ataque a las Torres Gemelas como una magnífica obra de arte. Aquí no solamente está en juego una consustancial falta de responsabilidad del artista, sino también que ni la supuesta “obra de arte” de las Torres Gemelas impactadas por aviones, ni los comentarios de Stockhausen pueden tomarse como algo absoluto, lo cual se relaciona, como ya veíamos, con el hecho de que la totalidad transfigurada que se plasma en la obra de arte, es siempre, de todos modos, una “totalidad aislada”.

Lo interesante, en todo caso, de ese comentario de Stockhausen, estemos de acuerdo o no con él sobre la base de nuestras convicciones éticas, es que es tal el poder que tiene lo estético que con toda seguridad podemos decir que de una imagen, como las Torres Gemelas impactadas por los aviones, lo que va quedando

do con el tiempo (el tiempo que hace su trabajo) es al final nada más que esa imagen, la cual queda entonces sustraída de apreciaciones morales o políticas. En otras palabras, queda la imagen, sin el horror que significó en su momento, y además sin las “explicaciones” que se dieron entonces.

En la relación que tiene el sujeto con el objeto, se da en la actitud estética que ella lo aísla, lo presenta como una totalidad transfigurada. Claramente reconocemos que en una obra de arte, como la *La muerte de Procris* (hacia 1500) de Piero di Cosimo, está un cierto todo, aunque aislado y transfigurado:

“El contenido puede ser de una mera impresión sensorial hasta la vivencia de un cosmos, atravesando todas las especies y ámbitos, pudiendo consistir en mera intuición inmediata o en símbolo, él puede ser sensorial, espiritual, puede abarcar configuraciones sublimadas metafísicamente, y otros” (PdW, p. 70).

Y no olvidemos que estas consideraciones no se limitan únicamente al arte y la obra de arte, sino, antes bien, se refieren a algo más amplio: la actitud estética. De este modo, podemos entender por qué Jaspers sostiene que puede haber una constricción a la intuición sensorial, como extenderse más allá a lo que es de carácter simbólico. Y advirtamos cómo a través de esta última alusión a lo simbólico se toca propiamente la obra de arte.

Luego Jaspers se hace cargo de distintas desvirtuaciones de lo estético, tanto por el lado del objeto como por el lado del sujeto. Esto es característico de la metodología fenomenológica de Jaspers. Se trata de que el fenómeno se muestre en sí mismo en su ser propio y genuino, y justamente en aras de ello, corresponde a la vez depurarlo, hacer una purga de posibles desviaciones y desvirtuaciones. En cuanto a lo primero, la desvirtuación por el lado del objeto, leemos:

“Lo estético es formalizado en derivaciones cuando quedan nada más que formas, leyes sin idea, meras impresiones y fragmentos, cuando el manierismo hace su aparición en lugar de la actitud estética plena. El contenido de la actitud estética no es entonces más la totalidad en sí misma, no es cosmos de carácter simbólico” (PdW, p. 70).

Por lo dicho, salta a la vista que aquí se trata de la desvirtuación de lo formal, cuando queda la pura forma sin contenido. La expresión que usa Jaspers para ello es que queda tan sólo lo que es ‘Artistik’, vale decir eso que traducimos como ‘manierismo’ (cfr. Pcm). Ciertamente esta traducción a través del término ‘manierismo’ no deja de adolecer de problemas, por cuanto él ha sido históricamente también una corriente estética. Sin embargo, igual lo que caracteriza a esa corriente es un apego a formas que podríamos llamar precisamente “amaneradas” – y que son eso, pura forma retorcida sin contenido.

Por el lado del sujeto también se presentan desvirtuaciones de la actitud estética, dándose ello cuando el sujeto está marcado por el interés y cierto afán de repercutir sobre la realidad y provocar efectos en ella. Justamente lo que se pierde entonces es aquello que resaltan, como veíamos, tanto Kant como Schopenhauer: que lo estético es esencialmente desinteresado. Y, si bien en nuestra época estamos ya muy acostumbrados a justificar el arte en cierta íntima comunión con la política y ciertos supuestos mensajes que comunica, desde esta mirada de Jaspers, y, ante todo desde otros pensadores citados más arriba, ello no dejaría de aparecer como una desvirtuación.

Cómo no reconocer en estas palabras ciertas precisiones respecto del ser del arte que hoy por hoy de alguna manera se olvidan. Arte no es cualquier cosa, pero de pronto pareciera que fuera cualquier cosa, exactamente como si nos paseáramos en un mundo sin ley y anduviéramos de un lado para otro como en un laberinto y más encima parece que sorprendentemente fascinados como niños.

Y – cómo no – la fuerza del arte está en su capacidad de representar en obra lo más complejo del más sutil y profundo sentir humano, ya sea en música, pintura, escultura, teatro, cine, o tantos otros. Y la palabra clave en esto es la transfiguración de una totalidad. Es por ello que, cabría agregar, todo genuino y gran arte es siempre filosófico, no solamente la literatura, el teatro o la poesía que, está claro, lo son, sino también el cine.

Razón (el tercero de los modos de la actitud contemplativa)

1

Al comenzar a tratar sobre la actitud racional lo primero que corresponde destacar es que se trata de la razón en función de una actitud del sujeto en correspondencia con ella. Recordemos que la actitud racional es una de las modalidades, junto con la actitud intuitiva y estética, de la actitud contemplativa.

Cabe decir que la actitud intuitiva, en la medida en que capta lo esencial de un objeto, de un conjunto de ellos o de una situación, comparada con las otras actitudes, es la más cercana al objeto, puesto que se abre a lo sin-límite que hay en él, mientras que las otras actitudes delimitan al objeto, ya sea al modo de la transfiguración artística y su aislamiento, ya sea como lo hace la actitud que analizaremos a continuación, la actitud racional, que, separando y abstrayendo distintos elementos del objeto, lo delimita sectorialmente en innumerables partes. Y estas sucesivas delimitaciones son lo que corresponde a los conceptos. Sin duda, por ello se suele asociar la razón con un desmenuzar, despedazar el objeto o el fenómeno que estudia.

La intuición, vista con estos alcances en términos de cercanía al objeto y además según sus posibilidades de ser no solamente sensorial, sino intelectual o

espiritual, es por lo mismo la que permite mantener viva nuestra relación con el mundo. Es más, podríamos decir que ella viene a arrojar las bases de la relación con el mundo y las cosas también para las otras actitudes, en lo que está claro que más que nada la actitud racional es la que mantiene al objeto o fenómeno en cuestión en una máxima distancia. Diríamos que la actitud intuitiva se inclina a la fusión, mientras que la actitud racional, a la fisión, entre sujeto y objeto.

Visto de esta forma, se desprende de ello que ser máximamente intuitivos, éste debe ser nuestro lema.

Por otra parte, recordemos que caracteriza también a la actitud intuitiva tanto la espera como el sumergirse en el objeto, vale decir – podríamos agregar – el estar abierto al objeto como un *Otro* que me invade. La actitud intuitiva es la que más deja-ser al objeto a partir de esa espera e inmersión. Sólo ella está ante todo desnuda de cara al objeto. En cambio, con la actitud racional sucede que el objeto ya es subsumido bajo ciertos a-priori, cierto aparato categorial, cierta malla conceptual. Algo es tal y tal en función de ciertas pre-determinaciones conceptuales. Del objeto se abstraen algunos elementos que permiten extraer conclusiones, desarrollar teorías sobre él. Lo fundamental, de este modo, es la abstracción en la actitud racional, y como veremos también, si la actitud estética nos acerca el objeto, la actitud racional más bien lo aleja, ve precisamente al *ob-iectum*, en tanto algo separado, algo que se o-pone al *sub-iectum*, implicando ello también que esta actitud sería la más propensa a reducir el objeto a mera cosa, a cosificarlo, desproveyéndolo así de algún halo de sacralidad, de misterio y de enigmaticidad que él pudiere tener, para de este modo hacerlo dócil a la explicación que la razón se propone desarrollar sobre él.

Veamos a continuación de qué manera varios de estos aspectos de la actitud racional comienzan a destacarse en el análisis fenomenológico de Jaspers:

“La intuición pura tendría un carácter infinito, si la hubiera; cada delimitación o establecimiento de límites significa también “determinar”. El efecto limitante de la actitud racional ha sido descrito con otras palabras como “negador” (omnis determinatio est negatio, Spinoza). El establecimiento de límites es establecimiento de límites contra otro: expresado de modo general, la formación racional se mueve inevitablemente en oposiciones. En tanto la actitud racional “establece” algo delimitado, excluye algo otro. La actitud racional no puede por ello nunca aprehender totalidades: éstas tienen que estar intuitivamente ahí de antemano, y la actitud racional sólo puede ser un camino a ellas que sólo alcanza su fin en la medida en que finalmente lo racional es superado como un mero medio que como forma se la hace nuevamente explotar” (PdW, p. 71-72).

La actitud racional va aparejada pues tanto con la determinación como con la negación, haciendo valer en ello la sentencia de Spinoza: *omnis determinatio est*

negatio; al mismo tiempo, supone ello oposición. Al hacer la determinación de algo que trae consigo la negación de lo que eso no es, generándose una oposición de una cosa con otra. Si bien lo pensamos, esto no pasa desapercibido. En efecto, podemos observar, que tantos de nuestros desarrollos y procedimientos racionales, en términos de estrategias, suelen poner unas cosas contra otras en oposición, así lo vemos en la guerra, en que los que hasta ahora eran amigos, o al menos eran respetados, ahora son enemigos.

Es propio pues de la actitud racional el análisis, la descomposición, la separación, la delimitación, el establecimiento de límites, todo lo cual trae como consecuencia que el objeto en definitiva es despedazado. Es por ello también que la actitud racional nunca alcanza totalidades, ya que se queda precisamente con los pedazos de su descomposición. Si la actitud intuitiva es aquella capaz de ver, de intuir esas totalidades, la dirección para la actitud racional siempre tiene que estar dada por aquella; es más, la actitud racional viene a ser tan sólo un camino y una forma que al término del recorrido hay que hacer explotar. Únicamente así podemos llegar a la cosa, al fenómeno.

Visto desde esta perspectiva, lo que leemos en estas líneas de Jaspers es particularmente relevante para la fenomenología y su aplicación. El fenómeno tiene que mostrarse por sí mismo, y la intuición sería la que está más cercana a esa posibilidad, pero como igual se hace valer la necesidad de dar explicaciones sobre él, en cuanto a mostrar, por ejemplo, por qué es como es y se comporta como se comporta, se hace necesaria en esta elucidación la actitud racional, pero tan sólo para abandonarla al final.

Cabe destacar que además lo que se juega aquí es como tanto la actitud intuitiva como la estética están en la mayor cercanía del objeto, de tal modo que lo acogen amablemente. A partir de esta consideración podemos entender por qué la filosofía puede estar en un parentesco más cercano con el arte que con la ciencia (en la que naturalmente lo que predomina es la actitud racional). Este acercamiento entre filosofía y arte, y en particular, entre filosofía y poesía, traduciéndose ello en la propuesta de un “pensar poético”, lo encontramos con mucha fuerza en el pensamiento de Martin Heidegger. Atendamos al siguiente pasaje de su *Introducción a la metafísica* en que claramente y de modo apretado se plasma el alejamiento de la ciencia y paralelamente, el acercamiento a la poesía:

“Todo pensar científico es sólo una forma derivada y consolidada del pensar filosófico. La filosofía no surge jamás de ni jamás a través de la ciencia. La filosofía no se deja uniformar con las ciencias. Ella les está antepuesta y esto no solamente de un modo “lógico” o en una tabla del sistema de las ciencias. La filosofía está en otro ámbito y rango completamente distinto de la existencia espiritual. En el mismo orden se encuentra la filosofía y su

pensar con la poesía”.¹⁶

Tenemos ahí delante un ciruelo en flor como anticipo de la primavera. Mil explicaciones que nos de la ciencia acerca de por qué es este ciruelo un ciruelo en flor, acerca de sus características, la abundancia y forma de su ramaje, la altura que alcanza con su crecimiento, cuánta agua necesita, en qué regiones del planeta se da, su follaje, y, sin embargo, todas esas explicaciones no logran jamás dar con el ciruelo, rescatarlo en su ser, verlo como una totalidad única e incomparable. Pero, el arte puede acoger el ser del ciruelo en flor, y en particular la poesía, cuando es, como dice Heidegger, “gran poesía”.

Visto de esta forma, y que es lo que le preocupa al pensador de la Selva Negra, la poesía no ha olvidado el ser, como no ha olvidado al ciruelo en flor. El ciruelo tiene que ser re-creado poéticamente para que vuelva estar en su ser.

Pero sucede que tanto la ciencia como cierta filosofía o metafísica tradicional han olvidado el ser, al arrojar una mirada unilateral al mundo en términos de explicar por qué es cada fenómeno como es y se comporta como se comporta, vale decir, en términos del principio de razón suficiente, su validez y su aplicación universal, que no deja nada fuera y no admite ninguna excepción.

La visión científica del ciruelo en flor culmina incluso en las posibilidades de utilización de tecnologías que permitan aprovechar su materia prima, desde el valor de su madera hasta el néctar o el polen de sus flores. A tal punto sucede que esa visión no es gratuita ni en absoluto inocua; al contrario, trae severas consecuencias, que se traducen claramente en un no-dejar-ser a nuestro modesto ciruelo.

Ahora bien, lo que sucede con el pensamiento heideggeriano es que la filosofía es invitada a dar un giro hacia el reconocimiento de su íntima cercanía con la poesía, y por lo tanto es invitada a explayarse como un “pensar poético” que está en pos de la recuperación del ser caído en olvido.

Ya Kant sostenía que las “intuiciones sin concepto son ciegas”, pero también que “los conceptos sin intuiciones son vacíos”. Con Jaspers tenemos una relación similar, de la cual trata al analizar tanto la actitud intuitiva como la racional. Los conceptos que tienen que ver con la razón, y, en cierto modo, son sus productos, si ellos no tienen un respaldo en la intuición, no sólo están vacíos, sino, más encima, muertos. Cuando la razón opera de esa forma conceptual, ella “mata” los fenómenos a que se refiere. Y, por su parte, la intuición está del lado de las fuerzas vivas. Esto ha sido reconocido en varias oportunidades a lo largo de la tradición filosófica, de distinto modo y a través de distintos términos; así, por

16 Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Niemeyer, 1953, p. 20 (trad. mía). / Ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Nova, 1956. Otra trad.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Ángela Ackermann. Barcelona, Gedisa, 1993.

cierto, también Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger. Veamos como se desarrolla este pensamiento en Jaspers:

“El carácter formal de lo racional condena todo pensar al vacío, en tanto no se fundamenta en la intuición, no actúa en el material de la intuición. Las actitudes intuitivas pueden más o menos subsistir autónomamente, las racionales están referidas a las intuitivas como apoyo, conforme a la naturaleza autoreglativa de toda objetividad, si no quieren estar de cara a la nada. Esta *relación entre lo intuitivo y lo racional* se inclina hacia un lado con menoscabo del otro, cuando lo intuitivo se lo equipara supuestamente con el conocimiento, mientras que a partir del caos de la intuición sólo la configuración formal de la actitud racional puede recién dar forma al conocimiento. Ella se inclina hacia el otro lado, cuando se le concede al pensar en su abstracción, en un desprendimiento lo mayor posible de la intuición, una creación de conocimiento y se declara a toda intuición sólo como pensar impreciso. El mutuo estar referido de lo intuitivo y lo racional se podría encontrar expresado en la antigua sentencia: *crede ut intelligas*, sentencia que se puede interpretar como la exigencia de un sacrificio del *intelletto*, de la negación de valoraciones racionales a favor de sentencias dogmáticas, supuestamente reveladas, teniendo ellas mismas ya un carácter racional, o, empero, haciendo expresa la exigencia: *ten intuición, experiencia, antes de que pienses, ya que de otro modo el pensar queda vacío, formal y vano*” (PdW, p. 72).

Lo que hay que destacar como notable en este pensamiento es el énfasis que pone en el valor de la intuición y como ella está del lado de lo vivo. En ello interesa también hacer ver lo singular que es la palabra ‘intuición’, que a diferencia de una palabra como ‘sensación’ (que sería otra posible traducción para el término alemán ‘*Anschauung*’), la intuición no se limita a ser meramente sensorial, sino que también puede ser intelectual.

Si ahora volvemos la mirada atrás al camino que hemos recorrido en el análisis de la concepción de mundo, en lo que atañe al análisis de las actitudes, que corresponden a uno de los componentes precisamente de la concepción de mundo, resulta que la actitud activa, con toda la justificación y la fuerza que indiscutiblemente tiene, se caracteriza por ver al objeto como algo a modificar, mientras que la actitud contemplativa, en cambio, lo deja ser. Ahora bien, si las actitudes contemplativas son tres: intuitiva, estética y racional, en verdad la intuición es la más cercana a las cosas, los fenómenos, y es por ello que podemos reconocer como ella los está salvando. La intuición no estudia, analiza o explica los fenómenos que ve, sino que se empapa de ellos, y es por ello que, entre todas las actitudes contemplativas, es la que más los deja ser. Pero, ciertamente el hombre necesita explicar los fenómenos, y es por ello que la actitud racional tiene también su justificación, y cabría agregar, que, por lo mismo, entre todas

las actitudes contemplativas, la racional es la que más le sirve a la actitud activa. Diríamos que en esto se da el complemento perfecto entre ciencia, tecnología y economía. La razón que se desarrolla especialmente en la ciencia explica el funcionamiento de distintos fenómenos, supongamos nuevas posibilidades de recursos energéticos geotérmicos, eólicos, hídricos, atómicos, o de otra índole, y entonces esos conocimientos se traducen en técnicas probadas primero en laboratorios, que después la ingeniería se preocupará de llevar a la práctica en industrias, fábricas y empresas, que a su vez entran en el engranaje de la economía. Esta conjunción está, la verdad, tan bien lograda, resultando por ello a la vez tan exitosa, que genera la impresión que lo que cuenta es únicamente una actitud racional, que ya no ha menester de la actitud intuitiva. Y ello trae entonces finalmente consigo una cosificación de los fenómenos y del mundo, como que todo ello estuviera allí simplemente para ser aprovechado y explotado. Haciendo la comparación con Heidegger, llegamos así al máximo olvido del ser, cuando los fenómenos se nos presentan nada más que bajo la figura de la mera disposición (*Gestell*).

Veamos a continuación como Jaspers desarrolla este pensamiento en que se asocia la actitud intuitiva con la vida y la actitud racional con la muerte.

“La intuición es en relación con la configuración racional, lo vivo. Ella es infinita, contiene en sí aquello que para el entendimiento son los contrarios. Ella es fluyente y desbordante. Las formas limitadas de la ratio imponen una *red petrificante* sobre esta intuición viviente. La actitud racional *fija*, en la medida en que delimita. El pensamiento fijador tiene sólo sentido en una relación duradera con la intuición viva; él puede sólo elaborar a ésta, mas no tiene la capacidad de sustituirla de alguna manera, al mismo tiempo reflejarla, repetirla como ratio. Siempre es la intuición como intuición más que lo que es delimitado. Muchas cosas resultan inabarcadas, incomprendidas para la intuición. La intuición es lo viviente que me está dado sin mi intervención, es lo que crece, lo que no es idénticamente repetible, lo que no se puede retener” (PdW, p. 72).

En lo que recién leímos se condensan varios puntos de primera importancia. Por de pronto sólo la intuición puede captar los contrarios que determinan las cosas. Bien sabemos que en la historia de la filosofía Heráclito tiene el mérito de haber pensado por primera vez la contrariedad y como elementos contrarios determinan el ser de todo. Mas esa contrariedad no es aprehensible para la actitud racional, ya que ésta separa y opta sólo por un lado, por uno de los elementos de esa contrariedad. Supongamos algo está vivo o está muerto, así lo tiene que ver nuestra razón, y, sin embargo, cómo no, la muerte es parte de la vida. Así lo ve, por ejemplo, Eugen Fink en su obra *Fenómenos fundamentales de la existencia humana*:

“Comenzamos con la pregunta por la muerte. La interioridad de nuestro ser-aquí, el estar-presente de nuestro presente vivenciado se determina a partir de nuestra relación con la muerte. ¿Qué extraña “relación” es ésta? ¿Es en general una remisión, una ligazón, similar a la relación entre dos cosas? ¿Somos nosotros aquí y la muerte “allá”? ¿O acaso está ella en todas partes, doquiera que nosotros somos?” (GdM, p. 12).

El pensar dialéctico que tiene que ver con la negación, que alude a que lo que cada cosa es, integrando la negación, lo cierto es que no comienza en absoluto con Hegel, sino que ya está en Heráclito. Tal vez, sólo podría decirse que en Hegel se asume expresamente la negación, en cuanto tal, como que es parte del proceso, de la historia, de la naturaleza y de lo que cada cosa es. En Heráclito la justicia no puede ser sin la injusticia, el bien sin el mal, el día sin la noche, lo fuerte sin lo débil, lo grande sin lo pequeño. Y, claro está, todo lo que un niño no es, es parte constitutiva de su ser, porque es lo que ha de ser (lo cual además tiene ahora que ver con la concepción del no-ser como *potencia* en Aristóteles).

Lo que hay que resaltar del análisis de Jaspers es que la actitud intuitiva, “fluyente y desbordante” es capaz de asumir e integrar la contrariedad, y agreguemos, también la negación; en otras palabras, ella puede captar tanto lo que algo es como su negación que le es constitutiva, y debido a esto es que se le reconoce su mayor cercanía con la vida.

La actitud racional, no sólo al no reconocer esto, sino incluso al estar más allá de sus posibilidades el poder asumirlo propiamente, “mata” el fenómeno que entra en su conceptualización y cae bajo su explicación o su teoría.

Y, vinculado con lo mismo, en las palabras de Jaspers, que citábamos más arriba, él nos dice también que la razón lanza sobre las cosas una red (conceptual) paralizante, y que lo propio de ella es delimitar y fijar (como lo hace el coleccionista de mariposas). Por otra parte, este pensamiento fijador de la actitud racional “sólo tiene sentido en una relación duradera con la intuición viva”, que ella sólo la puede seguir elaborando, pero jamás sustituir.

Veamos como sigue Jaspers con su caracterización de la actitud intuitiva, atendiendo a como la actitud racional tiene que apoyarse en ella, como a su vez la intuición requiere de la claridad y el orden que le aporta la razón, para no extraviarse en algo meramente caótico:

“Esta relación recíproca de intuición viva y pensamiento fijador, paralizante, matador le señala al hombre en la actitud racional de volver siempre una y otra vez a la intuición más plena, creciente, viva, incomprendida; si acaso no lo hace, así se paraliza una conciencia contemplativa del objeto en límites férreos, queda enriellada en conceptos sólidos, muere. Esta característica de la actitud racional, en tanto oposición entre vida

y conocer, ha sido frecuentemente advertida, el saber estigmatizado continuamente siempre de nuevo como alterador de la vida, lo racional percibido como la barrera, que de hecho es. El trabajo racional es un continuo destruir lo vivo, aunque las configuraciones fijas lleguen a ser instrumentos para nuevas vivencias” (PdW, p. 73).

También Heidegger trae a colación esta dimensión del *matar el fenómeno* por parte de la razón, y más precisamente del *pensar en valores*, según lo plantea en “La frase de Nietzsche: ¡Dios ha muerto!” (en lo que toma distancia a la vez del pensador de Sils Maria):

“Pero ¿qué sucede con la posición de valores misma cuando ésta se piensa respecto de lo existente como tal, es decir, al mismo tiempo desde la perspectiva que mira al ser? Entonces el pensar es el matar radical. Abate lo existente como tal no sólo en su ser-en-sí, sino que pone al ser totalmente a un lado. Éste sólo puede valer, si todavía se necesita, como valor. El pensar axiológico de la metafísica de la voluntad de poder, es mortal en un sentido extremo porque no deja ascender al ser mismo, es decir, la vitalidad de su esencia. El pensar en valores hace que el ser no pueda llegar de antemano a morar en su verdad”.¹⁷

Por confiar el hombre demasiado en su propio poder, en el poder de su racionalidad, de su ciencia y su tecnología, en una palabra, en el poder de su aparato categorial, en cierta jerga tecno-científica que le permite dominar el mundo, es que “ve” las cosas como objetos de su dominio, y esto significa que propiamente no las “ve” ni tiene el trato apropiado con ellas en cuanto a que las deje-ser. El pensamiento del ente humano, así entendido, equivale a un “matar el ser”.

Tomando en cuenta la cercanía que tiene la actitud intuitiva con la vida, con las cosas, resulta que para Jaspers cada fenómeno, cada individuo es infinito. No importa cuánto descompongamos una cosa, siempre encontraremos que está compuesta de algo más pequeño. Esto es lo que podríamos llamar *ilimitación hacia lo menor*, que ya Aristóteles reconociera como posibilidad (al menos teórica). Podríamos agregar lo siguiente, que corresponde al menos a mi propia convicción al respecto: que el pensamiento no tiene en esto alternativa; me refiero a reconocer esa ilimitación hacia lo menor. Y ello se debe al problema del no-ser. En otras palabras, si supusiéramos que en esa descomposición de una cosa llegamos a algo “pequeñísimo”, que está supuestamente “hecho de nada”, lo cierto es que ello no tiene sentido ni justificación alguna; en rigor, no puede haber algo “hecho de nada”.

Jaspers plantea además otra cuestión a propósito de lo mismo, que es la siguien-

17 Heidegger, *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, en: *Sendas perdidas*, trad. de José Rovira Armengol, Buenos Aires, Losada, p. 219. Otra trad.: *Caminos de bosque*, trad. de Hernán Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2003.

te: que esta infinitud vale únicamente para las cosas naturales, pero no para las máquinas o los artefactos producidos por el hombre. En la medida en que éstos están hechos de materia, ciertamente que también serían infinitos, pero no en cuanto a su sistema de finalidades y funciones que cumplen.

Pues bien, la actitud intuitiva sería la única capaz de captar al objeto, al fenómeno en su infinitud, y ello además debido a que, a diferencia de la actitud racional, ella se entrega y se sumerge en él. Y, cabe agregar que precisamente en función de que lo que percibe la intuición, es irrepetible, a diferencia de los conceptos que forma la razón. Ello también tiene su explicación en la infinitud del objeto. De este modo la intuición siempre nos hará ver que todo lo que percibimos, sabemos, conocemos de una cosa es parcial y provisorio.

Por otra parte, la actitud intuitiva es pasiva mientras que la actitud racional, activa. Sin duda ello explica cómo la intuición tiene más afinidad con el arte (en lo que la pasividad se alía con la pasión) mientras que la razón con la ciencia y con la acción, incluyendo en ello política, economía, tecnología, y otros:

“En comparación con la entrega pasiva del contemplar tiene la actitud racional un *momento de actividad* Se genera una trabazón compleja de intuición dada y trabajo racional. El momento de la actividad puede oscilar entre un mínimo y el dominio que da orientación: en un polo busca el hombre en actitud contemplativa contemplar en sí la verdad tal como ella es dada por sí misma, casualmente, en cada situación, por doquier pura, sin turbiedad, inmovible, en la medida en que él permite el mínimo de formación racional, sólo lo necesario para tener lo intuible objetivamente; en el otro polo busca el hombre activamente la verdad en actitud racional, consciente de la finalidad, bajo diversos puntos de vista (ideas)” (PdW, p. 73).

Observamos en ello el perfecto complemento en la búsqueda de la verdad: de un lado buscamos y queremos la verdad tal cual, translúcida, sin mediación alguna, y ello es lo que mejor puede brindar la intuición; pero luego requerimos también objetivar esa verdad, retenerla, poder volver más tarde sobre ella para que la continuemos pensando, y ello es lo que brinda la razón.

En todo caso, más adelante en la obra *Von der Wahrheit (De la verdad)* de 1947, Jaspers se dedicará a lo largo de una amplia primera parte de esa obra a analizar la razón en todo su alcance y posibilidades, y entonces podremos observar que naturalmente razón e intuición no están así simplemente separadas, sino que la intuición es también parte de la razón, y es por ello que esa obra se puede interpretar como un ingente intento de rescatar la razón, que ha sido tan vilipendiada desde el siglo XIX en adelante, partiendo con Kierkegaard y Nietzsche. Y, claro está, esos embates que ha sufrido la razón han tenido su justificación, por cuanto ella alberga la posibilidad de su instrumentalización, y, como veíamos

recién, de ser considerada nada más que como medio para la actitud activa, preocupada, como está, de transformar el mundo para beneficio del hombre, que rara vez significa también beneficio del entorno, de la flora y la fauna, e incluso más, rara vez es para beneficio de nuestros congéneres y de la sociedad en su conjunto. Hay que tener en cuenta en ello que la actitud activa también tiene repercusiones políticas, sociales y económicas, en cuanto que genera una estratificación socio-económica, que a lo largo de la historia ha significado injusticia en la repartición de los bienes. En todo ello la actitud activa se sirve de la razón para establecer una organización centrada en poderes fácticos. Y, como decíamos, ello a su vez es posible desde el momento en que la actitud racional es considerada sólo como un medio para la actitud activa. El rescate de la razón implica de este modo sacarla de esa condición, de esa imposición, de ese yugo de ser nada más que medio. Para ello es necesaria a su vez una vuelta a su origen – el asombro, del que ella ha nacido.

Con el fin de aquilatar esto, es notable que ya en la *Psicología de las concepciones de mundo* Jaspers da en el clavo al señalarnos en qué consiste la independencia de la razón, y ello no sólo al recordar, sino al interpretar con certitud y perspicacia su momento inicial glorioso en Occidente, que tuvo lugar en Grecia en los siglos VII y VI A.C. Si entonces nació la filosofía, ello suscitó el tránsito del mito al *logos*, pero alcanzando con ello un *logos*, una razón, un saber tal que se vale exclusivamente de sí mismo.

Se agrega a lo anterior que, en verdad, sólo cuando el hombre realiza este tránsito se abre con ello el camino que habrá de comenzar a recorrer, ya que el mentado tránsito, justipreciado de esta forma, es el que permite el despliegue de la humanidad con el nacimiento de la filosofía y de las ciencias. Ello equivale a decir que tan sólo en la medida en que el hombre fue capaz de independizar absolutamente su racionalidad, se cifran en esto sus más audaces posibilidades: que se llegue con el tiempo a descifrar el código genético y que se inicie la exploración del espacio. Pero, conquistando con ello el hombre terrenos que nadie pudo imaginar, todo depende naturalmente del uso que haga de esas competencias y recursos. Si se quiere, podemos decir entonces que la instrumentalización de la razón, su consideración nada más que como medio para la actitud activa, y por sobre todo, que sea la actitud activa y no la contemplativa, con todas sus modalidades, la que lleva el rumbo del mundo, todo ello pone de manifiesto el descamino en que nos encontramos. Y para decirlo de una manera más apretada aun: nos hemos olvidado del inicio glorioso de la razón que tuvo lugar en la Hélade.

Refiriéndose al nuevo estatuto del saber y el conocimiento, Jaspers:

“Él se dirige a totalidades, a relaciones, que conectan todo con todo. Él aprehende intuitivamente ideas, y ahora el aparato racional se mueve

independientemente al infinito, bajo estas fuerzas, puro, como un todo” (PdW, p. 74).

Destaquemos a propósito de ello otro pensamiento crucial en torno al tema que examinamos: Jaspers plantea como ahora el saber “se dirige a totalidades, a relaciones, que conectan todo con todo”. Advertimos en ello como en verdad lo que pudo desligar al saber y al *logos* de su atadura a lo particular – por ejemplo, cómo curar a un enfermo, en qué momento propicio sembrar, qué estrategia seguir para evitar la invasión de una potencia extranjera, qué plan económico poner en marcha para evitar que suban demasiado los precios de los artículos – fue simplemente lanzarse a la aventura de dar explicaciones sobre la totalidad. Y, en efecto, esto es lo que encontramos en los primeros filósofos de Grecia que se preguntan por el *arjé*, el comienzo y origen de *todas* las cosas.

Es de perogrullo que un pensamiento que se hace este tipo de preguntas se independiza precisamente porque se ha desprendido de su ancla en cosas particulares. Y, como vemos, dado que es la filosofía la que ante todo tiene que ver con esa universalidad, ya que lo propio de ella es justamente preguntarse por el ser como algo universal, y no por el ser de esto o lo otro, el mentado tránsito del mito al *logos* es posible debido a ese parejo salto a lo universal.

Ahora bien, Jaspers habla a la par de una referencia no solamente al todo, sino al infinito. Recordemos que para él cada fenómeno es infinito; y si no captamos esta infinitud, ello se debe a nuestra insuficiencia relativa a lo que nuestros ojos no alcanzan a distinguir, o nuestra capacidad cognitiva a entender o explicar. Pues bien, si el saber y el *logos* se completan no solamente con el salto a la totalidad, sino al infinito, lo que está en juego en ello es la doble dirección de la infinitud hacia lo mayor y hacia lo menor.

Escuchemos a Jaspers respecto del tránsito del mito al *logos*:

“(Históricamente digno de ser pensado es el momento cuando en los siglos VII y VI en Grecia fue dado este paso en el círculo cultural europeo. Mientras que – hasta donde sabemos – todo el pensar anterior estaba ahí, por ejemplo, el de los egipcios, sin ideas y finalidades de conocimiento, sólo como medio para el ejercicio vital (por ejemplo medir, pero no matemática), sucedió aquí recién lo completamente nuevo: el hombre tenía sentido para el conocimiento como tal, y a partir de entonces fue por primera vez puesto en movimiento autónomo el aparato racional, que hacía largo tiempo que estaba en uso)” (PdW, p. 74).

Mas, de todos modos por muy loable que haya sido esta puesta en marcha de un movimiento autonómico del pensar, ello también tiene sus dificultades. Como suele suceder, algo se gana y algo se pierde, y en este caso lo que se pierde es la cercanía con las cosas. Jaspers resume esto en dos puntos, uno señalando el *pro*

y el otro el *contra*. Refiriéndose a la actitud racional y sus consecuencias, dice Jaspers:

“1. ella conlleva *relaciones, claridad, conexión* frente al flujo, al caos, a la individuación, al accidente; ella trae consigo con la conciencia el dolor del saber frente a la ingenuidad inconsciente de la vivencia viva y del intuir; 2. ella conlleva parálisis y muerte” (PdW, p. 74).

Si la actitud racional “conlleva *relaciones, claridad, conexión* frente al flujo, al caos, a la individuación, al accidente”, advertimos al respecto que el salto a la totalidad, propio de un saber que se autonomiza, tiene que ir acompañado de claridad, ya que justamente se juega en ello el lograr una universalidad suficientemente convincente, reconociendo qué es lo que une al todo; dentro de esta perspectiva importa particularmente que en Grecia se ganó muy pronto el término ‘ser’ con Parménides, ya que él como ninguno es capaz de revelar lo máximamente universal. (Pero a la vez es conveniente acotar que ese salto al universal no es que lo haya dado la razón, según como se la concibe aquí, sino más bien la intuición).

Y, por otro lado, como contraparte, aquella impronta de claridad – y habría que agregar, orden – de la razón, trae consigo a la larga “parálisis y muerte”.

Atendiendo ahora al aspecto positivo de la razón, destaquemos a su vez que gracias a ella ordenamos el caos posible de nuestras propias vidas. La actitud racional supone reflexión y precaución en el obrar, como también planificación y coherencia del conocimiento, lo mismo que organización, estructuración y cálculo:

“Experimentamos en la actitud racional la posibilidad de configurar y desarrollar íntegramente nuestra existencia como totalidad, no ser aislados y dejar pasar cada día sobre nosotros esto y aquello, o actuar arbitrariamente, sino de algún modo ser universales, dándole un sentido al individuo por medio de la remisión a totalidades” (PdW, p. 74).

Se tiene en cuenta aquí que la razón no solamente es teórica, sino también práctica, como ya lo vio claramente Aristóteles, y que esta última es la llamada a guiar nuestra acción y configurar la sociedad (así también antes, en Platón y Sócrates). Cada cual necesita ordenar el posible caos en nosotros, y por sobre todo lo que más hay que hacer notar es que en vistas de la remisión de la razón a lo universal, es posible ordenar el caos, mantener bajo control la arbitrariedad. Ello ciertamente involucra además cuestiones de orden ético-político, ya que la mencionada remisión individual a lo universal nos conduce a evitar formas despóticas, autoritarias o totalitarias, en las que suele reinar la arbitrariedad de los que mandan.

En todo ello la razón humana no hace sino inscribirse en el *logos* universal que

todo lo rige, a saber una legalidad que visiblemente comanda los fenómenos de la naturaleza. Probablemente se deba también a este hacerse uno de la razón con la naturaleza, por qué ella ha sido tan tremendamente exitosa en la conformación de un determinado tipo de sociedad, que hoy en día podemos llamar ‘tecnocientífica’.

En todo caso no dejemos pasar la oportunidad de agregar que tan sólo desde los propios parámetros de la racionalidad puede reconocerse su éxito, mas no si la miramos desde fuera; por de pronto esa sociedad que hemos formado está tronchada de punta a cabo por una dolorosa injusticia. Mas, en esto último se refleja ya una desvirtuación de la actitud racional.

Por otra parte, ya adelantaba nuestro pensador que el afán de claridad y orden de la razón y el saber acarrea también dolor. En otras palabras, por ejemplo, distinto es morir simplemente, como en apariencia les sucede a los animales, que *saber* que hemos de morir:

“Pero, con el saber y el calcular viene también una nueva clase de sufrimiento a la conciencia. “El que aumenta el saber, aumenta el dolor”. Toda la contrariedad se nos hace transparente. Mientras que el dolor ingenuo sólo es momentáneo, nunca colmado de desesperación, alcanzamos con la actitud racional nuestros límites, experimentamos las posibles desesperaciones y ganamos con ello recién la base, a partir de la cual crece toda la vida espiritual” (PdW, p. 74).

Probablemente el animal, sobre todo cuando es salvaje, al no encontrar alimento, acaba muriendo, tal vez incluso simplemente después de mucho esfuerzo en su afán de nutrirse, y ya por desgano o fatiga se entrega a morir, recostándose sobre el suelo que pasa a ser su lecho de muerte; el dolor ciertamente que puede ser grande en tanto dolor físico, más aún, cuando la causa del perecer es una herida mortal inflingida por otro animal. Pero, distinta es la situación cuando todo ello sucede sazonado con el saber; entonces no sólo hay dolor físico, sino del alma.

Jaspers propone una metáfora filosófica asaz decidora respecto de la actitud racional, su limitación, pero también desde luego, su justificación:

“Como el tallo de la planta para poder vivir, requiere de un cierto enmaderamiento, así requiere la vida de lo racional; pero como finalmente el enmaderamiento le quita la vida al tallo, convirtiéndolo en mero aparato, así tiene lo racional la tendencia a enmaderar el alma” (PdW, p. 75).

A continuación emprende Jaspers una revisión de distintas concepciones de lo racional que ha habido en la tradición, partiendo por Kant. Tengamos en cuenta que así como antes, lo que interesa en esta revisión es en especial atender a lo racional, su delimitación, pero también su justificación. Respecto de Kant tiene primero una observación bien peculiar:

“La filosofía kantiana es el racionalismo que se conserva y que se supera: con la teoría de las ideas ella consideró el factor irracional, que pertenece esencialmente a la actitud racional” (PdW, p. 75).

En efecto, la filosofía kantiana es exponente del racionalismo más acabado que podamos imaginar, pero, al mismo tiempo, reconociendo los límites de la razón en cuanto a su capacidad de conocer, y es precisamente en las ideas producidas por ella misma, donde se anida lo *Otro*, de lo que la razón no puede dar cuenta, definir o explicar: para Kant si el mundo es finito o infinito en el espacio o en el tiempo, si somos libres, o si hay Dios.

En cuanto a diversos modos de entender lo racional, su delimitación y al mismo tiempo, justificación, entra luego en juego Hegel. A propósito de ello, hay que destacar de antemano la distinción que ya encontramos en Kant entre entendimiento (*Verstand*) y razón (*Vernunft*). Si en Kant ella se vinculaba con un alcance del entendimiento, encargado de las operaciones lógicas de relacionar conceptos, mientras que la razón y su producción de ideas con el campo de lo que no es susceptible de demostraciones o definiciones, en Hegel más radicalmente se trata del entendimiento que se mueve en el campo de lo finito y la razón en el campo de lo infinito y a su vez reconociendo esa dependencia y pertenencia a la infinitud por parte de todo lo finito:

“Hegel aprehendió ya en su juventud las propiedades del entendimiento, que delimita, estableciendo lindes por todos lados. Estos lindes no son levantados en el pensamiento mismo, sino en la vida, que se despliega en el ensamblaje de aquel pensamiento. Si fuera nuestra existencia finita sólo entendimiento y no ella misma vida, a saber algo infinito, así estaría excluida nuestra fáctica, viviente elevación a lo infinito. Lo que logra la vida como proceso viviente, el siempre renovado crear de la totalidad, que contiene en sí los contrarios separados por el entendimiento, esto lo consigue en lo racional la razón especulativa según Hegel. El entendimiento delimita por todos lados en oposiciones y abstracciones. “La filosofía tiene que mostrar en todo lo finito la finitud y a través de la razón exigir la completación de aquello mismo”. La razón especulativa logra entonces, como la vida, la ascensión de lo finito a lo infinito” (PdW, p. 75).

Vemos en ello como el análisis de la razón es realizado de una manera debidamente sopesada, que se muestra en el hecho de reconocer una parte que podemos llamar netamente “administrativa” de lo racional, y es lo que concierne a lo finito, que permanece normalmente subordinado a otro ente también finito; y otra parte, que corresponde a la razón propiamente tal, la consideración de que cada fenómeno finito particular tiene que ser pensado de acuerdo a su remisión al infinito (en otras palabras, *sub specie aeternitate*).

Y siguiendo en la misma línea respecto de la justificación, pero sobre todo de la limitación de la razón, Jaspers se refiere a Kierkegaard y a Sócrates:

“Kierkegaard describe como la esencia de la intelectualidad, que, de cara a su última finalidad, ella se quiere levantar a sí misma. – Sócrates advirtió lo que lo racional no puede, cuando dijo: sé que nada sé” (PdW, p. 75-76).

A lo que sigue comentando Jaspers:

“Las fuerzas que despliegan y ponen lo racional en movimiento, desarrollan al mismo tiempo el fulminante con el que lo racional nuevamente es superado. Así como con el concepto la intuición, con lo racional lo irracional como fuerza está inexorablemente enlazado en su forma genuina y completa” (PdW, p. 76).

Como podemos observar, está en juego aquí una atractiva manera de comprender lo racional, de acuerdo a como lo veíamos más arriba: su justificación y delimitación. Y esta concepción de la razón, llevada a su extremo, supone incluso una razón que está dispuesta a levantarse y superarse a sí misma. Es cierto que relativamente a esta cuestión, nos podemos preguntar acerca de dos posibilidades, que serían las siguientes:

1. Que la razón en la medida en que se despliega y va consiguiendo explicar cada vez más distintos fenómenos del universo, tanto en el campo de la física, la química, la biología, la astrofísica, como en el campo de las ciencias sociales, como la psicología o la sociología, en todo ello naturalmente ella se va fortaleciendo con sus logros indiscutibles, generándose en ella una voracidad tal que ya no quiere reconocer imposibilidad alguna de conocer y explicar adecuadamente un fenómeno. Esto significa que la razón se potencia a sí misma con sus avances, metas y conquistas, de tal modo que el incentivo de seguir adelante, e incluso con mayor ahínco, lo recibe de sí misma. Sin duda alguna, en dónde más la razón nos enseña esta característica suya es en la ciencia.

2. Pero hay también la posibilidad de una razón, tal como ella se da especialmente en la filosofía, que reconoce ciertas fronteras. Por ejemplo, con Kant sucede que únicamente conocemos el fenómeno, vale decir, lo que se constituye en la fusión de ciertos datos que recibimos del objeto que percibimos y nosotros,

en tanto sujetos, que lo modificamos; mas no podemos conocer la *cosa en-sí misma*.

Dentro del espacio que Jaspers le dedica al análisis de la actitud racional, atiende también a las principales técnicas argumentativas, o técnicas de pensar, y las clasifica en tres grupos: la técnica escolástica, la técnica experimental y la técnica dialéctica.

La primera, la técnica de pensar escolástica, se rige por la idea de lo correcto, y ello a su vez está determinado por el principio de no-contradicción. Es correcto lo que no es contradictorio. Los conceptos contradictorios son impensables. Pero ello acarrea también consecuencias respecto de cómo se constituye la realidad: en ella no puede haber contradicción, vale decir, lo contradictorio, aparte de impensable, es irreal.

Jaspers sostiene que fueron los eleatas quienes trajeron este modo de pensar consigo, hasta que ello se instaló en la Hélade y en el mundo. Mas, como ya sabemos, esta forma de pensar Hegel la cuestiona. Jaspers cita la siguiente afirmación del filósofo de la historia:

“la manera de establecer una proposición, exponiendo fundamentos a favor de él y al mismo tiempo contradecir a su contrario a través de fundamentos, no es la forma como se puede presentar la verdad” (PdW, p. 77).

Un segundo punto que caracteriza a la técnica escolástica de pensar es la división de los conceptos al modo de una pirámide, de acuerdo a una relación de subordinación de los conceptos entre sí, considerando que las especies pertenecen a un género, y que nuevamente ese género puede valer como especie en relación con un género más amplio al cual pertenece y respecto del cual está subordinada. En todo ello se aplica el criterio de definición que Aristóteles define como por “género y diferencia específica” (*genus proximum et differentia specifica*). Ello corresponde a la vez a un modo taxonómico de pensar que también es eminentemente aristotélico, si bien sus bases ya están en Platón. Citando Jaspers a Kuno Fischer y su *Lógica*, presta atención a que la división según se consideren las especies yuxtapuestas, es dicotómica, y en la medida en que se consideran las especies intermedias, es continua. De acuerdo a lo primero, la división es finita y, de acuerdo a lo segundo, la división es infinita. Ejemplo de esta segunda división, en principio infinita, dado que se consideran las especies intermedias, como que entre el 1 y el 2 hay un infinito, puesto que está el 1.1, el 1.2, y a su vez el 1.11, el 1.12, habiendo entre ellos también un infinito. Así lo que emprende Platón en la definición del sofista en el Diálogo del mismo nombre. Se parte ahí por considerar que el sofista sería un pescador, mas no un pescador de caña o de red, o en general un pescador de cosas físicas, sino un pescador de almas, y luego se continua con un entramado de

divisiones, sub-divisiones y sub-sub-divisiones.

El tercer punto de la técnica escolástica de pensar que Jaspers destaca es lo que se refiere propiamente al modo de argumentar de Tomás de Aquino, en que se trata de proponer una cuestión y hacerla pasar por posibles objeciones, observando si acaso es capaz de resistirlas, para así alcanzar conclusiones que sean válidas y estén debidamente legitimadas. Veamos como lo expresa Jaspers, nuevamente sobre la base de la obra de Kuno Fischer:

“La aplicación del principio de no-contradicción de un lado, de las distinciones, definiciones, divisiones de especies y géneros, de otro lado, como instrumentos relevantes, de ello consta la técnica escolástica en sentido propio. Se separa, define, en tanto se plantea una proposición como pregunta y se fijan sus elementos. Luego se reúnen las posibles respuestas. Las respuestas son completadas con fundamentos y contra-fundamentos; contradicciones y fundamentaciones se despliegan a través de encadenamientos de razones. Finalmente se hace un balance de todo y se toma una decisión. Que esta decisión no es realmente el resultado de la técnica, sino que estaba de antemano allí, es evidente” (PdW, p. 78).

Atendamos a como Jaspers toma distancia respecto de la técnica escolástica de pensar, cuando dice que la decisión a la que se llega tras toda esa fundamentación y contra-fundamentación corresponde en verdad a una decisión que ya estaba de antemano allí, y ello naturalmente torna todo ese procedimiento escolástico en una cuestión a lo más didáctica. En otras palabras, esta técnica no es más que un procedimiento que no permite descubrir algo, sino más que nada poner en cierto orden lo que cabe pensar sobre algo.

Sabemos que para Jaspers es la fenomenología la que propiamente permite que el fenómeno se muestre por sí mismo. Ello ya está ejerciendo alguna influencia en el Jaspers de 1919. Y quizás sea esta razón la que le lleva a considerar que la técnica experimental de pensar no tiene como centro el fenómeno, sino la conexión con la teoría.

Estimo que ello refleja un lúcido planteamiento, por cuanto efectivamente lo que sucede con la experimentación es que hay en ello una mirada dirigida al fenómeno desde la teoría, desde redes conceptuales, y la fenomenología ha de manifestar justo respecto de ello su contrapunto. Y agreguemos que un modo de pensar como el experimental tiene lugar en la cotidianidad, aunque de un modo evidentemente escaso de rigurosidad (en comparación con la ciencia experimental). Ello nos hace tomar conciencia de cómo la cotidianidad en que existimos está transida por ideas y creencias que constituyen una moneda de cambio que contribuye a cierta economía de la que sirve el sentido común para orientarse más sueltamente en el mundo.

Jaspers sostiene respecto de la técnica experimental de pensar lo siguiente:

“Su pensar es la relación recíproca de teoría e intuición, pero de tal modo que la teoría se convierte en el vehículo con el fin de plantear preguntas, respecto de las cuales se hace posible que la intuición responda sí o no” (PdW, p. 78).

Esta última cita es muy aclaratoria en cuanto a lo siguiente: si bien Jaspers no nos habla aquí de fenomenología o de método fenomenológico, sin embargo sí nos habla de la intuición, y justamente esta última es la más cercana al fenómeno. Vistas las cosas así, se entiende entonces que todas las conclusiones a que se pueda llegar con las técnicas escolástica o experimental de pensar quedan sometidas al fallo de la intuición.

Resulta interesante contrastar esto con Kant, puesto que en la *Crítica de la razón pura* es la razón que se constituye en tribunal, no reconociendo el filósofo de Königsberg otra instancia que la razón que pudiere juzgar sobre ella misma, lo cual lo lleva al reconocimiento de que, si bien este tribunal es impropio, ya que la razón sería entonces juez y parte, sin embargo no encuentra Kant alternativa en ello. Pues bien, siguiendo los planteamientos de Jaspers que hemos estado examinando, podríamos decir que efectivamente encontraríamos una alternativa frente a ello, cual es la que proporciona la intuición. Si ella es lo más cercano al fenómeno o a la vida, es por ello mismo la llamada a dar el último veredicto respecto de la verdad de algo.

Respecto de la técnica experimental de pensar Jaspers trae a colación a Galileo, diciendo lo siguiente:

“Esta técnica de pensar la esclareció teoréticamente Galileo para las ciencias naturales. La *teoría* que está de base bajo dominio de la matemática (en la medida en que la experiencia se extiende a lo mensurable y contable) es ejemplar” (PdW, p. 78).

Y luego, a modo de un modelo ideal presenta Jaspers la complementación de esta técnica con el modo histórico (o historiológico) que plantea Max Weber. Aquí no se trata únicamente del fenómeno, de su conexión con la teoría, sino de su carácter histórico, y ello especialmente en el ámbito de las ciencias sociales, respecto de las cuales, y en particular, de la sociología, Max Weber es no solamente uno de sus principales exponentes, sino gracias al cual la sociología cobró una fuerza inusitada.

Por último la actitud racional suele expresarse al modo de la técnica de pensar dialéctica. Considerada esta desde Hegel, consiste en la reunión de los contrarios en una síntesis superior. Escuchemos como la describe Jaspers, haciendo

una contraposición con las otras técnicas de pensar anteriormente tratadas:

“Los opuestos, en los cuales se mueve todo pensar racional, son tan sólo efectivos en el procedimiento descrito hasta aquí en cuanto a la exclusión de un lado. En las oposiciones valóricas la técnica escolástica conoce sólo el procedimiento de Aristóteles como solución: tomar el “medio” entre dos extremos. Pero, la auténtica reunión de los opuestos, su solución sin la exclusión es lo específico del pensar dialéctico. Al esto – o lo otro contrapone la técnica dialéctica un tanto esto – como lo otro, como también un ni esto – ni lo otro. Esta reunión se realiza finalmente a través de una intuición, en la que o dentro de la que los opuestos son superados. A partir de esta intuición central, en que ya se realiza la síntesis, arranca el dialéctico para luego exponer en forma racional la abstracción del par opuesto en tesis y antítesis y su síntesis en una totalidad concreta” (PdW, p. 79).

Traigamos nuevamente a colación la distinción entre tres formas de pensar, que establece Jaspers: la escolástica, la experimental y la dialéctica. La primera se guía por el principio de no-contradicción y procede dicotómicamente armando un edificio conceptual de acuerdo a géneros y especies; la segunda forma de pensar, la experimental, es caracterizada acertadamente como que en ella llegamos al fenómeno por medio del vehículo de la teoría; la tercera, la forma dialéctica de pensar, principalmente representada por Hegel y de distinta manera por Kierkegaard, se caracteriza por romper con la dicotomía, y ante la alternativa “esto o lo otro” nos ofrece la integración del “tanto esto como lo otro”. Y en ello manifiesta su cercanía con la vida. Sin duda teniendo presente a Hegel, y habría que agregar, especialmente al joven Hegel, que tuvo muy en cuenta el fenómeno de la vida, nos dice Jaspers precisamente respecto de la vida que ella admite, integra y resuelve a su manera los contrarios para que de algún modo se encuentren. La dicotomía se vuelve, a fin de cuentas, tricotomía. Escuchemos los ejemplos que da el propio Jaspers:

“Ejemplos: el devenir no es ser ni no-ser, sino ambos al mismo tiempo, tanto ser como también no-ser, que concuerdan respecto de lo concreto. / La vida no es una suma coherente de partes como un mecanismo, como tampoco una unidad, sino ambos: un todo, que como todo es condición de las partes, las cuales, a la vez, son condiciones del todo. Es tanto mecanismo como también unidad; y no es mecanismo ni unidad, sino la síntesis infinita de ambos en un todo” (PdW, p. 79).

Mas, a diferencia de las anteriores formas de pensar, cada una de las cuales, aunque de distinta manera, llega a las cosas, no sucede así, nos dice Jaspers, con el pensar dialéctico, ya que él consiste más que nada en un ordenar las co-

sas de manera distinta, y cosas que requieren previamente haber sido intuitas. En otras palabras, Jaspers no reconoce el carácter de conocimiento al pensar dialéctico, aunque por lo general y de manera inopinada, se pretende que sí alcanza el conocimiento. Es por ello también que el pensar dialéctico no suministra pruebas de realidades. (Y ya veíamos que algo similar ocurre con la técnica escolástica, en la que sobre el posible descubrimiento prima el procedimiento).

Luego nuestro autor considera distintos tipos humanos que encajan con estos modos de pensar, y de modo múltiple. De estos tipos escogemos aquí a los así llamados “constructor” y “pedante”. El constructor es proclive a la formalización de ciertas técnicas de pensar, y que precisamente por empecinarse en ello, acaba encerrándose nada más que en esas técnicas, perdiendo la referencia a las cosas mismas. Respecto de éste, leemos:

El constructor se entrega a las posibilidades formales, sin poseer intuiciones como meta, punto de partida o norma. Frente al exaltado intelectual que busca para las vivencias religiosas y místicas una expresión simbólica o siente religiosamente en el pensar especulativo, está el sistemático vacío que levanta un edificio conceptual, descolorido, carente de intuición, el cual aparece lleno de vaciedades sin-fin, en lugar de ideas, lleno de relaciones lógicas en lugar de relaciones vistas intuitiva y materialmente, conformes al sentido. En los extremos aparece la palabra del filósofo contemplativo, que busca la profundidad simbólica, frente al arte luliano, que mediante giro de ruedas pone en relación extrínseca conceptos. El uno tiene una concepción del mundo, el otro la hace (PdW, p. 82-83).

Nuevamente aquí la intuición es el rasero, ya que el constructor está visto en el sentido de que le es propio alejarse de ella; hay una alianza pues entre el pensar abstracto y lo que hace el constructor. Mas, cabe agregar que el constructor tiene también indubitablemente ese sesgo de lo arbitrario de sus operaciones, es decir se cuela aquí cierto subjetivismo. Jaspers menciona en este contexto el “arte luliano”, con lo que hace alusión al *ars combinatoria* de Raimundo Lulio, el filósofo y teólogo mallorquí que viviera entre el siglo XIII y XIV, y que escribiera en catalán, su lengua materna, latín y árabe.

El así llamado “pedante”, en cambio, se solaza en categorizaciones, clasificaciones, registros, cuentas y cálculos, haciendo alarde de ello. El pedante está en su elemento en el pensamiento abstracto, respecto del cual leemos:

“Todo pensar abstrae; sin embargo, en la actitud racional completa se afirma siempre la relación de la abstracción con aquello de lo que fue abstraída. Pero las abstracciones, fijadas en nuestra cabeza, pueden continuar existiendo, quedando a disposición y enseñorearse de nosotros sin el correlato de las intuiciones. Entonces las abstracciones reprimen la intuición” (PdW, p. 82).

Y agrega Jaspers:

Para la vida y la intuición, el hombre con esta actitud racional independizada, no se confía ya a las fuerzas que impulsan en él a las intuiciones instintivas, sino que precisa siempre de la decisión racional a base de razones sin fin; o no puede decidirse en absoluto y se adhiere a las formas racionales que le son conocidas, a maneras, a esquemas, y no es capaz de percibir que la determinación delimitada y rígida de sus conceptos en ninguna parte puede cuadrar con la infinitud de las situaciones reales y de las vivencias. Hace violencia a la vida y a la intuición por el aparato de la ratio /.../ (PdW, p. 83).

Advirtamos como Jaspers aplica también en este contexto la distinción entre lo “sin-fin” (“Endlosigkeit”) y la “infinitud” (“Unendlichkeit”). Lo sin-fin en el caso del pensar abstracto, del constructor y del pedante, alude a un extravío en un raciocinar incesante e interminable a través de cifras, registros y estadísticas. La infinitud, en cambio, es afín a la intuición que se sumerge precisamente en la infinitud de las cosas, de la vida y del mundo.

Consideremos, por otra parte, que ésta es la tendencia de nuestro tiempo. Jacques Barzun en *Amanecer y decadencia de Occidente*, libro que trata de la cultura occidental de los últimos 500 años, desarrolla el pensamiento de que todo este período, que *grosso modo* corresponde a la modernidad y sus orígenes y antecedentes, está marcado como un proceso de paulatina abstracción. Las mediciones, estadísticas, cifras y números es lo que más nos caracteriza hasta un extremo tal que nuestro mundo queda esquematizado en coordenadas matemáticas: carnet de identidad, banda de precios, patentes de vehículos, lenguaje computacional, etc.¹⁸

Por último, cabe destacar otras dos figuras, dos tipos humanos de la actitud racional – las del erístico y del hombre sentimental. En cuanto al erístico, lo que él busca es simplemente derrotar con argumentos a su contrincante, para lo cual se vale de todos los recursos que tanto la lógica como la retórica ponen a su disposición. Es por ello que aquí lo lógico es utilizado nada más que en función de un interés psicológico, cual es el que corresponde a la alegría que brinda el triunfo.

En lo relativo al distanciamiento del hombre sentimental respecto de lo racional Jaspers cita a Mefistófeles del *Fausto* de Goethe:

“Desprecia sólo razón y ciencia,
El más elevado poder del hombre,
Deja sólo que las obras de encandilamiento y de magia

18 Cfr. Barzun, Jacques, *Amanecer y decadencia de Occidente*, Madrid: Taurus, 2002, p. 305 ss. En adelante ‘Ayd’.

Te fortalezcan en el espíritu de la mentira,
Así te poseo ya incondicionalmente” (PdW, p. 84).¹⁹

Mística (el tercero de los modos de actitud objetiva)

Respecto de la actitud mística destaquemos de entrada que ella aparece como una de las actitudes objetivas, es decir como un tipo de actitud volcado hacia el objeto, junto con todas las que hasta ahora hemos examinado. Veamos cómo es esto. Que la actitud activa sea objetiva está suficientemente claro, ya que lo que le importa al hombre activo es la realidad, las cosas, la naturaleza, el mundo, y su posible modificación; recordemos cómo él experimenta todo aquello como resistencia. Que la actitud contemplativa, que puede ser intuitiva, estética o racional, sea también objetiva se debe a que igualmente aquí, aunque al modo del “dejar ser” al objeto, para contemplarlo, para intuirlo en sus aspectos esenciales, para pensarlo, o inspirando al acto de creación o recreación, en todos estos casos es nuestro estar volcados hacia el objeto lo que suscita todo un proceso característico de la actitud contemplativa y sus variaciones. Advirtamos respecto de ello que podemos estar tentados a concebir lo contemplativo de un modo subjetivo, como que en ello el sujeto se sumerge en sí mismo. La verdad es que bien puede suceder esto en la meditación, mas lo que lo suscita es el dejar-ser al objeto que sea el caso, que entonces nos invade, al dejarnos penetrar por él. Pues bien, lo mismo sucede con la actitud mística, en cuanto a que el objeto es aquí lo supuestamente divino. Y precisamente porque es así (y no podría ser de otro modo) ya que únicamente al dejar ser a ese supremo objeto, recién entonces puede tener lugar una transformación, probablemente incluso una conversión en nosotros.

Como veremos más adelante, las actitudes subjetivas, vale decir, aquellas en las que el sujeto está ante todo en relación consigo mismo, son las autorreflexivas, como pueden ser las del gozador o del asceta. Ambos se caracterizan de distinta manera no simplemente por el goce del objeto o de su abstención, sino porque ese goce es autogoce; y en el caso del asceta que al gozarse de la abstención, ese goce es también autogoce.

Quedémonos todavía un momento más en la antesala de la actitud mística, contrastándola con las otras actitudes que hemos analizado. Por de pronto, digamos que el hombre busca una explicación no solamente del mundo, del universo, sino también acerca del sentido de su estadía en el mundo, de su paso por la vida. Mas, al hombre de la actitud activa esto no le interesa mayormente, o acaso se ha respondido aquello de una manera bien simple, diciéndose, en el mejor

19 A propósito de la traducción de estos versos, el traductor de la *Psicología de las concepciones de mundo*, Ángel González Álvarez, comete aquí un error en la traducción del primer verso: “Verachte nur Vernunft und Wissenschaft” (“Desprecia sólo razón y ciencia”), Ángel González lo traduce como “Respeto solamente a la razón y a la ciencia”.

de los casos, como el político, y hablando aquí de una especie casi en extinción que sería la del “auténtico político”: yo estoy aquí para luchar contra la injusticia social, para luchar por una sociedad mejor y más justa. O el “auténtico empresario” que estima que su tarea está en producir, en hacer buenos negocios, y así dar también trabajo a otros, y todo ello sobre la base del cuidado del medio-ambiente. Probablemente se dirán uno u otro que es para llevar a cabo esas tareas políticas o empresariales para lo que los ha dotado la naturaleza o algún dios.

En la actitud contemplativa entra en juego, en cambio, si bien no siempre la búsqueda de una explicación, como es lo propio de la actitud racional, que nos lleva a hacer ciencia, sino la búsqueda de un sentido y no solamente de un sentido final y último de nosotros mismos, como de la humanidad toda, sino el sentido de cuanto hacemos o dejamos de hacer, en lo que cabe reconocer que ambas inquietudes se entrecruzan. De todos modos, cabe agregar que en aras de un respeto por la actitud estética y lo que concierne al arte, para captarlos verdaderamente en lo que esencialmente son, es necesario depurarlos de toda supuesta finalidad. Aún así, es visible que el arte en todas las épocas se mueve en una dimensión de sentido, deliberada o no, con finalidad o sin ella, e indirectamente arroja también respuestas y caminos posibles en lo que atañe a la pregunta por el sentido.

Interesa reparar aquí también en el juego entre imagen, propia del arte, e idea, propia de la filosofía. Respecto de la gran pregunta que se hace el hombre a lo largo de su existencia: ¿Por qué estoy aquí? ¿Cuál es el sentido no sólo de mi existencia, sino de la humanidad toda? ¿Por qué hago lo que hago? si bien el pensamiento filosófico nos entrega algunas posibles respuestas, sin embargo, en lo fundamental, nos invita a quedar simplemente de cara a esa tremenda pregunta. El arte, en cambio, por ejemplo, la literatura, y ejemplifiquemos teniendo presente a Kafka, nos entrega imágenes que revisten cierto carácter simbólico, al modo de acertijos que requieren de un desciframiento y una interpretación en principio sin límite. Así en *El Proceso* el acusado no sabe de qué se le acusa y sabe al final que la respuesta estaría detrás de una puerta cerrada protegida por guardias, mas ahí no se puede entrar. Y algo similar podríamos decir de *La Gioconda*; tal vez con su gesto levemente irónico nos esté diciendo simplemente que por mucho que busquemos un sentido último, sólo nos encontraremos con un enigma.

Pues bien, en este contraste y tensión con las otras actitudes debemos tener en cuenta los alcances de la actitud mística. Su clave fundamental es el “desasimiento liberador” (expresión de uno de los más grandes místicos – Meister Eckart –): únicamente desasiéndote de todas las cosas, incluso de todo lo que tu crees ser, puede entonces recién aparecer lo *Otro*, actuar en ti y transformarte. Tal vez, siguiendo esa experiencia que a la vez es milenaria y propia de las más distintas culturas que han practicado el desapego para alcanzar lo divino, encon-

tramos en ello el sentido, o tal vez, no encontrando ningún sentido que pudiéramos groseramente objetivar, el sentido viene a estar más bien simplemente en el acto mismo de ese desasimiento. Podríamos decir que no esperando nada, justo por ello se da la posibilidad de que lo *Otro* se manifieste.

¿Entonces el sentido lo da simplemente nuestro camino, nuestro desasimiento, y el acto más proclive para que éste se lleve a cabo es la meditación? ¿Nuestro acto dador de sentido es pues la meditación? Mas ¿vemos algo a través de ello? ¿Se nos revela algo? Nada, porque tampoco esperamos que haya tal. El acto se cierra rotundamente sobre sí mismo en la medida en que se vuelve completamente autosuficiente. Del mundo tan lleno de sugerencias, de mensajes, de seducción, de fascinación, a fin de cuentas no queda nada más que el vacío. Pero, si experimentamos entonces algo así como un mutismo universal, ¿no será que igual siempre hay ahí, en el universo, en el ser, una conciencia con la que nos contactamos, que nos escucha, que nos atiende?

Al tratar Jaspers acerca de la actitud mística lo que más destaca es como con ella se da la posibilidad de la superación de la escisión sujeto-objeto, mas, hay que precisar, esta superación se da al modo de un fundirse el sujeto en el objeto, por lo general considerado como de carácter divino.

A propósito de ello, cabe preguntarse aquí si acaso la elección del término ‘objeto’ no sería desacertada en este caso. En verdad lo que sucede en la mística es que supuestamente nos fundimos con Dios, con lo Otro, mas cuando decimos ‘objeto’ significa esto que inevitablemente estamos achicando y empequeñeciendo, querámoslo o no, aquello a lo que nos referimos. Por otra parte, la etimología de las palabras ‘sujeto’ y ‘objeto’ nos hace ver una tensión entre ellos, por cuanto si ambos tienen que ver con ‘poner’ y ‘posición’ (iacere=poner), frente a la posición del sujeto sucede que hay una o-posición del ob-iectum, y que lo muestra por lo tanto en una condición tal que éste no puede ser simplemente subsumido, asimilado, apropiado o ingurgitado por el sujeto. Y, si bien es cierto que ésta es una resistencia que donde tiene propiamente su lugar es en la actitud activa, sin embargo legítimamente la podemos extrapolar a toda relación con el objeto. Tal vez, incluso éste es el secreto de la actitud contemplativa que respetuosamente deja ser al objeto, ya que advierte su poder inconmensurable.

Pues bien, si esto es así – máxime, si hablamos de un supuesto “objeto divino” – sin embargo en este caso es tal su insondable carácter de *otredad*, de ser lo absolutamente Otro, que no es que ello pudiere ejercer resistencia siendo o-posición, ob-iectum, sino que es algo simplemente inasible, inalcanzable, inefable, como acertadamente lo vieron distintos teólogos negativos a lo largo de los siglos. Sin duda que es por este motivo que, a propósito de la unión mística, Ortega y Gasset prefiere hablar de “in-jectum”, acentuando el carácter de hacerse uno con ello, con lo divino. En la *unio mystica* acontece que, haciendo uso

Ortega de la terminología de Rudolf Otto – el autor de *Das Heilige (Lo santo)* – de puro estar completamente absortos en Dios con la conciencia vacía, el *objectum* (en este caso, Dios), se convierte en *injectum*, es decir, diluyéndose el alma en Dios.²⁰

Ahora bien, hay que decir también que es más que probable que Jaspers advierte lo que hemos sostenido recién (y con apoyo tanto en Rudolf Otto como en José Ortega y Gasset) y es por ello que su utilización de la palabra ‘objeto’ para referirse incluso a un supuesto “objeto divino” contiene tal vez algo deliberadamente provocativo y no podríamos verlo así simplemente como un error.

De acuerdo a su propia tradición y lengua germánica, Jaspers tiene presente a Meister Eckhart, el filósofo y teólogo dominico, de la corriente de la teología negativa, del siglo XIII-XIV, y que por sospecha de herejía, fuera sometido a proceso por la Inquisición en 1326, primero en Colonia y luego en la curia papal de Avignon. Él muere precisamente de camino a Avignon para ser juzgado por sus escritos. Después de su muerte en 1328 el Papa Juan XXII prohibió 26 sentencias de sus escritos.

De Eckhart destaca Jaspers por sobre todo la idea de la despedida (*Abgeschiedenheit*), entiéndase despedida o separación de todas las cosas, del cuerpo o de las representaciones de nuestro yo o aun de Dios mismo, tal como nos los representamos por medio de nuestras representaciones humanas y limitadas, con el fin de acercarnos a Dios precisamente.²¹

Escuchemos qué dice Jaspers de esta ‘despedida’ del Maestro Eckhart, que está por supuesto en relación con la idea tradicional del desapego:

“Esta despedida está tan cercana a la mera nada que nada hay que pudiese ser suficientemente fino para darle espacio – aparte de Dios. Él valora la despedida como lo más elevado. Ella es más elevada que el amor, en el que siempre se ama todavía algo, más elevada que el padecer, en el cual el hombre tiene en vistas a la criatura que le provoca el padecer, más elevada que la humildad que se inclina ante todas las criaturas, más elevada que la misericordia que únicamente es posible si el hombre sale de sí mismo. Sin embargo, en la despedida permanece el fundamento de nuestra esencia, la chispita, en sí misma; se inicia una destrucción de nuestra mismidad; entre la más entera despedida y la nada no hay diferencia” (PdW, p. 86).

Y luego apuntando al contraste entre lo que vivimos en esa despedida y nuestro

20 Cfr. Ortega y Gasset, *Estudios sobre el amor*, Madrid, Revista de Occidente, 1957, p. 108.

21 Con ocasión de la alusión a esta *Abgeschiedenheit* no puedo dejar de hacer referencia a la cuestionable traducción de Ángel González Álvarez de este término por ‘soledad’.

estar apegados al mundo:

“Porque para nosotros, en tanto vivimos en el mundo de objetos, en lo fundamental lo vivido en plena despedida es precisamente “nada”, que por otra parte es descrito a modo de símil en forma positiva como: fluir en el abismo sin fondo, calma, inmovilidad. Libre, pura y una es la esencia, sin yo, sin forma, sin figura, suprarracional, ha renunciado a todas las “cosas”” (PdW, p. 86).

Y, sin embargo, precisa Jaspers, esta unión mística que está en juego en Eckart no tiene nada que ver con éxtasis y exaltación:

“Esta despedida mística hay que pensarla no como embriaguez y éxtasis, no como exaltación, sino como encontrar el fundamento, en un hombre puro, riguroso, creyente, en una conexión razonable con su ser psicológico completo” (PdW, p. 86).

Mas, según Jaspers, en ese estado de plena unión mística no podemos permanecer; de suyo él es inevitablemente fugaz:

“Pero el hombre es criatura. Bien puede él sumergirse en el estado de la despedida y de la intemporalidad, pero no de manera duradera. Respecto de la pregunta si acaso “el alma se reencuentra”, responde “que ella se reencuentra, a saber, en el punto, donde todo ente dotado de razón llega a ser consciente de sí mismo. Porque cuando ella se hunde y se hunde en la unidad del ente divino, ella no puede llegar al fundamento. Por ello Dios le ha dejado un puntito, al cual ella de nuevo retorna, a su mismidad, y se reencuentra y reconoce – como criatura” (PdW, p. 86).

Jaspers agrega que es propio de la vivencia mística la recurrencia a lo simbólico; en cierto modo, el objeto queda rezagado tras lo simbólico. Junto con ello, la expresión en esta vivencia cumple el papel de despertarnos. Mas, al mismo tiempo, hay que contar con una inevitable paradoja de la expresión, de acuerdo a la cual lo dicho tiene que ser inmediatamente retirado. Únicamente se pueden dar por ello determinaciones negativas de lo aludido en la vivencia mística, por lo cual, habría que agregar, se revela en ella un parentesco con la corriente de la teología de negativa. Al mismo tiempo se hacen presente aquí símiles, como especialmente el de la unión y ello suele estar acompañado de imágenes eróticas. Se presentan en esto también sentimientos de temor y de elevada espiritualidad.

El análisis de Jaspers respecto de lo místico es además interesante porque busca captar la experiencia que sería auténticamente mística, diferenciándola de muchas que se dan a conocer como tales, pero que en el fondo no lo son. Como se trata de vaciar la conciencia, a veces la fatiga, la distracción, el sueño y otros, se

da por supuesto que corresponderían a esta experiencia. Lo mismo ocurre con ciertos estados psicopatológicos y autohipnóticos que guardan cierta similitud con la mística. Con mucho acierto Jaspers destaca en lo que sigue las figuras inauténticas de la mística:

“Inauténtico es el estallar en la embriaguez de los éxtasis, el gozar de los estados sin tener la plenitud como esencial, el mero estar movido por la entrega fácil, pasiva, sensacional, voluptuosa; luego el alivianarse de la vida y la pereza, que es posible por medio de la absolutización de lo místico, cuando la ascesis es rechazada como medio técnico, o es aplicada sólo modestamente, aunque igual sirva las finalidades de goce. La mística moderna como manufactura literaria sirve preponderantemente a la huida de la vida y al goce artístico. Se llega a ser epicúreo del espíritu, hedonista so pretexto de ser místico” (PdW, p. 89).

Con todo, en la actitud mística se traspasa la relación sujeto-objeto, lo cual en verdad sucede al modo de un fundirse el sujeto en el “objeto” divino. Y, como veíamos, destaca en esta vivencia la quietud y la inmovilidad a la que se llega al final en aquel estado extático de la unión mística. A tal punto se da esto que quienes viven esta experiencia, muy similar por lo demás a lo que sucede en la meditación, están en un pleno silencio y experimentan aquello como algo próximo a la nada, precisamente por tratarse en ello de una negación de cuanto hay, de nuestras imágenes, recuerdos, expectativas o preocupaciones.

Por contraste con ello, en la actitud entusiástica se trata de una experiencia dual o colectiva y que es particularmente dinámica, teniendo que renovarse a cada momento. En ello no hay propiamente superación de la escisión sujeto-objeto, sino elevación de los sujetos participantes a estados más elevados o exaltados de alma y cuerpo. Salta a la vista entonces que la actitud mística es diametralmente opuesta a la actitud entusiástica, y sin embargo, en distintos rituales suelen convivir, unos teniendo la experiencia de un éxtasis que lleva a quienes practican meditación a la inmovilidad y otros, los coribantes, a través de danzas que les lleva a ingresar también a un estado extático que los saca fuera de sí, pero más bien por medio del desenfreno.

Se presentan en ello claramente dos vías de ingreso en lo que podríamos llamar el *continuum*, el flujo en el cual existimos, y que puede ser también lo divino: una vía de una conciencia elevada a través de la mística y de la meditación y otra vía inconsciente, no menos válida, del desenfreno. Es como lo que tiene que ver con el camino de la mano izquierda y el de la mano derecha en el hinduismo.

Octavio Paz, en su libro *La llama doble* reflexiona sobre esto y acertadamente ve la presencia de ambas prácticas, de estos distintos modos de hacerse uno con lo Otro, de salir de sí mismo al encuentro con lo Otro, en el carnaval y la cuaresma

que se presentan de diferentes maneras en cada religión.²²

En cuanto a la actitud mística recordemos a continuación además como se presenta ello en el padre de la Escuela de la Teología Negativa, Dionisio Areopagita del siglo IV d. C. Tratándose de lo que sea Dios, nos dice el Areopagita:

“Subiendo aun más, decimos que él no es alma, ni capacidad pensante, ni representación, ni hay en él opinar, decir o pensar/.../”. “Que él no es número, orden, grandeza, pequeñez, igualdad, desigualdad, similitud, disimilitud; que él no está quieto, no puede ser movido, no está en reposo, que no tiene poder, no es poder, y tampoco luz, que él no vive, no es vida, que él no es ser, no es eternidad, no es tiempo. Que no hay una aprehensión intelectual de él, que él no es ciencia, no es verdad, no es poder, no es sabiduría”.²³

22 Cfr. Paz, Octavio, *La Llama doble*, Barcelona, Seix Barral, 1993, p. 19 ss. En lo sucesivo ‘Lld’.

23 Dionisio Areopagita, *De mystica theologica* I 3, citado por Wilhelm Weischedel, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (El dios de los filósofos. Fundamentación de una filosofía teológica en la era del nihilismo)*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, vol. 1, pág.93.

Actitudes autorreflexivas²⁴

Siguiendo el análisis de Jaspers de lo que es una concepción de mundo, recordemos que ésta supone la fusión entre actitud e imagen de mundo.

Respecto de las actitudes, corresponde que entremos ahora en lo que atañe a las que son de carácter autorreflexivo. Por medio de estas actitudes el sujeto, cada uno de nosotros, se relaciona consigo mismo. Lo que tiene presente Jaspers es como el hombre no está simplemente volcado hacia el mundo y las cosas, sino que al mismo tiempo hay en él algo reflejo, una contemplación y una acción sobre sí mismo. Podríamos decir que si hasta ahora, al abocarnos a los distintos tipos de actitudes objetivas, tratándose en ellas de una externalización de nuestro ser hacia el objeto, ahora entramos en la consideración de actitudes que obedecen a una internalización, a una introversión de nuestro ser hacia sí mismo.

A las actitudes autorreflexivas las caracteriza por lo tanto ante todo una autorrelación. Sin embargo, cabe agregar que en las actitudes ‘objetivas’ igual hay siempre una autorrelación. Tanto cuando canalizamos un río, cuando pensamos acerca del modo de ser de los cuerpos, o estamos conociendo la estructura del ADN, en todos estos casos, ya sea propios de una actitud activa o contemplativa, estamos también en una relación con nosotros mismos. Kant sin duda se adelantó a esto al plantear que toda conciencia es reflejo, y por lo tanto es autoconciencia, vale decir, que al tener conciencia del árbol que está enfrente, a la vez estamos conscientes precisamente de que estamos conscientes.

Más, en las actitudes autorreflexivas se trata de que *ante todo* estamos vueltos hacia nosotros mismos. Ellas tienen que ver con el arduo trabajo tanto de verse a sí mismo, de actuar sobre sí, y finalmente de formarse a sí mismo (la autoconformación – *Selbstgestaltung*) en términos de muy diferenciados aspectos; por ejemplo: nuestros instintos, nuestro querer, nuestros deseos requieren control, freno, mecanismos inhibitorios, pero al mismo tiempo, debido a ello, podemos limitar en exceso nuestras posibilidades, generándose en nosotros un modo de ser tímido y reprimido. Ello nos hace ver que lo que está en juego en las actitudes autorreflexivas es nada menos que nuestro sí-mismo, como lo vamos haciendo, formando, forjando, lo cual naturalmente es una tarea sin fin hasta la

24 Las actitudes autorreflexivas pueden ser también traducidas como ‘actitudes autorreflejas’ o ‘actitudes autorreflejadas’ (Pcm, p. 128), mas ello presenta la dificultad de no atender precisamente al carácter de reflexión, propio de estas actitudes. De todos modos, como veremos a continuación, en algunos casos hay que traducir en términos de ‘reflejar’, y distintas modalidades asociadas con ello. Cabe resaltar a su vez que sobre todo como Jaspers trata acerca de estas actitudes autorreflexivas, ello de por sí supone un reflejarse del alma hacia sí misma.

muerte. Y en esto radica la importancia decisiva de las actitudes autorreflexivas: contribuyen a la formación de nuestra mismidad, nuestro carácter, nuestra personalidad, nuestro modo de ser. Jaspers:

“Es un protofenómeno de nuestra alma el que después de dirigir la conciencia hacia el mundo de los objetos extraconscientes tenga lugar, en cierto modo, una vuelta de la dirección hacia el alma misma. Después de la conciencia hay una autoconciencia. La intencionalidad objetiva se dobla, por decirlo así, “se refleja” hacia el alma y, en adelante, hace objetos lo que se llama yo, sí-mismo, personalidad. Así se construye sobre la vida anímica inmediata una vida anímica reflejada. Ésta o es contemplativa o se hace activa frente al “sí-mismo”” (PdW, p. 90).

Como se trata de actitudes autorreflexivas, se plantea aquí el problema de nuestra mismidad, y junto con ello, de nuestra individualidad, de aquello que nos distingue de los demás, de aquello de nosotros a lo que nos remitimos para encontrarnos en lo que esencialmente somos. Mas, con ello entramos en un laberinto, precisamente el laberinto del sí-mismo, y ello en cuanto somos tan significativamente una construcción que hemos hecho de nosotros mismos a lo largo del tiempo. Como decía la filósofo chilena Carla Cordua en su columna de la Revista “Artes y Letras” del Diario “El Mercurio”, sucede que cuando vemos antiguas fotos nuestras, parece que no nos reconociéramos, que estuviéramos viendo otra persona, una persona vestida de cierta forma como se acostumbraba en aquella época, que tenía probablemente unos sueños y unas ideas del mundo y de la sociedad tan distintos a todo lo que nos pasa hoy, y al mismo tiempo una idea de nosotros que no tiene nada que ver con lo que hemos llegado a ser. En forma acertada nos recuerda ahí Cordua aquellas figuras de Kafka que corresponden a personificaciones animales de algunos personajes humanos que son escarabajo, mono o topo, queriendo llamarnos la atención con ello acerca de lo relativo que es eso que llamamos “yo”.²⁵

También Nietzsche en *Así habló Zaratustra* pone en cuestión todo aquello del “yo”, la “conciencia”, la “persona”, o el “sujeto”.²⁶

Por último, en los últimos años desde la perspectiva de la biología, Gerald Edelman, que obtuviera el Premio Nóbel en Fisiología y Medicina en 1972, plantea que nuestra identidad personal (el “yo”) se forma especialmente durante los primeros tres años de vida, y viene a ser el resultado de millones de sinapsis neuronales que van conformando nuestros rasgos personales más relevantes:

25 Cfr. Carla Cordua, Revista “Artes y Letras” del Diario “El Mercurio” del domingo 5 de marzo de 2006.

26 Cfr. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*. trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza Editorial, 1991, “De los trasmundistas”, “De los despreciadores del cuerpo”.

se trata de cómo con ello se configuran “mapeos neuronales” que suscitan tanto la formación de una conciencia primaria, determinada por un “remembered present”, como de una conciencia superior que tiene que ver con estructuras simbólicas.²⁷

Visto de esta forma, es decir, atendiendo a cierto carácter de construcción, invención, e incluso ficción del “yo”, ello nos lleva al problema de que, como sea, igual el ser humano necesita de una identidad, aunque sea supuesta. Ello lo requerimos ya para nuestro carnet de identidad o pasaporte, como también, por otra parte, para que sea posible responsabilizar a un sujeto por sus acciones, y por lo tanto, el sujeto, la identidad personal, estarían, de este modo, a la base de la juridicidad.

Por otra parte, respecto de nuestra identidad, cabe considerar que es algo que se va construyendo en el tiempo; es más, cuando bebés estábamos simplemente derramados en lo otro, y lentamente comenzó a gestarse una autorrelación, en términos no solamente de un estar conscientes de esto o lo otro, sino que a la vez, en términos de conciencia refleja, *estamos conscientes de que estamos conscientes*, vale decir, la autoconciencia. Además, cabe traer aquí a colación ciertas experiencias radicales que nos determinan, consistentes en hacerse uno con lo *Otro* y que guardan relación con lo erótico, con rituales, la mística, el arte, y otros. En ello lo que se genera es una despersonalización, precisamente debido a un salir de sí mismo al encuentro con lo *Otro*, con lo que nos fundimos, aunque sea parcial y transitoriamente.

Jaspers aborda el tema de la conformación del yo, atendiendo por de pronto a como él tiene la tendencia a esquematizarse. Son distintos esquemas sociológicos, psicológicos, u otros, los que, debido a su poder, determinan la percepción de quienes supuestamente somos. Mas, con ello nuestra mismidad queda siempre alterada. Y, sin embargo, sucede a la vez que no estamos jamás en condiciones de objetivar o asegurar un yo. Es cierto que es tal el poder de distintos esquemas y la necesidad que tiene igualmente el hombre de un yo y de una mismidad que tendemos a aferrarnos a ello a como de lugar. Cualquier otra posibilidad nos parece entonces que nos conduce inexorablemente al extravío.

La primera distinción que Jaspers nos propone de las actitudes autorreflexivas es que corresponderían a una autorreflexión contemplativa, en la cual se trata de cómo nos vemos a nosotros mismos, y una autorreflexión activa, de acuerdo a la cual se trata más bien de cómo actuamos sobre nosotros mismos. Y hay todavía una tercera actitud autorreflexiva, que guarda relación con una formación del

27 Cfr. Monserrat, Javier, *Gerald M. Edelman y antropología neurológica. Presentación y discusión de su teoría de la mente*, <http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/documentos/EDELMANpensamientoAgos06.pdf>

sí-mismo en el tiempo, tratándose en ello de cómo temporalizamos el tiempo: “la actitud reflexiva e inmediata; el instante”.

Autorreflexión contemplativa

Partamos directamente por lo que nos dice Jaspers de cómo nos observamos en términos de la autorreflexión contemplativa:

“Nos *vemos* a nosotros mismos, nos *engañamos* acerca de nosotros mismos y nos *valoramos* a nosotros mismos. Pero, el sí-mismo que vemos no está ahí como un ser fijo, más bien vemos fenómenos particulares vivenciados, conexiones singulares, y ordenamos estas singularidades, más o menos conscientemente, en un esquema del sí-mismo como un todo. Muchos de estos *esquemas del sí-mismo* están a nuestra disposición, confundiéndolos con él sí-mismo real, que perfecta y totalmente nunca es objeto para nosotros, ya que se hace continuamente y permanece problemático. Podemos, en cualquier caso, llevar la confusión tan lejos que vivimos irreductiblemente para un tal esquema, que tenemos por nuestro sí-mismo real, por ejemplo, relativamente a nosotros como existencia burguesa, como una representación determinada de felicidad del sí-mismo, etc. La visión del sí-mismo lleva continuamente a engaños cuando el sí-mismo es visto hipotéticamente como un todo. Nuestro autoconocimiento es más bien una tarea infinita, la cual, además, apenas encuentra aclaración en contemplación meramente espectadora, a no ser que en experiencia emocionada, viviente. Además, las simplificaciones por medio de esquemas del sí-mismo conducen continuamente la autovisión a engaños. Los esquemas son ofrecidos por las fórmulas del lenguaje, por los tipos humanos, tal como éstos han sido presentados como figuras vistas por el arte y la psicología en el transcurso de los siglos, por la intelectualización que coloca en el lugar del sí-mismo experimentado una existencia conforme a principios y reglas formuladas, por lo que los demás piensan de nosotros y por lo que somos para nosotros mismos en el espejo de nuestro ambiente. Los engaños obtienen así su fuerza por el impulso de valorarse a sí mismo. La imagen del sí-mismo se estiliza para que se nos haga agradable, es omitido y olvidado lo que no cuadra, se transforma el pasado en una imagen correspondiente a partir del éxito y del último resultado. O al revés, el sí-mismo es visto de modo que tenga que ser menospreciado. Las oposiciones del autovalorarse en modo alguno tienen solamente su fundamentación en el objetivo auto-observarse, sino predominantemente en fuerzas que después, secundariamente, forman la imagen del sí-mismo. Así, hacen su efecto las oposiciones del creer-en-sí-mismo y del desconfiar-de-sí-mismo, del menosprecio-de-sí-mismo y del respeto ante sí” (PdW, p. 90-91).

Según podemos ver, la tarea del auto-conocimiento es infinita. Apenas nos aprehendemos al modo de una objetivación de nuestro yo y a la vez pretendemos percibirnos como un todo, nos equivocamos, nos autoengañamos. Esto recuerda algunas sentencias de Meister Eckart que dice en sus *Tratados y sermones*:

“Presta atención a ti mismo; y allí donde te encuentres a ti, allí renuncia a ti, esto es lo mejor de todo”.²⁸

“Pues, quien renuncia a su voluntad y a sí mismo, ha renunciado tan efectivamente a todas las cosas como si hubiera sido de su libre propiedad y él las hubiese poseído con pleno poder” (Tys, p. 89).

Como veíamos más arriba en las palabras del psiquiatra-filósofo, ese auto-engañó que se da en el auto-conocimiento, cuando uno se objetiva y pretende conocerse como un todo, se debe al poder de distintas esquematizaciones que hacemos de nuestro ser, las cuales están suscitadas por lo que normalmente pesa en la sociedad: el rol que jugamos, nuestros logros, nuestra reputación, en otras palabras, de acuerdo a lo que los otros ven de nosotros. Debido a ello hacemos un ajuste de nuestro ser, soliendo tener una imagen agradable y complaciente respecto de nosotros mismos, o tal vez, en el otro extremo, excesivamente auto-crítica y auto-flagelante. Por último, entran aquí también a tallar el creer en sí mismo o, al contrario, cierta desconfianza, como además el respeto o, por la contraparte, el menosprecio de nosotros mismos. Como podemos ver, está claro que con la autorreflexión contemplativa se juega algo decisivo que tanto puede enaltecer y potenciar nuestro desarrollo, como empequeñecernos y aplastarnos. En gran medida aquello que llamamos el “arte de vivir”, el modo como nos instalamos en el mundo, como nos relacionamos con los otros, está fuertemente determinado por esta contemplación reflexiva de sí.

Jaspers tiene en cuenta como esta auto-contemplación se da en el tiempo y está expuesta a modificaciones, frecuentemente incluso radicales. Y, junto con ello, destaca también como esa auto-contemplación se traduce en como nos apreciamos, y, por lo tanto, en auto-valoración. Recordemos a propósito de ello grandes obras de la literatura universal que tratan sobre esta auto-contemplación y lo que resulta de ella, como *Resurrección* de Tolstoi, que se refiere justamente a un individuo que se transforma radicalmente, el personaje Raskolnikov de *Crimen y castigo* de Dostoievsky, Julien Sorel de *Rojo y negro* de Stendhal, y hasta Martín Fierro, Facundo, o nuestro Martín Rivas, constituyen ejemplos de ello. En todo caso, podemos observar en estos ejemplos y modelos que en ello está en juego no solamente la autorreflexión contemplativa, sino activa, ya que se trata a la vez de un actuar sobre sí. Jaspers:

“En esta malla embrollada de la autorreflexión contemplativa se deja

28 Maestro Eckhart. *Tratados y sermones*, trad. de Ilse M. de Brugger, Barcelona, Edhasa, 1983, p.90. En lo sucesivo ‘Tys’.

ver como actitud pura la *contemplación tranquila*, que se convierte en la base para sentimientos y acentos valorativos. Esta autocontemplación nunca tiene ante sí un sí-mismo acabado, pues el sí-mismo es un proceso infinito, sino que todo lo que ella ve sigue siendo problemático, es solamente médium del momento y de la situación. Y la autovaloración que se construye sobre ella no es generalizante, pues el hombre nunca se aprehende como totalidad y, por ello, tampoco aprehende su valor en general, sino que estas valoraciones se convierten en médium para autoactitudes activas” (PdW, p. 91).

Nuestro pensador, joven todavía, al escribir la *Psicología de las concepciones de mundo*, pone el dedo en la llaga al plantear críticamente cómo tendemos a objetivarnos y fijarnos de tal manera que, junto con ello, terminamos encapsulando nuestro ser, sin posibilitar una verdadera y real posible transformación. Jaspers destaca, a propósito de ello, que en la auto-contemplación y auto-análisis estamos ante una tarea infinita, y que constituye un descamino objetivarse a sí mismo como algo fijo y a su vez pretendiendo que uno se percibe a sí mismo como un todo:

“El sí mismo es percibido como dado – al fin y al cabo, se es así –²⁹ o, precisamente al contrario, es percibido como algo que se deja hacer rápidamente a base de una representación ideal. En ambos casos, el hombre, sin obras y sin vivencia real inmediata, se toma ya a sí mismo en todo momento como objeto de contemplación, como “historia”, aún antes de que haya vivido. Acostumbrado a vivir en la fantasía, a vivir posibilidades, no es capaz de vivir inmediatamente en el instante, sino de gozarlo después que él, en reflexión consciente, ha conocido la situación y lo logrado en cuanto concordante con las posibilidades anticipadas en la fantasía. No vive de lo inmediato, sino de la comparación reflexiva, de la conciencia del cubrir lo efectivo con lo deseado, elucubrado y exigido. Se trata siempre de un vivenciar opaco, secundario, sabido de antemano y sólo confirmado, anticipado, mediato – por ello nunca sorpresivo, nunca revolucionario, conmovedor” (PdW, p. 91-92).

Lo de mayor relevancia de las actitudes autorreflexivas, sean éstas contemplativas o activas, es que en ellas lo que está en juego es nuestro sí-mismo, quiénes somos, quiénes llegaremos a ser, qué hacer con nosotros mismos, en qué medida decisiones que tomamos y consecuentes acciones que emprendemos nos llevan por el camino de nuestra realización personal. Vistas de este modo, estas actitudes autorreflexivas se hacen presentes sobre todo cuando tendemos a olvidarlas, estando así simplemente volcados al mundo, a muchos quehaceres o

29 Nuevamente aquí hay un grave error en la trad. Pcm, p. 130, ya que “man sei nun einmal so” no es en absoluto “aunque sólo sea una vez”, sino justamente “al fin y al cabo, se es así”.

muchos pasatiempos. Y precisamente en ese hacerse presentes son capaces de poner en cuestión quiénes somos, por qué somos como somos, por qué hemos llegado a ser quienes somos, por qué no actuamos suficientemente sobre nosotros mismos, por qué no somos capaces de cambiar, por qué tal vez estamos ya tan insensibles respecto de quiénes somos que actúa en nosotros un mecanismo perpetuo de autojustificación, por qué ya ni siquiera admitimos la posibilidad de que pudiéramos cambiar, aunque estemos haciendo crisis, por qué nuestro modo de ser se volvió simplemente una rutina que se hace demasiado cuesta arriba revertir.

Excurso

Llama la atención que Karl Jaspers relacione la formación del sí-mismo en el hombre con el sacrificio, en rigor, el auto-sacrificio – más adelante volveremos sobre este punto. Ello se debe no tanto a que parte de esa formación exige en determinadas circunstancias que nos abstengamos de distintas experiencias, de esto o lo otro, sino ante todo porque en esa formación podemos detenernos en una etapa y pretender haber alcanzado el sí-mismo, mas sucede que estas supuestas objetivaciones o esquematizaciones de él tienen que ser abandonadas, sacrificadas. En la *Psicología de las concepciones de mundo* se observa cómo la formación de sí-mismo donde tiene lugar es en particular en una naturaleza humana plástica, y con el fin de tratar sobre esto con mayor amplitud, traemos a continuación a colación la concepción del yo que desarrolla el pensador en una obra posterior – *Filosofía* – una de sus obras mayores (de 1931), más precisamente en los inicios de su II Parte, titulada “Esclarecimiento existencial”. Ahí se trata cómo el yo procura afirmarse en su mismidad, mas en ello tiende a quedar atrapado en esquemas y objetivaciones que poseen un tremendo poder, como en especial el cuerpo, la sociedad y los logros. En cada caso, ello da lugar respectivamente a un “yo-cuerpo”, un “yo-rol”, un “yo-logro”, un “yo-recuerdo” y hasta un “ser-así” (que tiene que ver con el carácter). Y, lo cierto es que por lo regular y por lo general nos vivimos de tal forma; es más, nos resulta suficiente, como que no hubiera necesidad de nada más.

Los esquemas que analiza Jaspers son los siguientes:

1. El cuerpo – un *yo cuerpo (Körperich)* -.³⁰
2. La sociedad – un *yo-rol (Rollenich)* -.
3. Los logros – un *yo-logro (Leistungsich)* -.

30 Cfr. Jaspers, *Philosophie II* (“Existenzerhellung” – “Esclarecimiento existencial” -), München: Piper, 1994, p. 28. En adelante ‘Ph. II’. / Ed. cast.: Jaspers, *Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

4. El recuerdo – un *yo-recuerdo* (*Erinnerungsich*) -.

5. El carácter – *un ser-así* (*Sosein*)-.

Partamos con el yo-cuerpo.

Significativamente vivencio mi yo de acuerdo a mis estados corporales – me siento físicamente bien o mal – hasta tal punto que mi cuerpo se confunde con el yo. Mas, Jaspers muestra que puede suceder que mi cuerpo sea mutilado, incluso partes de mi cerebro, y yo sigo siendo yo (cfr. Ph. II, p. 28).

Vayamos ahora al segundo esquema: el yo-rol.

También puedo suponer que lo social es lo que me determina, lo que constituye mi yo y su mismidad. De alguna manera, soy entonces en función de los otros, tanto en el sentido de hacer algo por ellos, como que los otros me reconozcan, me aprecien, me aprueben o reprueben.

Puedo estimarme *como lo que yo valgo* en el contexto de la vida social. Mi función en la profesión, mis derechos y deberes se me imponen como mi ser. Mi acción sobre los otros arroja una imagen de mi ser. Esta imagen, que actúa retroactivamente sobre mí, se cierne sobre mí: estimo ser lo que soy para otros (ib.).

De esta manera, así como antes el cuerpo se apoderaba de mi ser, ahora es la sociedad – y aunque se trate de que estemos en enfrentamiento o rebeldía con respecto a la sociedad en que vivimos.

Ligado con la determinación del yo-rol, pero mereciendo un tratamiento aparte, se presenta un nuevo esquema que se impone sobre mi ser: los logros, y junto con ello, las realizaciones, las obras. Nos referimos a la constitución de un *yo-logro* .:

En la sociedad tengo valor a través de lo que *logro*. Éste es para mí un nuevo espejo de lo que soy. Lo que sucedió gracias a mí, lo que puedo contemplar como éxito y obra, o lo que tengo a la vista como fracaso y fallo me objetiva de cierta manera. En el yo-logro puede coincidir el yo-conciencia con la conciencia de lo logrado (Ph. II, p. 31).

Cómo no reconocer el tremendo poder que tienen los tres esquemas analizados hasta aquí: el cuerpo, la sociedad y los logros. Los podemos ver al modo de tres constelaciones que gravitan sobre nuestro yo y acaban atrapándolo, haciéndonos creer que a fin de cuentas no somos más que lo que de ellos resulta y se configura.

Solemos estar y a veces por un tiempo muy prolongado sumidos en nuestro cuerpo, en sus afecciones, necesidades, demandas, hasta el punto que nuestro

yo pareciera haber sido completamente succionado por él. Desde que nos despertamos hasta que nos dormimos, y aun después durante el sueño el cuerpo es el que habla, plantea, reclama, exige, insiste, contradice, y demás. Nuestro yo se muestra como llevado por el oleaje incesante del cuerpo que nos lleva en una y otra dirección.

Mas, luego pretendemos rescatarnos de esta subsunción del yo en el cuerpo, asumiéndonos en nuestros roles sociales; entonces nos importa como repercute lo que hacemos y sobre todo lo que logramos, y desde luego que seamos reconocidos por ello, lo que no necesariamente tiene que expresarse en prestigio, sino en que haya retribución en el más amplio sentido, entre otros, también de carácter económico.

Habiendo entonces querido liberarnos del cuerpo ahora nuestro yo ha quedado nuevamente atrapado en un esquema. La promesa de liberación se tradujo en un nuevo cautiverio. Y así, tendremos que continuar con esta aventura del yo. Tal vez películas como “Cumbres borrascosas”, “Hombres notables”, “Barry Lyndon” de Stanley Kubrik, o en la literatura “Resurrección” de Tolstoi, “Crimen y castigo” de Dostoievsky, la vasta obra de Hermann Hesse, en particular su “Demian”, “Siddharta”, “El juego de abalorios”, “El lobo estepario”, “Narciso y Goldmundo” nos muestren esta aventura del yo en la búsqueda de sí mismo con meridiana claridad, profundidad y extraordinaria lucidez (y por supuesto habría que agregar el “Ulises” de James Joyce).

Así como hay esquemas que determinan el yo, como son los del cuerpo, de la sociedad y de los logros, el siguiente tiene que ver con el tiempo, a partir del cual se constituye un yo-recuerdo. Nuestra identidad está fuertemente dada así como identidad temporal, que se debe precisamente a la determinación del tiempo sobre nosotros. Es patente que las edades de la vida tienen que ver con particulares énfasis de cada etapa temporal: en la juventud actúa sobre todo el futuro, en la madurez el presente, y en la vejez el pasado.

Es comprensible que Jaspers reconozca únicamente la constitución de un yo-recuerdo, ya que ello encuentra un testimonio indesmentible en la vejez. En las otras edades de la vida, en cambio, como en la juventud lo que hay es simplemente una mayor relevancia que cobra el futuro, no dando ello lugar a la constitución de una suerte de “yo-futuro”, y lo mismo cabría decir de la madurez: tampoco allí se constituye propiamente un “yo-presente”. Jaspers:

“Lo que yo soy lo sé al fin y al cabo por mi pasado. Lo que he vivido, lo que he hecho y he pensado, lo que se me infringió, y como se me ayudó, todo esto determina en un recuerdo consciente o inconsciente mi conciencia actual del yo. A partir de ello tengo aprecio o menosprecio hacia mí, estoy acicateado por atracciones y repulsiones. Desde el pasado me habla lo presente, que por ello repelo o busco. Este yo-recuerdo, respecto del cual

no se pregunta en un estado irreflexivo, es objetivado, como los otros aspectos del yo. Mi pasado se convierte en mi espejo; yo soy lo que fui” (Ph. II, p. 32).

Podríamos decir que los distintos esquemas y objetivaciones de nuestro yo que nos determinan, constituyen distintos modos como nos aparecemos. Ellos valen como apariencias, máscaras corpóreas, sociales o temporales. Pero, supuestamente tras esas apariencias hay un carácter, respecto del cual ellas son nada más que manifestación y puesta en escena:

“Constituye una de mis experiencias originarias que no soy meramente ahí y tampoco la posibilidad de todo lo que quisiera ser, sino que también me soy *dado* como un *ser-así*”. (Ph. II, p. 33).

Mas, tampoco es suficiente la constitución de un *yo-carácter*, para cubrir con ello el yo-mismo buscado. No basta ser-así (sosein).

Con sorpresa y estupor, con espanto o con amor experimento a partir de mi hacer como yo soy; en una súbita reflexión puedo decirme a mí mismo: ¡entonces así eres tú! Experimento a diario que soy dependiente de mi ser propio, que no lo tengo absolutamente en las manos, con el que yo dirijo, ayudo, freno, que en cuanto a su ser-dado, con razón, es objeto de investigación psicológica, es decir, el ser que yo soy *en mí mismo* y que en el curso de mi vida se aparece: mi carácter (ib.).

De este modo, podemos observar que el psiquiatra-filósofo al tratar del yo, más bien lo que nos muestra es a un yo peregrino, una aventura del yo que dura la vida entera. Es el yo en busca de su mismidad que nunca podrá objetivar, ya que apenas lo haga, el proceso se habrá detenido, cuando en verdad esa supuesta mismidad del yo se revierte sobre su propia aventura, su andar, su peregrinaje, en otras palabras, que no seríamos sino ese peregrinaje. Somos *homo viator*, somos en proceso, somos una naturaleza eminentemente plástica y nuestra mismidad está en perpetua formación.

Si antes hemos hablado de esquemas y objetivaciones, nos podemos percatar que se ha hecho referencia a un término nuevo - lo dado (*Gegebenheit*). Se trata pues de que las determinaciones corporales, sociales, temporales y psicológicas (el carácter) de mi ser son al mismo tiempo eso meramente dado, y mi ser no se juega relativamente a ello, sino como posibilidad.

Nos encontramos aquí con la distinción capital entre '*Dasein*' y '*Existenz*'. El *Da-sein* se refiere a lo meramente dado en nosotros, y por cuanto ambos términos – Dasein y Existenz – significan 'existencia', al menos uno de ellos – en este caso el primero, el Dasein – no lo podemos traducir como tal; una posible traducción sería 'ser-ahí', entendiendo por tal algo muy semejante a cierta jerga juvenil chi-

lena y que se expresa como ‘ser ahí no más’. Para nuestra sorpresa Jaspers usa la misma expresión para referirse a este modo de ser nuestro: “*bloss da zu sein*”, “ser nada más que ahí”. Pues bien, este ser-nada-más-que-ahí ya se reconoce claramente en la *Psicología de las concepciones de mundo* y en *Filosofía* se presenta como esquematización y objetivación del yo, que hemos analizado.

La *Existenz*, por el contrario, no es lo meramente dado en nosotros, nuestro ser-nada-más-que-ahí, sino la posibilidad, el poder-ser, pero entendiendo por tal nuestro ser asumido como posibilidad, no la posibilidad meramente lógica y azarosa que ocurra esto o lo otro. Pues bien, al mismo tiempo sucede que nuestro ser-sí-mismo no es otra cosa que precisamente este poder-ser asumido.

De este modo y según podemos observar, a la altura de *Filosofía* encontramos ya máximamente desarrollados los principales fundamentos de lo que habrá de constituir un giro radical en la historia de la filosofía, el cual está representado por la *filosofía de la existencia* (fundamentos que en la *Psicología de las concepciones de mundo* – de 1919 – estaban ya en ciernes). Ya hemos visto como ante todo el ser-sí-mismo en la *Psicología* se presenta siempre como en-proceso, y, por otra parte, no hay nada más allá de ese proceso.

En *Filosofía, II*, leemos:

Lo que yo sea como esto positivo: yo pues soy así; esto, sin embargo, no es algo tan dado como las cosas fuera de mí. Éstas están como lo absolutamente otro, no como ellas mismas para mí, en cambio yo soy *en* mí mismo el ser que hace, y por ello es, y se aparece como lo que *al mismo tiempo puede ser* él mismo, y que recién puede internalizar en su libertad. Por eso, algo se *resiste* en mí a *reconocerme* únicamente como al fin y al cabo así dado: que yo sea así lo asumo incluso como mi culpa.

Ello nos muestra como el sí-mismo trasciende a su vez ese mero ser-así, un mero ser-como-soy, como si eso pudiera tener un punto final. ¿Y qué hay entonces con ese sí-mismo? ¿No podemos decir nada de él, salvo que está en formación? En efecto, así es.

Autorreflexión activa

Con la autorreflexión activa sucede que no únicamente nos contemplamos, sino que nos queremos de una forma:

“En la autorreflexión activa, el hombre no sólo se ve a sí mismo, sino que se desea; no se toma simplemente como modo de ser dado, sino que tiene impulsos que contribuyen a actuar en el sí-mismo que nunca es definitivamente, sino que se hace constantemente. El hombre es para sí no sólo material de contemplación, sino que es material y artista al mismo

tiempo. El conocerse a sí mismo no es solamente la comprobación de un ser, sino un proceso en el que el autoconocimiento es un médium del propio hacerse y sigue siendo tarea infinita” (PdW, p. 92).

Llama la atención que Jaspers plantee que esta autorreflexión activa se da a través de dos caminos (y habría que suponer: sólo estos dos): actitud gozadora y ascética: de un lado, gozar de las cosas y de otro lado abstenerse de ellas. Incluso la tercera de estas actitudes autorreflexivas, aquella llamada de la ‘autoconformación’ (*Selbstgestaltung*), significa no otra cosa que justamente una conformación o formación de sí mismo sobre la base de goce y abstención. Ello se explica desde el momento en que ese goce está siempre referido a nuestro sí-mismo posible, y es por lo tanto autogoce, como por la otra parte, la ascesis, junto con suponer a la vez un goce en la abstención, es también siempre auto-abstención.

Cabría argüir al respecto que en el caso hipotético de que ello efectivamente fuera así (que goce y abstención sean los únicos móviles de la formación de sí-mismo) lo que se echa de menos en el análisis jaspersiano es al menos una problematización de este asunto:

“En el límite de lo contemplativo está el mero volverse hacia sí mismo y el decir sí a la vivencia como tal en la actitud de goce. Su opuesto es el apartarse de sí en la actitud ascética. Pero en ambas puede anhelarse, por encima del fenómeno de la conciencia momentánea, un sí-mismo ideal, que ha de ser conformado primeramente por goce y ascesis. Así, goce y ascesis son elementos formales de la propia conformación” (PdW, p. 92).³¹

Goce

Probablemente lo decisivo en el análisis de esta actitud radica en los siguientes puntos:

1. El goce nunca está en una relación inmediata con las cosas de que se goza, sino mediata, ya que todo goce es en definitiva autogoce. Cabría agregar aquí que justamente por ello esta actitud puede ser autorreflexiva.
2. El goce equivale a una suerte de superestructura que se levanta sobre todas las cosas, ya que prácticamente de todo es posible gozar; hay quien goza no solamente de la buena comida, sino de comer sapos y culebras (tengamos en cuenta en ello las diferencias culturales que se presentan en el planeta respecto de hábitos alimenticios); hay quien goza del agua cálida y otro del agua fría para bañarse en el mar; hay quien goza de la visión de paisajes naturales, y otro de paisajes urbanos, etc. Y con certeza podemos gozar acaso tanto de lo que conocemos, como de lo que todavía no conocemos. De todo es posible gozar. Visto

31 Debo aclarar que en esta última cita se comete el error de traducir el término alemán ‘asketisch’ por ‘estético’, en vez de ‘ascético’, en Pcm.

desde esta perspectiva, el goce suministra un élan, una exuberancia, un lujo, que induce a salir de nuestro *taedium vitae*:

“El goce no es una actitud ante la cosa (esta actitud objetiva sería llena de placer o de displacer, mientras que la oposición al goce es la ascesis), sino ante la vivencia, también ante la vivencia de la cosa. Todo goce es, a fin de cuentas, autogoce. La conciencia se entrega a su objeto, y el goce está en la entrega, no en la cosa” (PdW, p. 92-93),

y sigue más adelante:

“Es una actitud relativamente pasiva que no toma posición ni obrando, ni juzgando, ni valorando, sino que, resignada, deja pasar todo y limita su actividad al goce reflexivo. Así, el goce se edifica en todas partes como una superestructura sobre la inmediatez: sobre el placer embriagador, acaso en la música, el goce de la embriaguez; sobre la comprensión objetiva el goce en la actitud objetiva; sobre el placer sensual el goce en el placer sensual, sobre el dolor el goce en el dolor. Todo lo inmediato es sencillo, en cierto modo, ingenuo; todo goce es refinado. La inmediatez permanece en la cosa, el goce sigue buscando siempre otros objetos de goce que, como tales, no precisan seguir interesándole. El goce amplía las actitudes a la totalidad de mundo y vivencia y, sin embargo, no necesita poseer nada de ellos. Precisamente nunca está en la cosa, sino solamente en el goce” (PdW, p. 93).

El goce es pues refinado, como, por otra parte, el placer es distinto del goce, ya que el placer está en la cosa misma, mientras que el goce ya se ha internalizado en nosotros y comienza a hacer su trabajo de moldearnos, tal vez de convertirnos en un sibarita, un esteta, u otro. Esto quiere decir que efectivamente el goce nos lleva por el camino de la formación de nuestra mismidad, de la edificación de nosotros mismos. No comemos un pastel, un helado, un bistec como lo hacen los animales, así de un tarascón; la comida no la devoramos, como por lo demás no comemos como cuestión de sobrevivencia, aunque lo penoso es que una buena parte de la humanidad todavía se encuentra en una situación de tal indigencia y carestía, que está obligada a hacerlo. Al contrario, lo propio es comer o beber en términos de degustación y goce. Y algo similar cabe decir respecto de nuestros hábitos sexuales. No copulamos simplemente, sino que “hacemos el amor”; diríase también que a ello se debe que tengamos reservas respecto de describir nuestros actos sexuales como meras copulaciones. Naturalmente ello también sucede, mas lo propio del ser humano es más bien la complementación del sexo no solamente con el erotismo, en el cual ya se hace presente el refinamiento de la sexualidad, con su arte y su cortejo, sino también la complementación del sexo con el amor.

3. El goce (nuevamente a diferencia del placer) no es posesivo; y esto resulta

asaz interesante, dando mucho que pensar: que en verdad la posesividad, que tan fuertemente determina los asuntos humanos, tiene también una relación con el placer que ciertas cosas nos provocan, y que el goce, en contraste con ello, es más libre y desprendido (y agregaría aquí: probablemente porque es más lúdico).

Ascesis

Veamos a continuación qué entiende Jaspers por actitud ascética. Pero, antes de entrar en ella, cabe destacar la inmensa presencia de esta actitud a lo largo de la historia de la humanidad. Tengamos en cuenta nada más que las religiones, todas las cuales en su conjunto incluyen siempre en sus prácticas y rituales el ascetismo. Por otra parte, hay que destacar también como en el curso de la historia de la filosofía occidental, indudablemente el pitagorismo, el platonismo, pero más fuertemente todavía, el estoicismo, plantean formas peculiares de ascetismo en mayor o menor grado.

Jaspers hace alusión a que tanto el hombre de la actitud gozadora como de la actitud ascética aparecen cada uno por separado como “Señor de sí mismo” y al mismo tiempo como “Señor de las cosas”, vale decir, estando sobre ellas. El gozador está por sobre las cosas porque el objeto de goce está siempre provisoriamente ahí, para deslizarse y ser cambiado por un nuevo objeto de goce, cual Don Juan con las mujeres que conquista. Ya se ha destacado como propio de la actitud gozadora que, a diferencia del placer, ella no está apegada a las cosas, lo cual se refleja en el hecho al que ya nos referíamos más arriba: que todo goce es siempre autogoce. Y, por otro lado, está de antemano claro que la actitud ascética pretende estar por sobre las cosas, ser su Señor, ya que justamente puede abstenerse de ellas:

“De la misma manera que la actitud de goce es una actitud hacia sí misma, así también su polo opuesto, la actitud ascética. Si el goce se vuelve a la vivencia, la ascesis se aparta de ella. Si el gozador busca suscitar vivencias, situaciones, impresiones y actividades objetivas, para gozarlas, el asceta, por evitar todas las vivencias, busca reducir las impresiones para facilitar el apartamiento. Así se origina, como ascesis más simple, la ascesis *externa* de la renuncia a sí mismo: se renuncia a la honra, posición social, éxito, al goce de la carne y del vino, etc. Pero la vida, de hecho, trae siempre consigo vivencias y actividades. Frente a ellas se desarrolla la ascesis *interna*: no gozar en el inevitable vivenciar y obrar, no sentir siquiera placer. El gozador y el asceta dicen ambos que no son dominados por las cosas, sino que son señores de sí mismos, pero lo dicen con acento inverso; el gozador está libre de todas las cosas porque no se refiere a las cosas mismas, sino meramente a la actitud de goce que, de algún modo, siempre puede encontrar su objeto; el asceta es señor de las cosas

porque es capaz de dejarlas acontecer sin placer y sin goce. Se prohíbe la alegría, pero toma parte, por motivos racionales, en las necesidades de la existencia, sin otra participación interna que la de ser indiferente. Trabaja, pero no goza del éxito; quizá procrea, pero realiza el acto sexual sólo para este fin, por principio, sin permitirse placer” (PdW, p. 94).

Según vemos, la ascesis puede ser nada más que externa, cuando nos abstenemos del goce de un objeto, mas hay otra más profunda, cual es la ascesis interna, de acuerdo a la cual podemos entrar en una relación con el objeto, porque lo consumimos, porque bebemos vino, comemos carne, o lo que se refiere a lo sexual, pero sin que nos entreguemos, que demos rienda suelta a la pasión. Por otra parte, este alcance de la ascesis interna se hace también presente en Kant y ello se relaciona en su pensamiento con todo lo que implica su “ética no-eudemonológica”. Aquí no está en juego la búsqueda de la felicidad, sino que lo que hacemos en términos éticos, es porque *debemos* hacerlo, y si acaso sentimos alguna felicidad en el logro de ello, ésta tendría que ser únicamente la que provoca el cumplimiento del deber, sin que pueda incluir aquella alguna forma de alegría o de apasionamiento. Como vemos, es muy interesante esta distinción entre ascesis externa e interna que nos ofrece Jaspers, ya que nos ayuda a entender mejor este fenómeno. La ascesis externa puede ser meramente superficial, con toda la dureza o el sacrificio que suponga; la ascesis interna, en cambio, viene a ser en definitiva la genuina forma de ascetismo, que supone un verdadero retirarse de las cosas del mundo. Por otra parte, nada asegura que la ascesis externa esté a salvo de la represión, mas en la ascesis interna, cuando ésta es verdaderamente asumida y vivenciada, no tendría por qué haber represión en ello, y entonces se es no solamente “Señor de las cosas”, sino ante todo “Señor de sí mismo”.

En todo caso, probablemente hay aquí un nexo posible entre la ascesis interna y la *apatheia*, como también con la *ataraxía* estoica, a saber, la imperturbabilidad – que nada te perturbe de lo que ocurre, que nada te aparte del cometido de edificar a ti mismo – aunque nuestro filósofo no lo reconozca.

Veamos como continúa Jaspers con la descripción de la actitud ascética, considerando de un lado lo esparcida que ella ha estado históricamente en las más distintas culturas, y de otro lado, que la manera de llevar a la práctica la ascesis es por medio del dolor – lo cual por de pronto ha de llamarnos la atención. Por otra parte, se consideran a continuación también excesos ascéticos, que bordean conductas patológicas, en lo que cabe tener presente, por ejemplo, el sadomasoquismo:

“Sin embargo, tanto la renuncia como el no participar internamente no se logran, y el hombre ha de percibirlo, si observa concienzudamente el autoexamen. La renuncia conduce a vivencias internas de fantasía, sin

embargo, en los actos vivientes se siente el placer. La mera negación, en el apartamiento, se transforma por ello en agregación positiva de dolor. En esta *ascesis activa* todo placer debe ser ahuyentado³² a través de compensación creciente y del displacer suscitado artificialmente, aliviando así la repulsa. Se originan el ayuno, la vigilia, el lecho duro, la autocastración, las autoflagelaciones, etc. Esta ascesis corporal activa tiene una asombrosa amplitud en las diferentes culturas. Por muy diversas que sean las fuentes de las que pueda surgir, por ejemplo, doctrinas mágicas; por mucho que, en ocasiones, puedan colaborar a su aparición analgesias históricas, radica en ello también un impulso de concepción de mundo” (PdW, p. 94).

Uno se pregunta, al leer la cita anterior, hasta qué punto la ascesis, la abstinencia, con todo lo que incluye – castidad, ayuno, y otros – logra a fin de cuentas ser efectiva, vale decir, si logra espantar los fantasmas de aquello de lo que nos abstenemos. ¿No será que esos fantasmas regresan y reaparecen transformados en abigarradas fantasías, así como le ocurre a San Antonio, con sus tentaciones? Pero, lo que más interesa en este contexto es que Jaspers, al abordar el tema de una actitud ascética del hombre, tiene en cuenta no sólo que la ascesis supone prácticas que guardan relación con infligir dolor, y habría que agregar tanto dolor físico como psíquico, sino que ese dolor, como se dice hoy en día, “empodera” al hombre, es decir, le da poder. Y esto es a tal punto así que, como sucede en Oriente, el que sigue estas prácticas de abstinencia con sus variaciones en el hinduismo, brahmanismo, budismo o taoísmo suele presumir tener un poder similar al de los dioses:

“Bajo circunstancias ordenadas y estables, el hombre vive sin problemas, unas veces contento y otras descontento, pero inquebrantable en aquel lugar, en el hechizo de sus tareas finitas.³³ Pero si él vive en todas partes lo problemático, el daño, la destrucción, el peligro diario, si lo vive pasiva, no activamente, si vive sufrimiento tras sufrimiento, dolor tras dolor, y sus humillaciones aumentan, entonces da el salto hacia atrás, más allá de todas las necesidades de felicidad de los sentidos y de todos los objetivos mundanos. Aborrece todo anhelo de felicidad, porque éste trae siempre consigo sufrimiento; todas las tareas mundanas, porque le distraen, le roban su unidad interior y el dominio de sí mismo. Y en un cambio violento de orientación del instinto no se preocupa más de las cosas del mundo, sino que arroja todo lejos de sí

32 Aquí nuevamente la trad. de González Álvarez comete un error grave: “alle Lust verjagt” no significa en absoluto “todo placer afirmado”, sino “todo placer ahuyentado”. Cfr. Pcm, p. 133.

33 La trad. de González Álvarez dice “infinitas” y debe decir “finitas”. Y así continúa con muchas otras faltas y errores que sería muy largo y tedioso enumerar. Cfr. Pcm, p. 134.

y desea negar todo lo deseable. Pero nada es más intenso, insoslayable que el dolor corporal, nada a su vez tan rudo, primitivo y asequible a cualquiera. En tanto que en este punto, el decir no en la mortificación activa es elevado al máximo, detrás del yo de toda felicidad social, sensual y mundana, otro yo obtiene un poder y una seguridad como nunca antes. Lo real y lo definitivo en la inutilización del propio cuerpo, que incondicional y realmente es negación del mundo, ofrece en la actividad más intensa una vivencia del sentido en el dominio de sí mismo y de las cosas, después que anteriormente todo era doloroso sin esperanza y sin sentido. Se produce un arrobamiento en el poder sobre la existencia empírica. Lo que en ocasiones sobrevino y tuvo que ser soportado como destino y sufrimientos, sobreviene ahora como resultado de la propia voluntad. Lo que a otros sobreviene necesariamente y de fuera, se convierte ahora en libre voluntad del asceta mismo. No es algo casual y algo así como mera consecuencia de una teoría racional que el asceta indio, conforme a su ascesis, tenga los más vehementes sentimientos de poder y que allí se origine la teoría de que el asceta supera incluso a todos los dioses, de que él domina al mundo por la ascesis y se convierte en el señor absoluto de todo” (PdW, p. 94-95).

Jaspers nos lleva pues a considerar que si de por sí tenemos que soportar tantos dolores simplemente en la medida en que vivimos, tiene que haber en consecuencia un poderosísimo sentimiento de poder no sólo en el ser capaz de soportar cuotas cada vez mayores de dolor, hasta lo indecible, sino en cuanto que, al infligirse uno dolor a sí mismo, el estar por sobre el dolor se presenta entonces ya no únicamente en dependencia de un dolor externo, sino de uno que depende de nosotros mismos. En este contexto hay que aclarar además que por este dolor autoinfligido, hay que entender lo más amplio, no necesariamente la auto-flagelación, sino el hecho de optar por una práctica que sabemos que nos eleva, pero que significa sobreponerse al dolor. Por otra parte, justo en la medida en que el someterse al dolor es una decisión, el dolor cobra sentido, convirtiéndose con ello en una vivencia que verdaderamente nos puede elevar y transformar. Tengamos en cuenta en todo ello no sólo, de acuerdo a los ejemplos mencionados, al hindú, u otro miembro de alguna religión, sino al guerrero: también éste se hace grande en la capacidad de soportar dolor; es esto precisamente lo que lo hace ser aguerrido y temerario, lo que supone a la vez poder mirar de cara a la muerte, que suele estar muy próxima en el asalto a las filas enemigas.

Habría que agregar aquí, aparte del dolor, al sacrificio que de ordinario suele ir aparejado con él. Al parecer, no cabe duda que de esta argamasa de dolor y sacrificio, surge el alma grande, el gran hombre. Los ejemplos históricos sobran. Nada menos que Cristo o Sócrates. Mas, cabe agregar que para que surja precisamente lo grande de allí, no hay que quedarse atascados en el dolor, sino ser

capaces de traspasarlo, de sobreponerse a él, y eso, según observábamos en la última cita, es lo que induce al santón oriental a sentirse tan fuerte como un dios. Y, lo que es más importante en relación a nuestro tema, es que del análisis de la actitud ascética, que incluye prácticas de dolor y sacrificio, se sigue que la ascesis es una poderosa formadora de concepciones de mundo. Ciertamente éstas las podemos compartir o no, dado que tal vez son propias de nuestra cultura o ajenas a ella. Y a propósito de esto también, fijémonos en la forma como históricamente se ha impartido la educación en nuestros establecimientos educacionales. En ello podemos advertir como paulatinamente nos hemos ido alejando de un modelo en que sucedía que “la letra con sangre entra”, y ello ha sido para bien o para mal (difícil pronunciarse aquí en términos categóricos sobre esto).

Corresponde también plantear, en relación a nuestro tema de la concepción de mundo, que nuestra civilización occidental, ya hace rato inclinada al bienestar y en su extremo, a la molicie, no tiene jamás la misma capacidad de asumir dolor y sacrificio como es propio no solamente de la civilización del Islam, sino también de la civilización china. Y eso le da hoy por hoy una fuerza inusitada a esas civilizaciones que la nuestra apenas casi no puede contrarrestar. En el caso de la civilización musulmana bien sabemos que esa capacidad puede conducir incluso a la autoinmolación de cientos de individuos y de grupos enteros, independientemente de si acaso ello está en concordancia o no con la doctrina del Corán, sobre todo cuando se trata de considerar que la autoinmolación de los hombres-bomba acarrea consigo la muerte de personas inocentes.

Simplemente el punto que nos interesa subrayar aquí es que la capacidad de asumir dolor y sacrificios es eminentemente configuradora de concepciones de mundo, que se convierten en agentes históricos de enorme gravitación.

Ahora bien, es tal la fuerza que tiene el sobreponerse al dolor y ello asociado a una idea de grandeza, que en su extremo se presenta como vinculado con una singular asociación con el placer. Y esto que puede tener cierta justificación, suele inducir a expresiones patológicas:

“La ascesis activa, por la agregación del dolor, deja pronto al hombre hacer la notable experiencia de que el dolor puede ser placentero y objeto del goce. Existe un gozar placentero-cruel en el dolor propio tanto como en el ajeno. Nos está permitido suponer en la ascesis corporal activa, en ocasiones, una carga de placer sensual del dolor, bien sea que este placer se busque directamente, bien sea que, por ejemplo, en la extirpación del vehemente instinto sexual por flagelaciones, el placer se desplaza repentinamente y, en lugar del placer sexual, que se extirpa, hace su aparición un deleite en el dolor. Cuando alguien comienza una técnica tal, quizá, no presiente nada de las conexiones, sino que tiene motivos disciplinarios, de concepción del mundo, pero, con el ejercicio

viene la nueva experiencia, que es la que quizá hace que a partir de ahora se acrecienta considerablemente la técnica que, de otra forma, apenas si se hubiese practicado” (PdW, p. 95).

Entre dolor y poder hay pues una singular relación, la cual viene desde muy antiguo. Ello se explica porque el poder se manifiesta en el sobreponerse al dolor. Y esto se ha manifestado no solamente en el que medita o el que ora durante un tiempo prolongado y se prueba en ello siendo capaz de sobreponerse a molestias, postergaciones o dolores que eso conlleva, sino también en el guerrero que valientemente se muestra como a quien el dolor no lo afecta, no lo ha de detener en cuanto al cumplimiento de sus objetivos. Naturalmente algo similar sucede con el sobreponerse al temor. Y lo cierto es que en función de esta importancia inusitada que adquiere el dolor y sobre todo además debido a su asociación con el poder, se entiende que se pueda caer en aberraciones que llevan a conductas patológicas, las cuales comienzan con la manifestación de placer asociado con el dolor. Lo que sigue a ello es el sadomasoquismo. Mas, éste es simplemente el exceso, como sucede en general por lo demás, con algo que de por sí está justificado y es perfectamente entendible: la asociación entre sobreponerse al dolor o al temor, y el poder.

Autoconformación

Como hemos visto, la actitud ascética, junto con la actitud gozadora, son a su vez parte de las actitudes autorreflexivas, de acuerdo a las cuales el sujeto humano no sólo se relaciona consigo mismo, sino que forma su sí-mismo. Es por ello que la tercera de estas actitudes autorreflexivas es precisamente la de la formación-de-sí-mismo, o autoconformación (*Selbstgestaltung*), en la que se trata de cómo nos vamos formando, precisamente en cuanto nuestro sí-mismo va adoptando una forma. Y ello sucede a través de goce y abstinencia, al modo de dos fuerzas que nos llevan a entrar en una relación con cosas, con personas, y con el mundo en general.

Excurso

Conviene detenerse un momento en lo que atañe al supuesto sí-mismo, antes de entrar en lo propio de su formación. En principio parece que el ser humano en general no tuviera relación, no experimentara algo así, como un supuesto “sí-mismo”. ¿No será que estamos aquí ante un Imaginario, algo que es simplemente una construcción o proyección nuestra? ¿No será que ello tiene sólo una justificación a posteriori, en razón de la necesidad que tenemos de apoyarnos en el supuesto de una identidad nuestra, de una constancia en nuestro ser, que garantizaría precisamente este sí-mismo? Más encima sucede que a diario simplemente estamos sumidos en muchas tareas, acciones o distracciones, pero

por ninguna parte asoma algo así como el “sí-mismo” de que hablamos.

Sin embargo, pese a todas estas consideraciones, al parecer sucede en ciertas situaciones de conflicto que se manifiesta el supuesto sí-mismo, como cuando experimentamos la ofensa, y que puede llegar a la humillación o vejación. Eso que es afectado de cierta manera en distintos grados, y en estas situaciones, diríamos que es el sí-mismo. Puede ser que también en experiencias como las de acceder a una elevada conciencia, como en la meditación, también se de algo así.

Estos ejemplos nos hacen ver que eso que llamamos “sí-mismo” no está en nosotros como algo dado, constituido, establecido, sino tan sólo al modo de una posibilidad, una virtualidad, y que, en cuanto se presenta alguna situación de conflicto o de elevada conciencia, se activa.

Visto el sí-mismo del ser humano de esta forma, como posibilidad, virtualidad y latencia, procuramos dar cumplimiento con lo que es propio de una aproximación fenomenológica a este fenómeno, puesto que no lo sustancializamos, al plantear que nada más se activa desde el ámbito de la posibilidad en la que se encuentra alojado.

Lo anterior nos ayuda a entender mejor por qué tanto Jaspers como Heidegger conciben al hombre como posibilidad, como poder-ser, como ser-posible, y al sí-mismo como una posibilidad asumida. Desde ambas perspectivas lo dado en el hombre es secundario; que seamos racionales, que formemos parte de la sociedad, todo ello no es sino condición dada para que nos asumamos como posibilidad. Mas, se trata en ello de una posibilidad que no está simplemente lanzada al mundo para ser cualquier cosa, sino que está inspirada y acicateada por el sí-mismo.

Desde el pensamiento que Jaspers desarrolla en *La situación espiritual de nuestro tiempo*, se puede caracterizar nuestra época como que en ella se estaría librando una “última batalla” una vez que se han dado todas las demás, la cual sería precisamente contra el sí-mismo.³⁴

Vistas las cosas así, cabe ver la situación inicial de la que partíamos como reveladora. En general, prácticamente no tenemos ninguna relación con el supuesto “sí-mismo”. El hombre está epocalmente cada vez más determinado por el que-hacer, y junto con ello, por el trabajo, y se vivencia casi únicamente en cuanto tal. En ello hay patentemente signos de la pérdida del sí-mismo. Estos signos son relevantes, ya que pueden considerarse como un dar-cumplimiento a lo vaticinado por Jaspers respecto de aquella última batalla, y ese vaticinio fue hecho

34 Cf. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, Walter De Gruyter, p. 274. En adelante, 'GSZ'. / Ed. Cast.: *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de Ramón de la Serna, Barcelona, Labor, 1955.

más de setenta años atrás. ¿Acaso, sin darnos mayor cuenta, está surgiendo un nuevo tipo humano que simplemente se vivencia y se entiende en función de lo que hace, en cuanto a su relación tanto con la naturaleza y el medio ambiente, como con los demás? Y si justamente lo que desaparecería con ello es el sí-mismo, y consiguientemente ya no seríamos más ser-posible, poder-ser, y mucho menos un poder-ser asumido, empuñado, ya que los vientos del hacer y que-hacer, y junto con ello de la conveniencia, el interés, el éxito, como también el reconocimiento, los bonos y los dividendos que cualquier cosa da, nos estarían empujando en una y otra dirección.

Pero, hay otra idea que interesa desarrollar en este contexto, y que es la siguiente: Heidegger, siguiendo rigurosamente el método fenomenológico, no quiere simplemente arrancar del presupuesto de que hay un sí-mismo, sino que en *Ser y tiempo* ante todo busca un fenómeno que lo atestigüe. Y éste lo encuentra en la conciencia. Heidegger:

“Se busca un poder-ser auténtico /o propio / del Dasein, del cual él mismo de testimonio en su posibilidad existencial” (SuZ, p. 267).

Y antes Heidegger se ha adelantado a ello, diciendo:

“El testimonio de un poder-ser auténtico /.../ lo da la conciencia” (SuZ, p. 234, trad. mía y en lo sucesivo).

En otro pasaje:

“La llamada de la conciencia tiene el carácter de una *apelación* [Anruf] al Dasein a hacerse cargo de su más propio poder-ser-sí-mismo /.../” (Syt-R, p. 289).

Elevada y extraordinaria concepción de la conciencia ésta que ante todo le reconoce ese carácter de atestiguar, dar testimonio de nuestro sí-mismo, y justo porque en ella hay un llamado a serlo.

Mas, lo elevado y a la vez enigmático que hay en la conciencia es que no la podamos engañar. Tal vez ello explica que una apelación considerada como última es la “objección de conciencia”. Esto es importante porque implica un reconocimiento de libertad, por cuanto, en última instancia, es el individuo el que en el “tribunal de su conciencia” (Kant) decide qué hacer. Desde la pre-concepción de ella como el *daimon* socrático, pasando por Tomás de Aquino, Kant, Fichte y hasta llegar hasta el propio Heidegger, la conciencia se presenta en forma reiterada y convincente como infalible. Y por mucho que intentáramos poner en duda esa infalibilidad de la conciencia, aunque pretendiéramos que a mi conciencia la manipulo, la acallo, la aplaco, no me vuelvo a ella y mucho menos a lo que me dice, igual sería simplemente imposible que pudiera engañarla.

Volviendo a Jaspers y a propósito de la conciencia y su nexa con el sí-mismo, recordemos que la formación-de-sí-mismo – autoconformación – tiene ante todo como *riendas* goce y abstención. Podemos gozar de las más variadas cosas, incluso en principio, de todo lo que pudiéramos imaginar, pero también de la abstención de muchas de esas cosas (que constituye una forma peculiar de autogoce). El mundo está colmado de tentaciones, de personas que, envolviéndose, enredándose con ellas, uno quisiera perderse en eso. Todo ello es expresión de nuestra actitud gozadora. Mas, al mismo tiempo, entra a tallar la abstención. Experimentas que con tanto goce te pierdes, que andas sin rumbo en una suerte de deleite perpetuo, gozando de esto y de lo otro. La abstención te conduce a un estricto y sacrificial decir “no” a nuevas posibilidades de goce. Te retiras, te encierras, te dedicas a meditar, o, lo que es más habitual, te concentras en la investigación, en el trabajo.

Del siguiente modo comienza Jaspers caracterizando la autoconformación, aceptando en este caso esta traducción un tanto curiosa y discutible del término alemán ‘*Selbstgestaltung*’,³⁵ que simplemente significa ‘formación-de-sí-mismo’, lo cual, desde luego, podría ser otra alternativa de traducción. Dice Jaspers:

“Si el hombre no mira solamente a su estado momentáneo, sino a sí mismo como todo, en pasado y futuro, así se ordenan conjuntamente todas sus momentáneas intervenciones en la propia existencia para una conformación de la propia personalidad bajo cualesquiera *modelos directrices*. Con la conciencia de su totalidad de un ser que hay que conformar, con la reflexión sobre sí mismo como sobre la totalidad de lo que está entre el nacimiento y la muerte, no viven muchos hombres, y ninguno ciertamente de forma duradera. Pero cuando existe esta reflexión, así conduce la conformación del propio ser, con los medios de la afirmación y negación, del fomento e inhibición, de goce y de ascesis, a una serie de tipos de personalidad que hemos de considerar ahora” (PdW., p. 96).

En lo que atañe a nuestra autoconformación, requerimos por de pronto de modelos directrices, y más importante es que la autoconformación exige la totalidad, y más precisamente, un orientarnos según la totalidad de nuestras existencias entre el nacimiento y la muerte. Cuando ello no se da, quedamos nada más que apegados a las necesidades, requerimientos y urgencias del momento, perdiendo de vista la totalidad – como ocurre regularmente, por lo demás.

Cabe decir al respecto que en este punto, Jaspers, se adelanta a Heidegger, ya que en éste último se presenta justamente esta posibilidad de existir en la plenitud temporal entre nacimiento y muerte, como condición del ser-sí-mismo,

35 ‘Autoconformación’ traducción de ‘*Selbstgestaltung*’ de Ángel González Álvarez, cfr. Pcm, p.135 ss.

como, por la contraparte, el estar apegados nada más que a lo presente, conduce más bien al no-ser-sí-mismo, a la inautenticidad o impropiedad. En todo caso, cabe reconocer a la vez que este punto, como todo lo que atañe al tiempo y la temporalidad, Heidegger lo ha desarrollado más ampliamente y de un modo extraordinariamente fecundo (cfr. SuZ, p. 327).

De todos modos – quid pro quo – en Heidegger no estaría considerado propiamente y de modo decisivo la posibilidad - en relación con el presente y cómo lo temporalizamos – de un “instante que se eterniza”, como sí lo estaría en Jaspers. A su vez, ese instante que se eterniza se expresa particularmente en la elección reiterada de lo que importa y determina: por ejemplo, que amo a alguien, que me dedico a la filosofía. Volveremos sobre esto.

En la mirada dirigida a la totalidad de nuestra existencia, que se da en la autoconformación, interviene el modelo directriz, el *Leitbild*, y se trata justamente de cómo se va conformando lo que somos con ese modelo, que al mismo tiempo es un ideal. Sin embargo, parejamente ese mismo modelo se va modificando, en atención a la factibilidad de su realización. Puede tratarse de un modelo meramente querido, anhelado, pero no realmente configurado, conformado, de tal modo que se presenta como una suerte de ensoñación sin una correspondiente acción. Hay quien de alguna manera pretende ser lo que no es y ese yo que habla dice palabras que semejan algo así como palabras-pompas-de-jabón, expresión que vendría a ser una traducción del término que usan los alemanes: ‘Sprechblase’.

Efectivamente hay una tensión entre el ideal de sí mismo y lo que concretamente se es, la cual llega a hacer crisis cuando es vivida al modo de un quiebre, una escisión dolorosa y difícil de aceptar, por cuanto, por ejemplo, debido a una experiencia particular, constatamos en carne viva que lo que nosotros presumíamos de nosotros mismos, no se da ni se hace realidad en absoluto. Y, cabría agregar que al parecer todos tenemos que pasar por ahí y muy en especial cuando somos jóvenes. Creemos entonces que el mundo será posible de ser modificado y hasta revolucionado en aras de la realización de ciertos ideales, pero luego chocamos con la dura realidad de estructuras rígidas mucho más poderosas y arraigadas de lo que imaginábamos. Y éstas pueden ser experiencias tan fuertes que traen consecuencias, en la medida en que comenzamos a desconfiar de nosotros mismos y de nuestras posibilidades, y no solamente entonces en lo que se refiere a un anhelo particular que hemos albergado, sino con respecto a nuestras capacidades. Cuando el ideal de nosotros mismos se eleva, ya con el primer desencanto de nuestras efectivas posibilidades, se revierte esto y pasamos absolutamente a lo contrario. En otras palabras, como ello va asociado con la valoración que hacemos de nosotros mismos, podemos transitar de un extremo al otro: de un alta a una baja autoestima.

Veamos a continuación, en correspondencia con esta escisión entre lo que somos y el ideal, qué papel juega el imperativo de Píndaro: “Llega a ser el que eres”, interpretándolo Jaspers a su manera:

“La autoconformación es, en un caso, un proceso teóricamente quizás irreflexivo, en el que el que el hombre apenas si sabría decir intelectualmente algo de sí mismo y, en el otro caso, la reflexión impotente sin proceso efectivo de autoconformación; en un caso un ser vital, auténtico, en el que modelo directriz y esencia están siempre tan entramados que coinciden en gran medida; en el otro caso, un inauténtico colgar de una personalidad que no se es, porque esencia y modelo directriz están separados por un enorme abismo; porque se quiere solamente, no se forma; porque decide exclusivamente el desear y anhelar, no el ser y crecer fácticos. Falta tanto la intensidad del auto-impulso como la resignación al nivel acorde con cada caso (aunque con la esperanza y la fe en un crecer infinito), y la resignación a las tareas del presente. Hay que aprender primero a deletrear, antes de tener el propósito de leer. La expresión: “llega ser el que eres” designa certeramente que modelo directriz y ser concreto han de estar trabados y no desmembrándose, para el que reconoce como exigencias la autenticidad y el desarrollo” (PdW, p. 96-97).

Hay que destacar que para Jaspers el ser-sí-mismo se presenta siempre y sin excepción como proceso, desarrollo, evolución. La relevancia que tiene ello es de grandes proporciones, si lo dimensionamos histórico-filosóficamente. Se trata de que Kierkegaard inaugura un nuevo horizonte en la filosofía al comenzar a sacar a luz al sí-mismo, especialmente en su *Tratado de la desesperación*, teniendo ello como punto de partida una *autorrelación*, esencialmente dinámica. Jaspers y Heidegger habrán de continuar en la misma línea. Se inaugurará un nuevo periodo en la historia de la filosofía con la *filosofía de la existencia* (*Existenzphilosophie*) – éste es el nombre que Jaspers propone – a lo que se llamará posteriormente “existencialismo”. Pues bien, ya con el Jaspers de la *Psicología de las concepciones de mundo*, según vemos ahora, se trata de que el sí-mismo está siempre en proceso; en otras palabras, el sí-mismo no tiene lugar sino en la autoconformación. Nunca se llega a un estadio acabado, a un puerto al que arribemos y donde ahora nos radiquemos tras nuestra larga navegación. El Jaspers posterior, aunque ello también ya está en ciernes en la obra citada de 1919, planteará que el sí-mismo significa asumirse como posibilidad, como poder-ser y que nunca puede ser algo más que esa posibilidad asumida (en lo cual también se adelanta a Heidegger) (cfr. SuZ, # 9). En ambos casos, ya sea en la consideración del sí-mismo como en proceso y como posibilidad asumida se trata de un sí-mismo que no podemos objetivar, no podemos representar conceptualmente como algo fijo. Cabe agregar que cuando al sí-mismo lo entendemos de esta manera, lo podemos resguardar de falsas identificaciones con modelos que pueden

venir de alguna religión o de distintas ideologías, lo que suele ir acompañado de ciertas formas de sectarismo y de fascismo.

Por otra parte, ya hemos destacado que la autoconformación tiene un alcance temporal no sólo porque evidentemente se da en el tiempo, sino por lo que se refiere a una relación con la totalidad de nuestras existencias entre el nacimiento y la muerte, y que, cuando ello no se da, solemos quedar atrapados en el presente nada más que inmediato. En ello juega un papel la reflexión, y más precisamente la autorreflexión, ya que esa autoconformación se da en el marco de las actitudes autorreflexivas.

Ahora bien, interesa aquí también tener en cuenta que aquella proyección temporal de la autoconformación se da más acotadamente en la tensión entre lo que somos y el modelo directriz o el ideal, en lo que naturalmente se trata de lograr un ensamble, un ajuste, una armonía entre ambos, y bajo esa mirada habría que entender el imperativo pindárico. Mas, con frecuencia se da lo contrario y ello especialmente dentro del mismo proceso de autoconformación: de ahí la variada gama de posibilidades a las que hace alusión Jaspers.

Como veíamos, a propósito de la autoconformación, se cita el imperativo de Píndaro, el poeta griego de Tebas del siglo V a.C.: “¡Llega a ser el que eres!”. Habría que decir que este imperativo en la historia de la filosofía ha sido citado, como a su vez hecho suyo por todos aquellos pensadores para los que en primer lugar está en juego el ser-sí-mismo, la mismidad del hombre, precisamente por considerar a ésta amenazada o en peligro. Así sucede con Kierkegaard, Nietzsche, Jaspers y Heidegger. Lo que sería interesante en una investigación es atender exactamente al contexto dentro del cual es citado este imperativo y en cada caso de qué modo él es apropiado e integrado en el pensamiento de cada uno de ellos. Al menos en lo que se refiere a Jaspers, esto lo podemos ver a continuación. Jaspers por de pronto cita en la *Psicología* este imperativo teniendo en cuenta particularmente que la forma, al modo de la idea, tiene que moldear cierta materia dada en nosotros. En efecto, llegamos a este mundo y mientras nos encontramos en él, nos las tenemos que ver con imprimirle una forma a ese ser que nos ha sido donado.

“La *autoconformación* podría llegar a ser tan *diversa* como los tipos de “sí-mismo” pensables. Ella es el arduo proceso, de acuerdo al cual el hombre llega a ser el que es, en tanto él se auxilia de la reflexión; pero ella es también el caos de acciones violentas contra sí mismo, que quieren hacer un sí-mismo que no está ahí, de tal modo que el hombre no puede asumir las consecuencias de sus acciones, no habiendo así un llegar a ser, sino tan sólo una secuencia de inauténticas pompas de jabón. Es el proceso en el cual el hombre a su muy singular yo empírico, en la situación particular, le da un estilo, en atención a intereses muy subjetivos; y es también el

proceso en el cual la autoconformación está subordinada a algo general, total. Esto es lo peculiar, sólo descriptible paradójicamente, al menos en la conformación occidental de la personalidad, que cosa y personalidad raras veces coinciden para el hombre y para el círculo sobre el que actúa y para la posteridad. Surgen figuras completamente individuales que, sin embargo, son representantes de una generalidad” (PdW, p. 97).

Hay pues desviaciones que se producen en la autoconformación, en la tarea de imprimirle una forma completamente desproporcionada a nuestro yo, resultando de ello que nuestro sí-mismo acaba en una pompa de jabón. Y Jaspers tiene presente la compleja variedad de estilos, de modos de ser que surgen a partir de ello y advierte a la vez que esto tiene que ver con la conformación occidental de la personalidad, de acuerdo a la cual, para cierta figura humana en particular, para su círculo y para la posteridad, se muestra un desfase entre contenido, asunto, la materia de la que esa figura está hecha, probablemente incluyendo esto incluso sus dotes, habilidades y talentos – diríamos, su “equipamiento” – y su personalidad.

Si la marca de Occidente ha sido por sobre todo la libertad, ello ha permitido la conformación de tipos humanos completamente singulares y únicos. En *La situación espiritual de nuestro tiempo*, de 1932, se destacan los principales rasgos del surgimiento del “hombre occidental”, entre los cuales se cuenta con la entrada en el teatro del mundo de los profetas bíblicos, los filósofos griegos y los estadistas romanos (GSZ, p. 18). Lo que interesa aquí es como esta retorta de Occidente ha permitido el surgimiento de esos peculiarísimos tipos humanos, poseedores además de una fuerza de irradiación extraordinaria, configuradora de concepciones de mundo para las generaciones venideras. Pero, lo que es todavía más importante es que esas figuras, archi-individuales y “representantes de una generalidad” surgen de un ensamblaje entre forma y contenido.

“En lo individual ve el hombre lo general, y su valoración de la personalidad no es el respeto de una autoridad, de un señor, sino el medio en el cual únicamente para él lo general o para él absoluto, es concreto. Es el tormento del hombre no conformado experimentarse a sí mismo como casual, arbitrario, sólo subjetivo, y, por otra parte, vivenciar las reglas, normas, asuntos como muertos, aunque generales, sin embargo, formales, aunque valederos, sin embargo, externos, y, si acaso considerados internamente, como destructivos” (PdW, p. 97).

Claro está, el hombre-sin-forma semeja una bolsa que se la lleva el viento en cualquier dirección, y para ese ser la regla, norma, principio suele ser nada más que externa y formal, diríamos al modo de una pura “formalidad”, como que entonces a lo más se trata de parecer, no de ser. Jaspers interpreta a propósito de esto una sentencia de Goethe que habla de la liberación de la violencia (natural)

que ata a todos los seres, lo que es condición de la formación del hombre grande (aquel que se supera a sí mismo).

“La palabra de Goethe: “De la violencia que ata a todos los seres, se libera el hombre, que se supera a sí mismo”, deja todo contenido a un lado, pero sólo puede ser entendida concretamente, no como ascesis, no como disciplina formal, sino como autoconformación, que se libera de lo subjetivamente arbitrario” (PdW, p. 97-98).

En efecto, hay una violencia que viene de la naturaleza que se manifiesta en nosotros como impulso, instinto, tendencia, inclinación, y ello por supuesto no queda relegado únicamente en una externalidad que ejerce presión sobre nosotros, sino que se expresa, al modo de un correlato, en nuestra subjetividad. En este sentido, la manera de liberarse de ello, dándose a sí mismo una forma, es al mismo tiempo “superándose a sí mismo”, mas no al modo de una mera disciplina, que puede seguir siendo algo externo, un conjunto de reglas formales que seguimos, sino como autoconformación. Y Jaspers agrega:

“Casi todos los grandes filósofos de occidente vieron como el bien más elevado, formarse y regirse a sí mismos por medio de la “razón”, aunque esto, en cuanto al contenido, se pueda ver de muy diversa manera; en ello están de acuerdo Platón, Spinoza, Kant, Hegel. Ellos quieren decir – aunque por parte de sus seguidores y a veces por parte de ellos mismos se llegue a lo contrario – no la destrucción del individuo a favor de un esquema general, nivelador (cuya dominación estaría a cargo del entendimiento, no de la razón), tampoco la configuración de una razón individual, subjetiva, arbitraria, sino el proceso, en el que el hombre cree, en su concreción y vitalidad, crecer en algo general, llegando a ser-sí-mismo” (PdW, p. 98).

Varios de los más destacados filósofos han estado convencidos del poder configurador de la razón y han aplicado esto a su propia personalidad. Observamos en ello como ha sido la razón la llamada a suministrar una forma que ordene el material caótico del ser humano. Esta confianza en la razón se puede poner en concordancia con lo que Jaspers desarrolla en *La situación espiritual de nuestro tiempo*, atendiendo a como en el siglo de la Ilustración o del Iluminismo (*Aufklärung*) había la convicción de que la razón era capaz de transformar la sociedad, de crear una sociedad justa y armónica, y de que en ello no era necesario apoyarse en una supuesta trascendencia, en la fe, en las enseñanzas de alguna religión. Nos recuerda Jaspers en ese contexto cómo Rousseau en un escrito de 1749 plantea, en respuesta a un llamado a un concurso de ensayo en torno a la pregunta si acaso el aporte de las artes y de las ciencias ha contribuido a mejorar las costumbres, sosteniendo que esto no ha sido así, y que al contrario, aquellas costumbres han empeorado al hombre. Según Jaspers, éste viene a ser el inicio de la crítica cultural. En todo ello palpita la convicción de que sobre la base de

principios racionales tendría que ser posible una nueva humanidad más íntegra (cfr. GSZ, p. 9).

La forma tiene pues que ir dándole contornos al contenido, en principio caótico, que somos, con nuestros instintos, deseos, ambiciones, afanes de poder, pero también a nuestra tendencia a apocarnos, tal vez nuestra inveterada timidez. Jaspers cita en este contexto una reflexión de Hegel sobre Sócrates, que lo describe como una figura hecha de un solo trazo:

“Él se presenta ante nosotros como una de aquellas grandes *naturalezas plásticas*, hechas de punta a cabo de una sola pieza, como estamos acostumbrados a ver las naturalezas de aquellos tiempos – como una clásica obra de arte perfecta, que por sí misma se ha conducido a esta altura. Ellas no están hechas, sino que, respecto de eso que fueron, se han formado completamente; ellas llegaron a ser lo que querían ser y le han sido fieles a ello. En una obra de arte auténtica es éste su rasgo señalado, que alguna idea, un carácter es producido, expuesto, de tal manera que cada aspecto está determinado por esta idea; y en tanto que esto es, la obra de arte es de un lado, vital, de otro lado, bella – la más elevada belleza, la más perfecta formación de todos los rasgos de la individualidad es de acuerdo al principio interno único. Aquellas obras de arte son también los grandes hombres de aquel tiempo. El individuo plástico más grande es Pericles, y en torno a él, como astros, Sófocles, Tucídides, Sócrates, y otros. Ellos han hecho de su individualidad existencia – y una existencia peculiar que es un carácter dominante de su ser, un principio formado a través de la totalidad de su existencia. Pericles se ha formado completamente para ser un estadista; se cuenta de él que desde que se dedicó a los asuntos de estado, nunca más se habría reído, ni nunca más habría ido a un banquete, dedicando su quehacer únicamente con vistas a este fin. Así también Sócrates por medio de su arte y capacidad de una voluntad autoconsciente, se formó únicamente para este carácter, esta ocupación vital, adquiriendo firmeza y habilidad. A través de su principio alcanzó esta grandeza, esta larga influencia, que todavía es sostenida en relación con religión, ciencia y derecho – que precisamente el genio de la convicción interna es la base que tiene que valer para el hombre como lo primero” (PdW, p. 98-99).

A través de esta magnífica descripción de Hegel no se trata únicamente de Sócrates, sino en general, de lo grande, lo cual lo presenta al mismo tiempo como lo clásico. Lo grande significa estar hecho de un solo trazo, el cual viene a ser la idea directriz, aquello que representa la más profunda e ineludible convicción que, al modo de un principio interno, habrá de suscitar completamente la formación-de-sí-mismo. En este sentido, aquellas naturalezas plásticas llegaron a ser lo que quisieron ser. Esto significa parejamente que ellos se hicieron a sí

mismos sin seguir ciertas recetas, cierta autoridad y ni siquiera ciertos paradigmas dados, sino que se han afirmado sólo en sí mismos, haciendo valer su derecho – nos dice Jaspers – como el grano de arena frente a la roca:

“Estas *“naturalezas plásticas”* están, conformes a su esencia, en el proceso de la autoconformación. Ellas no se tienen a sí mismas por el ideal y tampoco exigen ser reconocidas por ello por los otros. Ellas no quieren ser el absoluto en la realización consumada. Pero de ellas arranca el impulso a la conformación de todo sí-mismo sustancial; la exigencia de Nietzsche: No me sigas a mí, sino a ti. Relativamente a la concepción de mundo, en la que este modo de la autoconformación se absolutiza, permaneciendo indeterminada en cuanto al contenido, sin poderse traducir en recetas, constituyen estas personalidades el reino del espíritu alcanzable más elevado. Son personalidades que recién a la posteridad dan confianza en la vida y existencia, en la medida en que ella no la tiene en sí misma; pero no son modelos, a no ser que en un sentido puramente formal; no son algo absoluto, sino que garantizan y exigen de cada sí-mismo el propio derecho, y aunque sea el derecho del grano de arena frente a una roca: ambos son sustancia” (PdW, p. 99).

Y lo que viene a ser de la mayor relevancia: las mencionadas naturalezas plásticas se reconocen siempre en proceso, sin quedarse en algún punto, arribando al cual pudieran entonces decir: con esto es suficiente, aquí me quedo, he logrado lo máximo que podía aspirar. No, esas naturalezas continúan en su proceso perfectible, sin detenerse jamás, hasta la muerte. Más que eso todavía, el propio yo no les es suficiente, como si una vez sostenido, autoafirmado, mirándose en el espejo de sus logros, pudiera decirse: he llegado a puerto. No, se trata por ello de que el yo, su autosatisfacción, no es lo decisivo, sino la totalidad, con la que esas naturalezas se sienten en perpetua deuda:

“Estas personalidades no quieren en su autoconformación ser más indiferentes con respecto a la felicidad o la infelicidad, sino en la abundancia ser plenas de sentido; no quieren alcanzar una finalidad y con ello concluir, sino superar cada finalidad; ellas no quieren estar satisfechas consigo mismas, sino ser exigentes y duras; no quieren alcanzar un punto, que es llamado yo, sino la totalidad concreta, la multiplicidad que es en sí coherente y está dirigida a un fin, sin finalidades definitivas. Ellas no están más absoluta y eternamente separadas de sus finalidades, sino que, al mismo tiempo, jamás están ahí y, sin embargo, en medio de ellas” (PdW, p. 99).

Esta descripción la podemos comparar con lo que Nietzsche pensó como voluntad de poder. Ella supone el anhelo de un plus, un querer siempre más, una perpetua superación de sí mismo, sin quedarse jamás detenido en alguna po-

sición alcanzada, por sólida o deslumbrante que pueda ser. Al mismo tiempo, considerando el conjunto de la obra de Jaspers, encontramos un punto de conexión decisivo con Nietzsche, que se refleja claramente en la interpretación que hace del pensador de Sils Maria: lo que en Nietzsche corresponde al hombre que somos, llamado el “último hombre”, está ahí para ser superado, incluso tiene que morir para que nazca el superhombre. En Jaspers, sobretudo a la altura de *Filosofía*, nuestro modo de ser como *Dasein* corresponde a lo meramente dado en nosotros, y tendría que ser superado en la *Existenz*. Sin embargo, en todo ello no podemos ir más allá de la comparación, ya que las diferencias son probablemente mucho mayores que las semejanzas: por de pronto la *Existenz* no es sino posibilidad, poder-ser, más precisamente un poder-ser asumido. De hecho, ella no es más que un *signum*, una señal, que puede precisamente señalar un camino de superación al *Dasein*. Por otra parte, ambos modos de ser – *Dasein* y *Existenz* – en cierto modo se co-pertencen, dado que la *Existenz* no tiene más alternativa que realizarse en el *Dasein*, en el mundo. En momentos claves del *Nietzsche* de Jaspers se ponen de manifiesto estas diferencias cruciales entre ambos pensadores.³⁶

En contraste con las naturalezas que están en el trance perpetuo de la autosuperación, Jaspers presenta la figura del santo:

“En la autoconformación del hombre la completa oposición a la “naturaleza plástica” es el “santo”, que en su tipo realiza otro extremo de posibilidades humanas. El santo no completa su autoconformación en un proceso infinito de la contraposición formativa de experiencias internas y externas en el mundo, con las experiencias en la configuración de la realidad, en el anhelo y siempre parcial tener algo personal o universal en la concreta realidad, sino que él se forma con miras a algo extra-mundano, conforme a un principio suprasensible” (PdW, p. 99).

Con el santo sucede que el patrón que determina su modo de ser está ya dado, ya que proviene de una palabra, de un credo, de una enseñanza sagrada. Y, sin embargo, hay un denominador común entre la naturaleza plástica y el santo, y ello tiene que ver con la llegada a lo universal:

“El santo alcanza su finalidad en tanto él destruye su yo. La naturaleza plástica y el santo pueden decir ambos que se “superan”, pero él uno para llegar a ser el yo personal, el otro para anularse. Uno cree a través suyo como personalidad concreta llegar a ser algo al mismo tiempo universal, el otro llega a ser universal en la medida en que deja de ser personal. Uno construye incesantemente, vive en un proceso de crecimiento, todo se convierte en material de la asimilación y reacción, el otro alcanza alguna

36 Cfr. Jaspers, *Nietzsche*, Berlin, Walter de Gruyter, 1981, p. 126 ss. / Ed. cast.: *Nietzsche*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

vez un ser, él está metafísicamente protegido y vivencia sólo repeticiones, que precisamente se representan como metafísicamente-intemporales” (PdW, p. 100).

Con ello Jaspers toca un punto extraordinariamente interesante, cual es el de la repetición. Por decirlo así, el santo supuestamente ya encontró la verdad, y visto de esta forma no tiene entonces más alternativa que la perpetua repetición, lo que normalmente se da en la práctica de sus rituales, sacramentos, oraciones, ejercicios espirituales.

Ello se condice perfectamente con lo que describe el filósofo antropólogo rumano, Mircea Eliade, para quien el modo de ser arquetípico tanto del hombre arcaico como del hombre religioso, lo hace vivir en una repetición constante: por ejemplo, en lo que concierne al seguimiento riguroso de un calendario litúrgico con sus correspondientes celebraciones, y el temor que le acompaña a ello de olvidarlas o de no cumplir debidamente con la rememoración propia de esas celebraciones y festividades.³⁷

Veamos como Jaspers sigue describiendo al santo:

“Él alcanza lo absoluto, él no es más en tanto sí-mismo, sin embargo, es absoluto. Es por ello que es *camino para otros, modelo* en el sentido propio. Él tiene que brindar despertares o impulsos, o incluso comunicaciones, que son sólo propias de él, sólo por él producidas, a saber, que le han sido entregadas por “gracia”. Los otros están remitidos a él. Les puede dar lo que ellos por sí mismos no poseen. El otro no se siente como co-luchador, como en definitiva en una gran falange con él – aunque fuera tan sólo eso – sino como dependiente, admirador, adorador y amorosamente sometido de modo incondicional. Al contrario, en aquellas personalidades plásticas se desarrolla a lo más la conciencia de querer lanzar hacia fuera lo que han alcanzado, no dejando que su resultado y su figura se pierda, no porque ellas sean en sí lo absoluto, sino porque son una forma existencial del mismo” (PdW, p. 100).

Ante todo destaquemos aquí lo último: que el santo puede ser él mismo el absoluto, mas la personalidad plástica es una “forma existencial del mismo”, Lo cierto es que Jaspers no sigue desarrollando esto, y lo deja así simplemente lanzado. Y claro está, en relación a una cuestión como ésta, se juega algo grande. Podríamos decir al respecto que, como ello está en el contexto de la auto-conformación, y consiguientemente, de la formación-de-sí-mismo, esta mismidad posible es para Jaspers manifestación del absoluto, así como dirá en *Filosofía* que *la libertad es donación de la trascendencia*.

37 Cfr. Eliade, *El mito del eterno retorno*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

Jaspers destaca además lo que tal vez podría considerarse como más notable del santo: que ama a todos sin distinción, que ama por sobre las diferencias, que su amor no se queda preso en las esquematizaciones, juicios de valor que se acostumbra tener sobre esto y lo otro, sobre ciertas personas o grupos a diferencia de otros.

“A la esencia de este tipo le corresponde una *ternura y amabilidad, compasión y amor*. Ellas viven sólo en el elemento de la paz y la amistad, de la entrega. El amor empero no es de personalidad a personalidad, sino amor humano universal, a saber, amor a todo. El amor se dirige a todo lo próximo, a cada cual, a cada uno que esté presente, brillando como el sol sobre lo noble y lo vulgar. Él es impersonal, enraizado en lo trascendente, indiferente a la realidad y a las consecuencias de su hacer. Porque él no existe en un proceso constructivo, sino en un ser metafísico, él ama simplemente más, sin preguntar hacia qué se dirige, o bajo el presupuesto evidente de que conduce al bien” (PdW, p. 100).

El santo tiene mucho que enseñarnos no sólo respecto de cómo amar, sino incluso en cuanto a qué es el amor, ya que esa forma de *amor metafísico* más allá de todas las diferencias no es solamente una forma de amar, sino que constituye lo que el amor mismo es. En efecto, podemos reconocer en el amor su extraordinaria capacidad, incluso diríamos infinita, de elevarse a una dimensión espiritual, en que ya no está más en juego simplemente el amor a esto o lo otro, sino el amor universal. Si hacemos un rastreo histórico de la filosofía del amor, podemos advertir con nítida claridad que es sobretudo el ágape cristiano en nuestra civilización el que se eleva a esa dimensión, en tanto amor a Dios y a la vez amor al prójimo, al próximo, al vecino, al marginado, al pecador, al enemigo, a todo ser humano. Pero, hay algo más que destacar en ello, cual es que el ágape, en tanto una forma de amor espiritual, supone en la concepción de Tomás de Aquino este nexo, esta *connaturalidad*, con el bien: que amamos lo bueno. Tomás:

“/... / en los movimientos de la parte apetitiva, el bien tiene una especie de poder atractivo; el mal, en cambio, repulsivo. El bien produce en la potencia apetitiva, primero cierta inclinación o aptitud o connaturalidad para con el bien, lo que es propio de la pasión del ‘amor’, a la que corresponde como contrario, por parte del mal, el ‘odio’ /... /”³⁸

Es cierto que en ello despunta una concepción inedementiblemente ideal del amor: amamos lo bueno y repelemos lo malo. Es como el amor debería ser, cuando, diríamos, es vidente, y ve con claridad. Pero bien sabemos que, por la contraparte, se reconoce en el amor su intrínseca ceguera: el amor es ciego, se dice, y lo es precisamente porque idealizamos lo amado.

38 Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1954, vol. IV, 1-2, q. 23, art. 4.

Por otra parte, hay que destacar también que Jaspers entiende el amor como “sin fundamento”, especialmente de acuerdo a *Filosofía II* (Cfr. Ph. II, p. 258 ss.) y ello también se anticipa aquí en este amor del santo, al decirnos, como en la cita reciente, que “él ama simplemente más, sin preguntar hacia qué se dirige, o bajo el presupuesto evidente de que conduce al bien”. Se descubre con ello un rasgo que podemos considerar esencial del amor: que éste es espontáneo, que en su origen no está determinado por una racionalidad. Ello es a la vez distinto de Tomás, ya que en su concepción, en cierto modo, y de acuerdo a la cita que hacíamos de él, se trata de que primero descubrimos el bien y lo bueno, y una razón específica, que es la *ratio diligendi* – término que provocativamente no traduciríamos como ‘razón diligente’, sino como ‘razón amorosa’ – junto con descubrir el bien, lo ama.

Veamos como Jaspers observa el sentido del amor en el budismo, en lo cual hay que resaltar la dimensión que cobra en cuanto a articular una relación armónica entre los hombres:

“En el budismo cree el hombre que el amor se encuentra inexpugnable, indestructible, todopoderoso por doquier; se espera de él poder, contra toda experiencia real. El amor al ser humano se mueve a lo largo de toda la escala de la comprensión natural-primitiva hasta la comprensión más elevada del alma, pero sin individuación, de acuerdo a su cometido. Así nos es descrita la vida en ternura y amor, en amistad y reciprocidad servicial por parte de budistas, de los primeros franciscanos. Cada uno no quiere ser él mismo, renuncia a sí, y se constituye una atmósfera nebulosa, en la cual lo único común y positivo es la intencionalidad hacia el más allá” (PdW, p. 100-101).

El santo obtiene sus parámetros desde una dimensión supratemporal, mas en él en verdad no es que esté tanto en juego la auto-conformación, que, ya sabemos, corresponde a un proceso infinito, sino más bien el alcanzar, siguiendo un camino, un estado de conciencia (*Bewusstseinzustand*), en el cual habría que permanecer y fortalecerse para siempre. A su vez el santo se convierte en émulo para otros que lo sigan. Pero, sucede aquí que, respecto de la autoconformación, ya hay un camino pre-trazado.

“Queda un proceso, pero no una formación de la personalidad, sino *formación del estado de conciencia*. En vez de un proceso de formación, hay un “sendero”. Hay un camino a salir fuera del estado de conciencia, en el cual todos vivimos, de esta suerte de fisión sujeto-objeto, de esta esfera del pensar, del preguntar, hacia estados de conciencia más y más elevados, que también son descritos como “conocimiento”. Pero este conocimiento no es uno del entendimiento y del pensar, transferible por el pensar y las formas del pensar, sino tan sólo para ser concebido, en tanto el otro sigue

por el mismo sendero. Incomprensiblemente a partir de otro estado de conciencia es posible el conocimiento de lo más elevado” (PdW, p. 101).

Notable la diferencia que demarca aquí el psiquiatra-filósofo entre “estado de conciencia” y personalidad. El santo busca y alcanza por lo general un estado de conciencia; tal vez como Abraham, del reconocimiento de lo imperecedero, que no es nada de lo concreto (fuego, agua, nubes, viento, sol, estrellas) que conocemos, surge una fe inmovible que se asimila para siempre a aquello. Pero ello corresponde, por de pronto, a un estado de conciencia, no una personalidad, que además sigue un sendero que después otros también están dispuestos a seguir.

Por otra parte, subrayemos que el filósofo reconoce aquí que también el hombre religioso, el santo (y como, por lo demás, especialmente el filósofo oriental) se mueve en una dimensión de la superación de la escisión sujeto-objeto, lo que naturalmente tiene que ver con el parámetro de lo divino-suprasensible. Con ello el filósofo reconoce que esa experiencia no es en absoluto terreno exclusivo de la filosofía.

Jaspers sostiene además que es una característica de la época que el santo sea casi inconcebible, y que tan sólo se lo puede describir externamente al modo del desprendimiento de todo lo cismundano y de todo lo vivo. Por otra parte, es propio del santo no detenerse en nada que le inflinga dolor. En este contexto nuestro autor cita a Schopenhauer que describe al santo en los siguientes términos:

“Amor al prójimo con total negación del amor propio; el amor en general no se limita a la especie humana, sino que abarca a todo lo viviente; beneficencia hasta el entregar lo a diario duramente obtenido; paciencia sin fin respecto de todos los ofensores; respuesta a todo mal, por muy grave que sea, con bondad y amor; soportar voluntaria y alegremente toda infamia; abstención de todo alimento animal, castidad íntegra y renunciación de todo placer para aquel que procura la verdadera santidad; desprendimiento de toda propiedad, abandono de toda habitación, de todos los parientes, soledad profunda total, llevada en contemplación silenciosa, con penitencia voluntaria y autoflagelación terrible y lenta para una total mortificación de la voluntad, que finalmente alcanza hasta la muerte voluntaria mediante el hambre” (Pd W, p. 101).

Ahora bien, como tanto la naturaleza plástica (que paso a paso va moldeando su ser) como el santo tienen una decisiva incidencia en el mundo y la historia, veamos como Jaspers reconoce tanto el acercamiento como el distanciamiento entre ambas:

“La oposición de la naturaleza plástica y del santo se muestra también en la *concepción y estimación opuesta*. Desde el punto de vista de la

naturaleza plástica el santo es indigno, conducente a la muerte y la nada; le impresiona ciertamente aquella solidez metafísica y puede ver incluso una “personalidad” en esta incondicionalidad y solidez (al renacimiento temprano le impresiona la personalidad de Francisco de Asís, no su doctrina). Para el santo, al contrario, la naturaleza plástica es un ser pobre, atrapado en los engaños del más-acá, un hombre soberbio que, confundiendo al hombre con Dios, se convierte a sí mismo en lo más elevado, un hombre solitario, aislado, arrancado de la patria supranatural” (PdW, p. 102).

Pero también se da entre ambos tipos humanos cierta admiración recíproca: la naturaleza plástica admira la solidez incondicional e inquebrantable del santo, y el santo admira a esas naturalezas plásticas que vitalmente se van moldeando con el mundo. ¿Será tal vez este contraste como aquél de Narciso y Goldmundo tan bellamente expuesto en la novela del mismo nombre de Hermann Hesse?

Por otra parte, Jaspers conecta lo individual con la naturaleza plástica, mientras que lo universal es más determinante para el santo, precisamente la universalidad de su doctrina. Entre ambos, nos dice Jaspers, hay una serie de figuras humanas que se caracterizan por estar a cierta mayor o menor distancia de los respectivos tipos ideales: la naturaleza plástica o el santo. Así trata a continuación acerca del “epicúreo de la cultura”, que se ubica en cierta cercanía de la naturaleza plástica y luego, en una lejanía mayor de ella: el “hombre del deber” y el “estoico”.

Del epicúreo de la cultura escuchamos que está sobre todo determinado por una actitud gozadora y por la actitud estética. Nuestro autor sostiene que para este tipo humano la vida se vuelve impresionista, no habiendo detención en ningún objeto de goce y rehuyendo las consecuencias, la responsabilidad, la totalidad y continuidad. Lo que cuenta es cada momento aisladamente. A propósito de esto, Jaspers cita a Kierkegaard:

“Vivimos aforísticamente, vivimos afwrismenoi y segregati, vivimos como aforismos vivientes, desligados de la asociación de seres humanos” (PdW, p. 104),

y luego continúa diciendo que el canon es entonces vivir arbitrariamente, disfrutar con lo meramente casual, contemplando incluso la totalidad de la existencia humana como casual, por lo cual, al fin y al cabo, se eleva lo casual a lo absoluto.

El epicúreo de la cultura es caracterizado de la siguiente manera:

“Tal autoconformación requiere *disciplinar el gozar*. Esto no es dejado abandonado a sí mismo; más bien con la ayuda de consideraciones psicológicas es ordenado de tal manera, fomentado e inhibido, que puede

persistir. Se hace necesaria una técnica de orientación de la vida. Para que el aburrimiento pueda ser evitado, es menester la *riqueza*: accesibilidad a todo, aceptación de todos los contenidos, todas las capacidades, goces, alegrías, embriagueces en la periferia, pero sólo por un tiempo, no de modo serio. *Contraste y cambio* pasan a ser condición de vida. Se modifica situación e impresión, se modifican sobre todo sus actividades y funciones. Que la vida tiene que ser sin reposo para que no quede encallada en alguna parte en una vivencia, una tarea, en algo serio. Todo ha de ser resoluble, en último término, trivial. Se impone una *educación para la insustancialidad*, en tanto se resguarda de toda decisión, de toda cuestión final e incondicional. Con ello se anhela una imperturbabilidad en cada situación y una resignación en el núcleo más interno, para el cual nada importa. Si bien se disfruta de todo lo finito y singular, no obstante se lo niega al mismo tiempo, aunque no a partir de algo eterno y sustancial, sino a través de la necesidad de mantener firme la actitud gozadora en todas las tempestades. Entre todas las impresiones y vivencias se prefiere a las estéticas como las más irresponsables, irreales y, sin embargo, ricas. Como nada puede ser tomado incondicionalmente, hay que evitar estar completamente comprometido en las cosas” (PdW, p. 104).

Esta descripción es un extraordinario fresco que revela de modo agudo y crítico el modo como suele presentarse todo aquello que llamamos cultura, que se escuda bajo su nombre ciertamente rimbombante, cuando en verdad suele ser no más que algo caprichoso que únicamente sirve de pasatiempo y que no es capaz de transformar verdaderamente al hombre. La cultura como un barniz que el propio sistema requiere para anquilosarse con mayor fuerza aun. Y continúa esta descripción que tiene a la vez el carácter de diagnóstico de nuestra época:

“Todo gira finalmente en torno a la *propia personalidad*, que es atendida y desplegada como un objeto principal del goce – si bien, sin alguna orientación según ideas. La vida no se centra más en un asunto, una tarea, una idea, aunque esta vez todo sea puesto a prueba y gozado. Se crea, por ejemplo, una atmósfera personal, una casa, un círculo como una configuración orgánica, en torno a la personalidad propia. Sin ninguna consideración de justificaciones fundadas en el asunto mismo, de justicia, de necesidades y exigencias, se expulsa a lo que no encaja o ya no encaja más en esta atmósfera personalmente determinada. Todos los asuntos de contenido, todas las tareas, todo lo que puede llenar el alma y el espíritu humano, juega un papel, pero el hombre no es nunca tocado por ello en lo más interno, nunca es obligado a algo, a la lealtad, a la consecuencia, a la activa entrada en acción – a lo más disfruta él, cuando corresponde, en la abstención objetiva, de un sentimiento de lealtad, sin sentirse por ello obligado, de un sentimiento de actividad, sin extraer consecuencias relativas al real hacer. Así resulta lentamente en el camino de la entrega

al goce, en una fijación de centro egoísta, un “hombre cultural” sin compromisos” (PdW, p. 104-105).

El “epicúreo cultural” gira tan sólo en torno al cultivo de su propia personalidad, preocupándose de desplegar su capacidad de goce, sin quedarse en nada, sin comprometerse a nada, desliziándose en un mundo, que por cierto tiene sus graves problemas, sus carencias, penas y dolores. Y éste es el hombre que suele estar tras todo aquello que veneramos como “cultura”. Si se juega algo en ello que a fin de cuentas es de carácter egocéntrico, en que lo que cuenta es simplemente el cultivo de la propia personalidad, por el lado contrario, Jaspers tiene en la mira al hombre del deber, al que llama simplemente: el estoico, el cual está más bien determinado por la impronta de lo universal y lo impersonal. Aquí cuenta no el goce, sino la abstención y la negación. Pero, así como el “epicúreo cultural” también esta suerte de estoico contemporáneo no corresponde para nuestro pensador a una genuina formación de sí mismo. Veamos qué dice Jaspers primero del hombre del deber:

“El *hombre del deber* es asceta porque tiene desconfianza de todas las inclinaciones, que para él son nada más que individuales, y por ello arbitrarias y casuales. Él aspira a principios e imperativos éticos claros, válidos universalmente, rechazando goce, alegría, hilaridad, en dirección a una validez universal y racionalidad. Él es estricto, regular, consecuente, disciplinado, pero permitiéndose – sin goce en el placer – lo que corresponde a principios y necesidades vitales. Él borra lo que es personal, con el fin de llegar a ser un ejemplar de la personalidad humana universal. En aras del autoperfeccionamiento se dirige a contenidos de cultura: ciencias, arte, etc., sin necesidad de ello y sin fuerza para la creación. Los únicos contenidos del deber, los imperativos, lo que es “necesario”, “natural”, pueden ser muy diversos, sin modificar a este tipo en su forma de la autoconformación. Estos contenidos pueden estar religiosa, ética o liberalmente – ilustrativa y modernamente – condicionados. A ello corresponde también la conformación del sí-mismo en un hombre exitoso, hábil, un aparato útil, conforme a consideraciones utilitaristas. Partiendo de una aspiración económica sin fin se exige puntualidad y cientificidad de las finalidades técnicas y económicas, y de ello se desarrolla cientificidad, racionalización, sentido del deber y la puntualidad como el ideal de vida sin más” (PdW, p. 105-106).

Y a pesar de que se diría que entre hombre del deber y estoico no resulta fácil hacer una clara distinción, veamos cómo caracteriza Jaspers al estoico, para que de ello resulte clara la diferencia entre ellos:

“El estoico tiene como finalidad sólo la serenidad de ánimo, la felicidad de esa serenidad. Templado por la autosatisfacción, quiere ante todo ser independiente, sea a través de total renunciación, sea a través de la conciencia constante de la prescindencia de todas las cosas. No puede

sufrir bajo nada, porque para ello se requiere no sólo del destino, sino de sí mismo: pero él mismo se coloca en la actitud de que no desea y no necesita nada, que no sea dependiente de él; él deja que todo pase para vivir, tener placer, gozar – sin participación. La felicidad radica para él sólo en la relación de pretensión y satisfacción. Si acaso el destino es tan desfavorable que la puesta en obra de esta actitud para los fines de la felicidad de la tranquilidad del espíritu realiter ya no es más posible, así le queda todavía el suicidio. La salida del suicidio es la característica para todos los tipos de la absolutización del sí-mismo, de la falta de responsabilidad relativa a la totalidad. En eso coinciden esta independencia estoica y el esteticismo epicúreo. No se trata precisamente en definitiva de mundo, efectuación, configuración. El formador responsable y que tiende a la totalidad, arriesga su vida, pero no se la quita” (PdW, p. 106).

La diferencia entre el hombre del deber y el estoico radica pues en que al primero, si bien lo caracteriza la abstención, y esto es lo que tiene de común con el estoico, sin embargo puede ser a la vez un hombre inmerso en los asuntos mundanales, completamente comprometido en distintas empresas, mientras que al estoico más que nada lo caracteriza el retiro. Por otra parte, esta idea de que hay que considerar tan sólo aquellas cosas que dependen de cada uno, que tal vez son factibles de alcanzar, agregándose a ello que sólo éstas nos pueden conducir a la felicidad, la encontramos desarrollada en el *Enquiridion* de Epicteto, el esclavo liberto romano. Él considera a su vez que es muy frecuente que el hombre anhele lo que no alcanza a depender de ningún modo de él, y esto lo acaba haciendo infeliz.³⁹

Con todo, tanto el epicúreo cultural como el hombre del deber y el estoico continúan siendo tipos de la naturaleza plástica que se moldea a sí misma. Y lo cierto es que nunca nos encontramos fenomenológicamente con la naturaleza plástica propiamente tal, sino tan sólo con sus manifestaciones, como las aludidas:

“Epicúreo cultural, hombre del deber y estoico absolutizan lados de la autoconformación plástica, que porta en sí todas estas actitudes individuales, sólo que en un río viviente. A ella misma no se la puede describir en cuanto a su contenido, tan poco como a la vida. Sólo los productos de la vida se los puede concebir: como el anatomista describe los tipos de célula y de tejido, los huesos y órganos, el fisiólogo las funciones singulares (todo ello en sí no es la vida, sino que la vida misma produce esto, la cual como algo individual, está muerta), así describe el fisiólogo, por decirlo así, sólo algunas secreciones endurecimientos, momentos singulares del movimiento, sin olvidar que el alma viviente es

39 Cfr. Epicteto, *Enquiridion*, trad. de José Manuel García de la Mora, Madrid, Anthropos, 1991.

todo eso en uno y más” (PdW, p. 106).

Lo que dice Jaspers aquí de la vida, que sólo sería en sus manifestaciones, en lo vivo, en los organismos, es muy revelador, por cuanto permite comprender mejor lo que se juega en la filosofía al tratar, por ejemplo, de su tema fundamental: el ser; tenemos relación tan sólo con lo que es, con cada cosa, cada fenómeno, pero el ser siempre se nos escapa. También Heidegger trata sobre este punto y hace una bella comparación con la primavera: en verdad tenemos experiencia de los efectos de la primavera: el florecer de las flores, el crecimiento de las hojas, el volverse los árboles frondosos, los perfumes que secretan esas flores, el calor agradable que comienza a haber, mas no tenemos una experiencia de la primavera propiamente tal.⁴⁰ Algo similar también trata Hegel al sostener que, en rigor, no podemos comprar fruta, ya que o bien compramos naranjas, manzanas, uva, u otro, pero no fruta.⁴¹

Con Jaspers se trata además de que estas mismas fijaciones tipológicas (epicúreo-cultural, estoico, hombre del deber, y podríamos incluir a todos los otros tipos humanos que han derivado de respectivas actitudes: hombre activo, contemplativo, místico, y otros) se convierten en hábito y rutina, lo que, a fin de cuentas, conduce a que ellos se endurezcan, se enfrien e insensibilicen. De este modo se constituye una segunda naturaleza, al modo de una impostura y un estilo, sucediendo que la autoconformación, de la cual son parte estos tipos humanos, acaba por presentarse al modo de un mero cascarón (*Gehäuse*):

“Los tipos de la autoconformación pueden ser no sólo absolutizados aisladamente, sino también *formalizados*: los tipos de la actitud reflexiva tienen todos como forma: una autodisciplina, un cuidado de medida, economía de las fuerzas, prudencia, saber esperar, en una sola palabra, el autodomínio. Esto formal, común a lo heterogéneo, se independiza, se convierte en rutina, en autoimposición, sin contenido y finalidad, aparte de este dominio formal. El contenido pasa a ser casual, cambiante, impredecible. En el momento presente es formulado por lo general estéticamente por los interesados. Este llevar a la cima al autodomínio formal, conduce a figuras acuñadas, que producen el efecto de lo impersonal, insustancial, impredecible. En ellas mismas se rebelan las fuerzas sustanciales y finalmente hacen surgir personalidades quebradas, torcidas, que permiten al fin sorpresivamente que sean dominantes las excitaciones e impulsos más primitivos. Porque a estos disciplinados les

40 Cfr. Heidegger, *Was heisst denken?*, Tübingen, Niemeyer, 1961. / Edic. cast.: ¿Qué significa pensar?, trad. de Haraldo Kahnemann, Buenos Aires, Nova, 1964. / Otra ed. cast.: ¿Qué significa pensar?, trad. de Raúl Gabás, Madrid, Trotta, 2005.

41 Cfr. Heidegger, *Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen, Niemeyer, 1971. / Ed. cast.: *Schelling y la libertad humana*, trad. de Alberto Rosales, Caracas, Monte Ávila Editores, 1990.

falta la auténtica autoconformación. La disciplina formal a lo más puede darle estilo al carácter, que será demarcador con el tiempo, pero que es un estilo que se ha dado a sí mismo, una hechura, aunque se convierta en la segunda naturaleza” (PdW, p. 106-107).

Vale decir, no sólo el autodominio es clave en la autoconformación, sino que la sola disciplina no basta, ya que si no se acopla con el contenido, deviene algo puramente formal. Con ello se sella el límite de toda posible disciplina: ella no es capaz de llegar propiamente al ser del ser humano.

Ya hacia finales del análisis de la actitud de autoconformación Jaspers destaca el carácter dicotómico que le es propio:

“La mismidad de la autoconformación es una síntesis de lo objetivo y lo subjetivo, de lo general e individual, de lo casual y necesario, de lo dado y querido”. (PdW, p. 107).

En efecto, si el ser de la plenitud es devenir, también lo es nuestro propio ser, nuestro sí-mismo que va en todo momento *de camino*, que está en permanente proceso, en perpetua formación. Pero el devenir tanto del ser, del universo, como del individuo, supone contrariedades. Y así las hay en el universo entre luz y oscuridad, frío y calor, lo fuerte y lo débil, entre las distintas estaciones del año, y otros, como también hay estas contrariedades para cada individuo: aquellas mencionadas recién por nuestro filósofo, por ejemplo la última, entre lo dado y lo querido. Cada cual, en su proceso, tiene que asumir ciertas condiciones dadas – por de pronto, el cuerpo que tiene, el medio en el que ha nacido y se ha criado – recién a partir de lo cual es posible querer, anhelar algo, proponerse objetivos y metas.

Lo que habla de la radicalidad del teatro, como forma de arte, es ante todo que tiene esa forma que se expresa en los siguientes términos: se abre el telón; se muestra entonces un escenario donde tiene lugar una trama, un argumento; allí se presentan distintos personajes con sus determinaciones, sus motivos y propósitos, asumiendo ese escenario hasta cierto punto como es, pero al mismo tiempo modificándolo en mayor o menor grado; y finalmente cae el telón. Tal vez no hay mejor metáfora filosófica de la existencia humana que la forma teatral, que nos muestra el devenir humano con sus cuitas y avatares, su comienzo y final. Para nosotros, occidentales, ello comenzó con la tragedia griega, ahí en el Teatro de Dionisos, a los pies de un costado trasero de la Acrópolis ateniense, donde Esquilo, Sófocles y Eurípides presentaron sus obras, e incluso participaron en certámenes teatrales.

Mas, no hay sí-mismo sin elección, y antes de elegir esto o lo otro – estudio esto o lo otro, compro esto o lo otro, emprendo un viaje ahora o más tarde, a aquel lugar o a aquel otro – se trata de que tendría que elegirme a mí mismo

precisamente en la posibilidad de ser-sí-mismo (cfr. Ph. II, p. 179). El primero en plantear y desarrollar esto a cabalidad fue Kierkegaard, que plantea que junto con la elección del sí-mismo, elegimos circunstancias, condiciones y entorno que lo determinan, lo cual, en todo caso, no significa que junto con elegir todo aquello lo estamos aceptando. Más bien, esa elección tiene que ver con asumir todo aquello, pero para transformarlo en la medida en que lo estimemos necesario. En otras palabras, a través de ello se muestra como modificamos aquel escenario que nos ha tocado, o tal vez nos adaptamos simplemente de modo pasivo y resignado a él. Pero, también esa pasividad, al fin y al cabo, también la elegimos. Kierkegaard:

“El individuo llega a estar consciente de sí mismo, como este individuo determinado con estos dones, estas inclinaciones, estos instintos, estas pasiones, bajo la influencia de este entorno determinado, como este producto determinado de un ambiente determinado. Quien llega ser conciente de sí de tal modo, asume todo aquello reunido bajo su responsabilidad. Él no vacila si acaso deba conllevar algo particular o no; porque sabe que algo muy superior se pierde, si acaso no lo hace. Es por ello que en el momento de la elección está completamente aislado, porque se aparta de su entorno; y, a pesar de ello, está en el mismo momento en continuidad absoluta, porque se elige a sí mismo como producto; y esta elección es una elección libre, de tal modo que de él, en tanto que se elige a sí mismo como producto, puede decirse de modo igualmente valedero, que se produce a sí mismo” (PdW, p. 107-108).

No sólo para cada ser humano singular, sino para el posible sí-mismo de cada cual hay fuerzas que pretenden encauzarlo, que vienen de la familia, de la autoridad, del Estado, de las costumbres, de la moral, de ideologías o de credos, en otras palabras, de *generalidades* – de acuerdo a la terminología sobretodo en uso por el Jaspers posterior. Pues bien, la acción de ellas supone que en verdad lo que ganamos no es propiamente el sí-mismo, sino nada más algo que se ajusta a las expectativas de las *generalidades*. Todo ello tiene que ver en la obra posterior de Jaspers con las determinaciones de nuestro modo de ser nada más que básico y elemental: el ‘Dasein’, al modo de un ser “nada más que ahí”.

Veamos como precisa el pensador el papel de esas *generalidades* (de las costumbres, la autoridad, la familia y otros) en relación con el sí-mismo en desarrollo:

“La autoconformación, que descansa en que el hombre se elige a sí mismo, es una muy concreta: en el acto vivo de la elección del sí y no, no se decide ella definitivamente; pero, como general se sustrae a la formulación, no dejándose transcribir en recetas. En ningún lugar ella ignora lo general,

pero lo asienta en la vivencia abarcadora de un sí-mismo. Por eso es que ella está remitida a la profundidad y seguridad de los impulsos vivos, cuyas consecuencias hay que asumir, cuya responsabilidad el sí-mismo está dispuesto a sobrellevar. Pero, como el hombre de continuo siempre se aleja de estas fuentes, cayendo desde la altura del todo al viviente existir en la cotidianidad, así requiere de ayuda. Ésta la suministra de un lado el desarrollo infinito de la auto-reflexión en el auto-examen y en el querer-hacerse-transparente; por otro lado, la ética de los principios e imperativos formulados que, en cierto modo, como aparato defensivo, ayuda por encima de la debilidad y matidez en la que el hombre como un todo, se frustraría y desaparecería” (PdW, p. 108).

De tal modo que podríamos decir con Jaspers que desde luego las generalidades juegan un papel que no podemos dejar de lado y tenemos que asumir, mas ellas tienen que estar debidamente subordinadas al sí-mismo, ya que, de lo contrario, justamente este sí-mismo puede confundirse con ellas. Hay que tener en cuenta que esas generalidades ejercen sobre cada cual tal poder que normalmente el sí-mismo acaba identificándose con ellas.

Corresponde destacar además de la última cita de Kierkegaard su alusión a que el sí-mismo asume el medio y demás (diríamos en términos de Jaspers, que asume con ello precisamente las generalidades que determinan al Dasein, a nuestro ser-nada-más-que-ahí) y en este sentido se experimenta como producto. Pero, con igual fuerza, en la medida en que todo aquello asumido puede ser modificado, y sobre todo porque su elección es libre, la elección de su medio y de sí mismo, el individuo se asume entonces como un ente que se produce a sí mismo. Recordemos las palabras del propio filósofo danés al respecto, que decían lo siguiente respecto del hombre y la elección de su propia mismidad:

“Es por ello que en el momento de la elección él está completamente aislado, porque se ha apartado de su entorno; y, a pesar de ello, está en el mismo momento en continuidad absoluta, porque se elige a sí mismo como producto; y esta elección es una elección libre, de tal modo que de él, en tanto que se elige a sí mismo como producto, puede decirse de modo igualmente valedero, que se ha producido a sí mismo”.

Encontramos en estas palabras un antecedente de la mayor relevancia con respecto al inicio de lo que – podríamos llamar – *concepción dinámica* del hombre – si bien ésta se viene desplegando ya desde Nietzsche en adelante. De hecho, el propio Jaspers en su libro sobre *Nietzsche*, plantea que ante todo con él está juego la concepción del hombre como “el ente que se produce a sí mismo”, y – podemos darnos cuenta – ésta sería tal vez la mejor manera de entender qué significa en Nietzsche el “super-hombre”, ya que precisamente el hombre, como voluntad de poder (que es voluntad de un plus, voluntad de superación) tendría

que *producirse* a sí mismo como super-hombre (Übermensch).

Entendido de esta forma, el super-hombre deja de ser una entidad flotante, una suerte de fantasma o Imaginario, que no sabemos muy bien en principio a qué se puede referir.

En una amplia perspectiva histórico-cultural cabe decir entonces que con la concepción del hombre como “el ente que se produce a sí mismo”, se abre un nuevo horizonte en las concepciones del hombre; descuella ahora un ser humano que lleva las riendas de su propio destino, que se asume a sí mismo en tanto auto-producción, quedando de este modo atrás distintas concepciones estáticas del hombre, de acuerdo a las cuales su camino ya está trazado.

Actitud reflexiva e instante

Existimos en el tiempo y nos insertamos en él de diversa forma. Distinta es la inserción del niño, que vive como en un *eterno presente* a la del viejo que vive de sus recuerdos. Le debemos sobre todo a Heidegger la distinción entre tiempo y temporalidad y el amplio desarrollo de ésta en su obra capital *Ser y tiempo*. Una cosa es el tiempo y otra es cómo nos insertamos en él, cómo lo temporalizamos. Distinta es la temporalización de los enamorados que, por encontrarse en un mismo lugar, en la misma ciudad, pueden sumergirse en algo así como un perpetuo presente, que la temporalidad de otra pareja separada por una distancia enorme, tal vez por un océano, estando en continentes distintos; en este caso en la marca del presente ganan terreno momentos pasados vividos y otros futuros posibles, estos últimos al modo de ensoñación.

A su vez, cuestión que especialmente explora Heidegger, distinta es la temporalidad de la serenidad con su demorarse en el tiempo, que la de la euforia o exaltación con su saltar de un momento a otro. Distinta es la temporalidad de la tristeza que se prolonga en el tiempo, que la de la rabia, que parece hacer que el presente, en el que ella tiene lugar, se exprese al rojo vivo. Esto quiere decir que hay una temporalidad de afectos, emociones, sentimientos, como también de lo anímico, en una sola palabra, hay pues una temporalidad de nuestro temple, de nuestros estar templados de uno u otro modo.

Con Jaspers también se trata de esta temporalidad, aunque sobre todo de modo implícito en la *Psicología de las concepciones de mundo*. Mas, arrancando en ello de Kierkegaard, la preocupación por la temporalidad está centrada sobre todo en el instante, como aquél pasaje del tiempo que tendemos significativamente a omitir, olvidar, desplazar, o tal vez a lo más, a integrar y justificar en cierta unidad temporal más amplia; por ejemplo, cada instante del trabajo que estoy realizando lo justifico en la medida en que lo subordino al conjunto de ese trabajo en el tiempo y por supuesto, a las metas que me he propuesto cumplir, ligadas a él. Así sucede, nos dice Jaspers, especialmente con la actitud racional:

“Cuanto más racionalmente se realiza la autoconformación del hombre, tanto más crece la inclinación de hacer de cada vivenciar instantáneo, cada realidad determinada temporalmente, un medio para otra cosa, para algo futuro o con respecto a un todo. Vivimos reflexivamente con frecuencia más en el pasado o en el futuro; buscamos esquivar el presente. Contra las actitudes reflexivas surgen así actitudes oposicionalmente matizadas ante la realidad del instante (el presente concreto ante el valor propio de cada momento, ante la realidad inmediata). A partir de la conciencia de un todo, que es de lo que se trata, surge la problemática del curso temporal, en el que la vida del alma está constreñida. Porque el alma siempre existe en el tiempo, es ella siempre fragmentaria y finita. Mas, parece que ella pudiera en la conciencia y vivencia de la infinitud del instante, crecer más allá del tiempo. En todo caso, precisamente la vida temporal que siempre, en cuanto momento presente sólo está realmente ahí, se hace problemática para la autorreflexión en la oposición de existencia objetiva temporal e intención a eternidad e intemporalidad” (PdW, p. 108-109).⁴²

El instante es siempre e inevitablemente la intersección de pasado y futuro, de lo que ya no es y lo que todavía no es, y que, sin embargo, visto desde una perspectiva temporal más amplia, puede ser más largo o más breve en el tiempo. Distinto es el instante, supongamos un segundo, para cierto tipo de bicho que tan sólo vive el equivalente a un día humano, que precisamente para el humano que se acerca a enterar el siglo en su vida. Y así, podríamos llevar esta comparación más lejos, comparando lo que es un instante en lo microcósmico y en lo macrocósmico. Y resulta que esta intersección del instante suele ser además terreno en disputa para una actitud que simplemente lo justifica en función de su pertenencia a una secuencia temporal mucho más amplia, donde, en atención al cumplimiento de metas, encontrará su justificación. En cambio, el instante, por ejemplo, de la pareja de enamorados, tiene más posibilidades de subsistir por sí mismo y de manera independiente. Lo mismo cabría decir del niño inmerso en

42 Como tratamos de las actitudes autorreflexivas recordemos la dificultad que se presenta en cuanto a que la palabra alemana ‘reflektieren’, significa tanto ‘reflejar’ como ‘reflexionar’, y en cuanto a su traducción no tenemos entonces otra posibilidad que traducir en uno u otro sentido, según sea el caso, intentando interpretar qué es exactamente lo que ha querido decir el pensador. En no pocos casos tiene su justificación hablar de actitudes autorreflejas. Éste sería el caso al considerar que a la autorreflexión contemplativa, en que nada más se trata de cómo nos vemos a nosotros mismos, contrapuesta con la autorreflexión activa, en que se trata de cómo nos queremos a nosotros mismos. Pues bien, esta dificultad de traducción se vuelve a plantear al haber entrado ahora en la “actitud reflexiva e inmediata”. A ella por de pronto la caracteriza el no haber mediación, y por eso inmediatez, como, en segundo lugar, la caracteriza la sola reflexión y no auto-reflexión, es decir, aquí el sujeto es reflejo respecto del instante y no respecto de sí mismo.

el eterno presente de su juego.

Y este eterno presente está en una misma línea con lo que pensara Kierkegaard del *instante que se eterniza*, siguiéndole en ello Jaspers. Se trata aquí no de cualquier instante, sino de ciertos instantes privilegiados que son aquellos que marcarán rumbo en nuestras existencias. En cierto modo, lo que está en juego aquí, para decirlo en una metáfora filosófica, es el instante que tiene una cadena de plata con lo cósmico, con el infinito, con la eternidad. Jaspers se va a concentrar sobre todo en la relevancia de esta calidad de instante, puesto que únicamente a partir de él no solamente es posible lo grande, sino el sí-mismo.

A continuación Jaspers, como es parte de su metodología, explora lo que se ha venido pensando en la tradición sobre el instante, y parte por destacar por de pronto un pensamiento de Platón en su Diálogo tardío, el *Parménides*, pensamiento que a su vez desarrollara posteriormente Aristóteles. Él tiene que ver con la calidad ontológica del instante, como mínima unidad temporal, de ser él mismo a-temporal, de estar fuera del tiempo, ya que en él no puede haber ni *antes* ni *después*. Escuchemos a continuación un pasaje del *Parménides* de Platón, citado por Jaspers, donde se parte por destacar que a partir del instante habría ciertos pasajes que conducen a lo pasado y lo futuro:

“Porque lo instantáneo parece sugerir algo de tal naturaleza que a partir de él algo transita a uno de los dos. Porque desde el reposo, mientras dura, no transita nada, como tampoco desde el movimiento del ser-movido; sino que *esta entidad maravillosa, el instante*, está entre el movimiento y el reposo como *siendo fuera del tiempo*, y para él transita el movimiento al reposo, y el reposo al movimiento...Pero, si acaso se transita: así se lo hace en el instante, de tal modo que, en tanto que se transita, ello no sucede en el tiempo, por lo que aquello no se mueve ni reposa” (PdW, p. 109).

En ello, y como decíamos, anticipándose Platón a Aristóteles, sale a luz toda la enigmaticidad del tiempo, el cual por estar compuesto de instantes, resulta que, por lo mismo, está hecho de unidades a-temporales, sucediendo a la vez que, siendo el instante intersección entre reposo y movimiento, no se entiende como puede transitar a uno u otro. Advertimos a su vez como en ello se patentiza el modo como la unidad mínima de tiempo, el instante, por ser necesariamente a-temporal, comparte con la eternidad esta misma característica de la a-temporalidad. La eternidad también, y justo por ser tal, está fuera del tiempo. Quizás ello se explique, mas tan sólo parcialmente, ya que no podríamos pretender que se resuelve, a partir del reconocimiento de que la eternidad no sería otra cosa que el presente que se ha eternizado, el eterno-presente.

Pensar que el instante es lo único del tiempo con que contamos, aunque más

bien habría que decir, con que *podríamos* contar, en razón de que sucede a la vez que no lo podemos asir. El instante no hace sino deslizarse y fluir, sin que, en rigor, nadie lo pueda atrapar. Apenas pretendemos asirlo, ya se fue. El instante es, como veíamos más arriba, nada más que el tránsito, el pasaje, la intersección entre un *antes* y un *después*, y como ya lo anticipa Platón, pero que Aristóteles en *Física*, Libro IV desarrolla más ampliamente; debido a que el *antes* ya no es y el *después* todavía no es, no nos queda sino el instante. Sin embargo, como decíamos recién, el instante es justo lo inaprensible.

Mas, por otro lado, y esto es lo que destacan especialmente tanto Kierkegaard como Jaspers, hay ciertos instantes privilegiados, en los que no sólo nos sumergimos, sino que se conectan con la totalidad de nuestra existencia. Sin duda la vivencia amorosa, como también la mística y la creación de la obra de arte tienen que ver con aquello, pero también lo que atañe a ciertas elecciones decisivas, cuya fuerza se mantiene a lo largo del tiempo debido a su perpetua reiteración (así lo piensa Jaspers). Por ejemplo, en la decisión que podemos haber tomado alguna vez de dedicarnos a alguna ciencia – a la medicina, a la música o a la misma filosofía – podríamos decir que en todos estos casos ha habido un instante que se conecta con la totalidad de nuestra existencia y que se perpetúa en el tiempo. Mas, si bien lo analizamos, ello tan sólo es posible en la medida en que aquella elección la reiteramos una y otra vez. Ahora bien, puede que no se trate de hacer la elección de manera deliberada, pero por el solo hecho de mantenerse en eso, ya estamos reiterando esa elección (cfr. Ph. II, p. 129).

Ya Platón y posteriormente Aristóteles, y habría que agregar en ello al primero de todos – Parménides – reconocían un nexo entre el instante y la eternidad. Ello es en función de que el instante como tal, por carecer de pasado y futuro, de antes y después, es in-temporal, como sería también la eternidad. Parménides pensó precisamente la eternidad como *nunc stans, ahora estático, eterno presente*. Ahora bien, ¿cómo entender el instante eterno? Tengamos en cuenta la astrofísica: cuando la tierra ha dado unas 100.000 vueltas alrededor del sol, esto es, han pasado 100.000 años terrenales, la vía láctea a la cual pertenecemos ha dado sólo una vuelta en torno a sí misma. Ello nos hace ver que, como lo planteara Einstein, el tiempo es relativo, y marcará un tiempo muy distinto un reloj en el centro de la vía láctea que uno en la Tierra. O, dicho de acuerdo a cosas más próximas, distinto es el tiempo de la mosca que vive un solo día que el de un elefante. El reloj puesto en el pecho de uno u otro corresponde a tiempos muy distintos.

Continuando con la *Reseña Histórica* Jaspers se refiere a continuación a una interesante distinción que hace Kierkegaard:

“El instante no es; lo eterno sale a luz de atrás, como lo pasado, como

en la anamnesis platónica de las ideas pensadas anteriormente” (PdW, p. 110),

y a propósito de ello, Kierkegaard:

“Cuando ordeno a un hombre caminar, sin prescribirle dirección y objetivo para su caminar, así se presenta su camino tras él como lo ya dejado atrás” (PdW, p. 110).

Observemos como aquí el pensador danés distingue un primer sentido de la eternidad como lo propio del caminante que, en la medida que avanza, deja atrás lo recorrido, y por eso la comparación con la *anamnesis* o recuerdo en Platón, que corresponde a su teoría del conocimiento. De acuerdo a ella, cuando conocemos no hacemos sino recordar lo que nuestra alma contempló del mundo de ideas o arquetipos, antes de nacer y comenzar a habitar en un cuerpo. Y, habría que agregar, esta determinación del arquetipo eterno, de la idea que recordamos a través de la *anamnesis*, es tan fuerte que simplemente el instante no cuenta. Por eso, la cita comienza diciendo muy fuertemente que el instante *no es*.

Atendamos ahora a la segunda clase de eternidad que distingue Kierkegaard, analizada por Jaspers:

“Está puesto el instante, pero sólo como discrimen, así es lo futuro lo eterno. Esto corresponde, de acuerdo con Kierkegaard, a la concepción judía. Lo futuro es lo incógnito, en el que lo eterno, que para el tiempo es inconmensurable, puede mantener, sin embargo, sus relaciones con el tiempo” (PdW, p. 111).

Como observamos, en esta segunda posibilidad, ya no es el pasado lo determinante para la eternidad, sino el futuro, mas un futuro abierto, y ello efectivamente se cubre perfectamente con la concepción religiosa judía de la espera futura del Mesías.

Y ahora la tercera clase de eternidad:

“Está puesto el instante, así es la eternidad y ésta es al mismo tiempo lo futuro, que como lo pasado retorna. Esto está pensado cristianamente” (PdW, p. 111),

y continúa Kierkegaard:

“El concepto, en torno al cual todo se mueve en el cristianismo, eso que hizo todo de nuevo, es la plenitud del tiempo; sin embargo, ella es el instante como lo eterno, y, no obstante, esto eterno es a la vez lo futuro y lo pasado” (PdW, p. 111).

Como advertimos, ahora se trata no de la eternidad desde un pasado que corresponde al arquetipo eterno, a la idea que recordamos (como en Platón), ni a la eternidad de lo futuro como el Mesías que vendrá (como en el judaísmo), sino de la eternidad, al modo del eterno retorno, en que lo futuro es vuelta al origen, a la palabra revelada (como en el cristianismo).

Es este último sentido de la eternidad el que asume tanto Kierkegaard como Jaspers, siguiéndole sus pasos. Éste es además el sentido que está en perfecta conjunción con el instante que se eterniza, que puede darse en una elección decisiva, o en otras experiencias radicales. Y la elección, según ya hemos adelantado, es ante todo, la elección de sí-mismo. Recordemos que justamente lo que posibilita que haya ese sí-mismo es en primer lugar su elección, a lo que le seguiría como paso también irrenunciable, la resolución a serlo. Y se trataría de que nuestras decisiones que tomamos estén insufladas por esa elección y resolución. Únicamente de esta forma pueden las acciones que resultan de esas decisiones ser autenticadas, ser genuinas y tener el sello del sí-mismo.

Pues bien, es de la mayor relevancia que en la primigenia elección de sí-mismo se da el instante que se eterniza. Ello naturalmente puede estar en armonía con otras elecciones posteriores que irían por el mismo camino: el instante en que elegí la pintura, la música, la filosofía, o puede ser también – por qué no – el instante en que la conocí.

Y, como decíamos más arriba, le debemos a Parménides el haber pensado por primera vez la eternidad en conjunción con el instante. En el contexto en que esto está planteado – en su *Poema del ser* – se trata de que a partir de la disyunción de que *sólo es el ser es y el no-ser no es*, resulta de ello que el ser no puede haber comenzado a ser, puesto que tendría que haberlo hecho desde el no-ser, que ha quedado excluido por definición. Pero tampoco podría el ser dejar de ser, puesto que más allá de ese fin, tendría nuevamente que *ser el no-ser*, lo cual es contradictorio. A consecuencia de ello, Parménides plantea la eternidad del ser en ambas direcciones, tanto en el sentido del ser que no puede haber comenzado a ser ni puede tampoco dejar de ser.⁴³

Pero hay más: tampoco podría suceder que en el ser algo cambiara o se moviera, puesto que entonces algo estaría llegando a ser y otra cosa dejando de ser, y en el intersticio entre ambos nuevamente se estaría introduciendo de contrabando, el no-ser. El ser es así, para Parménides, plenamente eterno, en rigor, al modo de un eterno presente, un *ahora estático*, y por ello mismo también inmóvil. Y en ello – cómo no reconocerlo – Parménides ha seguido un razonamiento impecable.

Mas nos preguntamos al final: ¿acaso esa eternidad de lo inmóvil tiene lugar en

43 Cfr. Gómez-Lobo, Alfonso, *Parménides*, Texto griego, traducción y comentario de Gómez-Lobo, Buenos Aires, Charcas, 1985.

alguna parte? A lo que cabe responder con una pregunta retórica: ¿no será que en el fondo de todo lo que se mueve y cambia, hay algo que permanece y todo lo determina?

Parménides vio claramente que entre eternidad e instante había una relación, y concibió justamente la eternidad como *nunc stans*, ahora estático, eterno presente. Si tan sólo pensamos en la posibilidad de la eternidad, lo que tendría que caracterizarla es su plenitud, vale decir, que esté siempre plenamente realizada, y que por ello traspase las fronteras del tiempo y de todo lo intra-temporal, que, por lo tanto, no haya en ella pasado o futuro, antes o después; *ergo* que sea sólo presente. Mas, esta concepción de la eternidad exige a su vez la inmovilidad, ya que por ser puro presente, nada en ella puede transcurrir, pasar, cambiar o moverse. Y, si bien corresponde hacer ver que no observamos la presencia de esta eternidad inmóvil por ninguna parte, ya que sólo reconocemos que todo se mueve o al menos cambia, aun la montaña o un astro, de todos modos queda la posibilidad abierta que la esencia de todo lo cósmico radique en lo que sería absolutamente permanente y en reposo. Justo lo que no puede alterarse, moverse o cambiar es el ser, a saber, el “es” que determina a cada cosa para ser algo determinado.

Es cierto que también, por la contraparte, cabe la posibilidad de la eternidad como un devenir eterno, así como sería en Heráclito. Esta eternidad supone más bien un tiempo incesante, con todos sus avatares, cambios y transformaciones, los fracasos y realizaciones que puedan haber. Esta última es una eternidad en perpetuo desarrollo, que se va haciendo, y que en aquello por supuesto no tiene fin. El universo que conocemos perfectamente podría ser eterno en este sentido, mas, ello no excluye que esta misma eternidad esté de fondo determinada por la eternidad del eterno presente, del reposo e inmovilidad perenne.

Volviendo al eterno presente, lo que hay que destacar de él es que tiene a la vez un correlato existencial, puesto que distintas vivencias nuestras, como puede ser la del amor o de la elección de algo para nosotros decisivo, corresponden a vivencias que se continúan mas allá del momento presente y se perpetúan en el tiempo, logrando ser en expresión de Kierkegaard: un instante que se eterniza.

Por su parte, Jaspers reconoce seis modos de cómo percibimos y nos relacionamos con el tiempo, la eternidad y el instante:

El primero corresponde a un tiempo pensado como extensión vacía de manera *puramente cuantitativa y objetiva*. Aquí pasado y futuro están separados por el instante a modo de un mero límite, un punto. Salta a la vista que estamos aquí ante una suerte de espacialización del tiempo y una abstracción de éste, que,

en todo caso corresponde a la noción de tiempo de la que hace uso la física.

El segundo corresponde al tiempo psicológico subjetivo. En efecto, nuestro temple, nuestros estados anímicos y afectivos se desenvuelven en el tiempo. El camino puede ser largo o corto en el tiempo de acuerdo a las distintas subjetividades y el momento que viven.

La tercera modalidad del tiempo podría decirse que es gnoseológica, ya que corresponde, sobre todo de acuerdo con Kant, al tiempo que, junto con el espacio, son condiciones a-priori dadas en el sujeto que posibilitan la sensibilidad. Lo que percibimos lo percibimos tēporo-espacialmente.

En cuarto lugar está el tiempo concebido dialécticamente, de acuerdo a lo cual cada instante, en tanto tránsito de lo pasado a lo futuro, contiene algo de ambos.

El quinto lugar de lo que atañe al tiempo corresponde al instante lleno de contenido; en ello se muestra lo singular, lo irrepetible, y, junto con ello, la resolución. En efecto, en el ser resolutos que nos lleva a decidirnos por algo y actuar, el instante se eterniza.

El sexto lugar corresponde al tiempo concebido desde la metafísica: aquí está en juego cómo desciframos en símbolos el tiempo que se diluye en la eternidad: así por ejemplo la rueda que con sus rayos al moverse a gran velocidad suscita la impresión de inmovilidad. Siguiendo los ejemplos del propio Jaspers: lo mismo, de acuerdo a la doctrina del Islam, Mahoma que entre el comienzo y el final de la caída de un cántaro transita por varios mundos. En ello se trata a su vez de mostrar la supuesta irrealidad del tiempo, como la historia del durmiente que supone haber dormido sólo un instante, y resulta que han transcurrido mil años. A propósito de ello, también podemos traer a colación a Shiva de la mitología hindú: de su danza surgen todos los procesos y cambios temporales, danza que ella misma es eterna, y es por supuesto Shiva, el movimiento y cambio cósmico.

La anterior clasificación nos lleva a reflexionar que podemos estar simplemente apegados a la espacialización del tiempo, de acuerdo a la cual cada instante es nada más que un punto, y en que lo único que cuenta es la inserción de él en la línea sucesiva que le da alguna justificación a ese instante. Podemos también estar inmersos en cierto modo sólo subjetivo y vivencial de temporalizar el tiempo en términos afectivos y anímicos; así constataremos que andamos muy acelerados o tal vez demorándonos en cada cosa, y otros. Podemos también considerar teoréticamente que el tiempo, junto con el espacio, no están ahí fuera, sino que, antes bien, son condiciones subjetivas de nuestra sensibilidad. Podemos además considerar cada instante como sola mediación que algo conserva del antes y del después. Pero podemos también advertir que hay instantes que se eternizan, como aquellos de una decisión que marcará el futuro rumbo de nuestras exis-

tencias, a veces incluso hasta la muerte. Podemos, por último, atender al plano metafísico del tiempo, según el cual, el tiempo se diluye en lo eterno, pero ahora como símbolo.

Tal vez lo notable que hay en este análisis es que el tiempo y su modo de temporalizarlo no corresponden a algo único, y que en cierto modo lo que es el tiempo se presenta en el abanico de las posibilidades señaladas. El reconocimiento de estas distintas modalidades temporales es además de la mayor relevancia, desde el momento que nos hace tomar conciencia cómo podemos estar nada más que extraviados en una cuantificación objetiva del tiempo o en una vivencia subjetiva, y cómo recién las posibilidades existencial y metafísica de concebirlo son capaces de rescatar el instante para ponerlo en conexión con lo eterno. Llama la atención a su vez que la última, la modalidad metafísica – en que la relación entre instante y eternidad se expresa simbólicamente – se da de manera espontánea en religiones y mitologías, lo cual significa que es anterior a la filosofía y su reflexión sobre el tiempo.

Pongamos ahora en conjunción ambas clasificaciones del tiempo y de la temporalidad que hemos expuesto: una de Kierkegaard y la otra de Jaspers. La de Kierkegaard propone primero una eternidad, para la cual el instante no cuenta, ya que tan sólo está mirada desde el pasado, desde el arquetipo eterno de la idea platónica. En segundo lugar, una eternidad para la cual el instante cuenta, pero únicamente le da sentido la eternidad de la futura venida del Mesías, como en el judaísmo. En tercer lugar, el instante que también cuenta, pero en cuanto lo que le da sentido es su apertura a la eternidad de un futuro que es nada más que retorno de un pasado eterno, así como en el cristianismo. Y ahora, de acuerdo a Jaspers, se trata también de una concepción del instante, y atendiendo asimismo a distintas posibilidades de contar, de valer el instante o no y en mayor o menor grado. Así, el instante es visto desde el futuro y el pasado, desde la espacialización, desde la vivencia, desde la condición a-priori del conocimiento, desde la posibilidad del instante que existencialmente se eterniza, como por último desde la metafísica, según la cual el tiempo es nada más que ilusión que se diluye en la eternidad, y, sin embargo, esa eternidad sería a la vez un instante eterno.

Lo verdaderamente grande y a la par inquietante que hay en el pensamiento que pone al descubierto el nexo entre instante y eternidad es que nos invita a caer en cuenta cómo cada instante que vivimos, por distintas condiciones subjetivas que nos determinan, tiende a esfumarse en un todo más amplio. Y, sin embargo, ese instante, efímero para nosotros, puede ser prácticamente una vida entera para una bacteria. Y, a la vez podemos suponer que nuestra vida entera sería respecto de la edad de la Tierra nada más que nuevamente otro instante.

A través de estas consideraciones somos incitados, de este modo, al desafío de abrirnos con nuestra conciencia a esos otros instantes mayores. A este respecto, uno de los caminos que podemos seguir es el de la meditación, ya que permite sustraerse al paso del tiempo, sucediendo entonces que, vaciando nuestra mente de ese pasar temporal, nos podemos acercar al instante que al mismo tiempo es la eternidad. Se trata al fin y al cabo de un ejercicio que le debemos sobre todo a distintas filosofías orientales y que está muy ligado a que quien lo realiza y se le vuelve un hábito, acercándose cada vez más a su propia mismidad.

Para Jaspers sucede en definitiva que lo decisivo se juega en el instante:

“La reflexión acerca de aquello que ha sido pensado sobre los conceptos de tiempo se completa con la intuición de la enigmaticidad del instante. El modo como el instante es vivenciado no es aprehensible, porque en ello hay infinitud, pero mirar hacia él enseña a vislumbrar algo esencial acerca de la actitud vital humana. Para observar al hombre vivir tendría que observarse cómo vive el instante. El instante es la única realidad, la realidad absoluta en la vida anímica. El instante vivido es lo último, cálido, inmediato, vital, de cuerpo presente, la totalidad de lo real, lo único concreto. En vez de perderse desde el presente en el pasado y el futuro, encuentra el hombre existencia y lo absoluto finalmente sólo en el instante. Pasado y futuro son abismos oscuros, inciertos, son el tiempo sin-fin, mientras que el instante es la superación del tiempo que puede ser el presente de lo eterno” (PdW, p. 112).

En este sentido, Jaspers, también en esto siguiendo a Kierkegaard, concibe al acto heroico como *acto heroico del instante*, vale decir, es aquel acto en el que quien lo realiza pone todo en juego, su vida entera – en un instante. Y, está claro, que es el acto el que hace al héroe, o, si se quiere, también se puede ver esto como que con el acto se viene a demostrar, a poner de manifiesto, que alguien es un héroe. Y aquí no debemos pensar únicamente en los héroes conocidos, quienes han ganado la fama inmortal, sino también en el héroe anónimo, casi invisible, aquel que por ejemplo muere salvando un niño para él desconocido que se está ahogando en el mar.

Kierkegaard, citado por Jaspers, piensa en el héroe al modo del caballero (*Ritter*), en lo que sobre todo se nos hace presente la figura del caballero medieval, y dice a propósito de él el filósofo danés:

“El caballero habrá de poseer por de pronto la fuerza para concentrar en un solo deseo todo el contenido de la vida y la significación de la realidad. Si acaso le falta a un hombre esta concentración, esta resolución, si acaso su alma está de antemano dirigida hacia lo múltiple, entonces nunca realizará el movimiento /.../” (PdW, p. 401).

Y como el héroe es, por antonomasia, una figura sacrificial, Jaspers sigue pensando en esta misma línea al abordar una cuestión inquietante, cual es que un componente ante todo del sí-mismo lo constituye el sacrificio. Por eso al inicio de un capítulo titulado precisamente “Sacrificio del sí-mismo” de su *Psicología de la concepciones de mundo*, leemos:

“Cada llegar a ser de un sí-mismo va de la mano con el sacrificio del sí-mismo” (PdW, p. 413),

y luego citando la *Fenomenología del espíritu* de Hegel:

“Sólo a instancias de que el hombre se conduzca él mismo, como a otros, al peligro de la muerte, prueba con esto su capacidad para la libertad” (PdW, p. 414),

y agrega:

“El individuo que no haya arriesgado la vida, puede muy bien ser reconocido como persona; pero no ha alcanzado la verdad de este ser reconocido como una autoconciencia independiente” (PdW, p. 414).

Como hemos visto, lo heroico tiene que ver con asumir cabalmente un instante, en la medida en que en él se pone íntegramente la vida en juego, teniendo esto que ver a su vez y por lo mismo con el sacrificio. Y, sin embargo, sucede que el hecho de que alguien se comporte de tal manera, poniendo en juego sacrificialmente la vida entera, no prueba nada respecto del valor de una cosa. Jaspers:

“El arriesgar la vida, el sacrificar la existencia temporal, concebida así universalmente, si bien tiene siempre la pasión que se da en todos los límites, es, sin embargo, ambiguo. Puede ser el riesgo inconsciente, casual, condicionado afectivamente, y puede ser la osadía consciente, que surge de la totalidad de una personalidad; puede estar en parte impulsado, ser imitador, incluso obligado, y puede acontecer a partir del impulso más originario, desde un querer libre en la máxima claridad de la conciencia. Es evidente que el hecho de que alguien haya arriesgado su vida no prueba nada en favor del valor objetivo de una cosa (éste no se deja probar en absoluto); sólo es posible una prueba de que para alguien en particular algo era absolutamente esencial, que para él había aquí un sentido eterno como fuerza vivida (no necesariamente como fórmula; en las fórmulas él se confunde quizás sobre sí mismo). Pero, incluso este factor subjetivo de un absoluto vivido no está todavía probado por el arriesgarse como tal. Porque la amplitud y claridad de la conciencia, las motivaciones fácticas, arrojan tan múltiples posibilidades que el mero arriesgar la vida puede ser incluso casual y para el sí-mismo inesencial, de tal modo que actúa como una caricatura desfigurada. Así es algo general, pero de principio diferente,

si alguien arriesga su vida en la guerra, en el duelo, en el deporte, en el experimento científico” (PdW, p. 414-415).

Es decir, como observamos, por una parte, el arriesgar la propia vida no prueba nada acerca del valor de aquello por lo que alguien se arriesga o incluso sacrifica, y por eso que incluso es indistinto que el sacrificio se dé en ámbitos tan opuestos como la guerra, el deporte, el duelo o la ciencia. Y, por otra parte, el arriesgarse tampoco constituye una prueba respecto de la efectividad de ese mismo arriesgarse, ya que éste podría ser tan sólo fingido, a fin de cuentas, una caricatura. En otras palabras, con el arriesgarse no se prueba nada objetivo ni subjetivo. Ello guarda relación al mismo tiempo con el argumento que Perelman en su *Tratado de la argumentación* ha llamado “argumento por el sacrificio”. Atendamos a algunos ejemplos que da al respecto, en cuanto a que habrían argumentos en pro y en contra respecto de si con el hecho de sacrificarse por algo, se prueba algo respecto del objeto por el que nos sacrificamos, o del sujeto que realiza el sacrificio. Dentro de este contexto Calvino valida a sus seguidores en función del sacrificio que están dispuestos a hacer por la causa de la fe, sugiriendo con ello que de este modo también se valida esa misma causa. Escuchemos a Calvino en su deliberación contra los católicos, en *Institución de la religión cristiana*:

“Pero, dado que ellos se burlan de la incertidumbre de aquella /la doctrina protestante/, si tuvieran que sellar la suya con su propia sangre y a costa de su vida, se podría ver cuánto la estiman. Nuestra confianza es muy distinta, la cual ni teme los horrores de la muerte, ni el juicio de Dios” (Tda, p. 385).

De todos modos, cabe aducir al respecto que “no temer el juicio de Dios”, parece sacrilegio.

Y en la misma línea Pascal, tomado de sus *Pensamientos*:

“Sólo creo las historias cuyos testigos se hicieran degollar” (Tda, p. 385).

Sin embargo, recordando el planteamiento de Jaspers, que es a la par una advertencia, cabe aducir que revolucionarios, comunistas o fascistas – y particularmente lo que se refiere hoy al terrorismo de los “hombres suicida” u “hombres bomba” – todos ellos estarían claramente bajo el alcance de esta sentencia que valida en definitiva la verdad de algo en función de dar la vida por ello. Y naturalmente en los ejemplos mencionados de distintas formas de fanatismo político o religioso, la aludida sentencia se torna cuestionable.

Mas, este punto es altamente complejo ya que podemos observar como el obispo e historiador francés del siglo XVII – Bossuet – justifica nuevamente la cohesión entre sacrificio y verdad y pone como ejemplo de ello al propio Cristo. Bossuet:

“Y, en efecto, cristianos, Jesucristo, que es la verdad misma, no por ello ama menos la verdad que su propio cuerpo; al contrario, para sellar con su sangre la verdad de su palabra quiso sacrificar su propio cuerpo” (Tda, p. 386).

Por supuesto la manera de criticar los actos que se rigen por el argumento del sacrificio es en atención al valor de aquello por lo que alguien se sacrifica. Así en lo que concierne al sacrificio de los griegos por Helena. En este caso, Isócrates glorifica ese sacrificio, en cambio Fenelón, el teólogo místico francés del siglo XVII, arzobispo de Cambrais, lo critica, diciendo este último:

“Nada se ha probado con rigor, no hay ninguna verdad de moral en todo eso; sólo juzga el valor de las cosas según las pasiones de los hombres” (Tda, p. 386).

En ello observamos como Fenelón traduce en una fórmula certera el mismo planteamiento que leíamos de Jaspers.

El pensamiento de Jaspers sobre el instante – que tiene su origen en Kierkegaard – en el cual se le reconoce al instante la posibilidad de perpetuarse, sin duda constituye una clave existencial de primer orden. Es más, podríamos decir que la formación de cada cual, no tanto sólo profesional o laboral, sino, antes bien, como ser humano, se determina fundamentalmente en función de ciertos instantes privilegiados que precisamente se perpetúan, marcando un hito en nuestras existencias.

Desde la mirada de la pregunta por el sentido, cabe sostener que en esos momentos se crea una fuente persistente de sentido. Probablemente hasta el instante inicial – supongamos cuando estábamos finalizando el colegio – algo vislumbramos de muy atractivo en la historia, y eso era hasta ese momento nada más que una fuente ocasional de sentido, mas en la medida en que nos dejamos llevar por la seducción del acontecer histórico y el relato historiográfico que se hace de él, aquello se convirtió en una fuente persistente dispensadora de sentido.

De este modo podemos concebir pues el instante que se perpetúa, que se eterniza. Indudablemente en ello está en juego aquello que Heidegger pensara como temporalización del tiempo, de cómo el tiempo puede ser largo o corto, según lo temporalizamos, y así ocurre que el tiempo es algo muy distinto para el corredor de la bolsa de comercio, que para aquél que se encuentra en la meditación. Del mismo modo, la posibilidad que el instante se perpetúe corresponde a una temporalización del tiempo. Se me ocurre una metáfora que puede iluminar esto: el instante es como la raíz del tiempo, como que el tiempo indiferenciado y que puede ser tan sólo sucesión anodina, insípida de momentos, de pronto se enraíza, se hunde, se sumerge, y comienza a marcar

un futuro tan amplio que puede ser incluso hasta la muerte.

Si volvemos sobre la pregunta por el sentido, cabría decir que también en una fuente ocasional de sentido, como cierta experiencia que vivimos, pero que no se continúa, no se vuelve persistente, en la medida que la vivimos con intensidad, se daría el instante que, a pesar de que no se perpetúa, sin embargo, se profundiza, aunque sólo sea momentáneamente. Y esto cabría plantearlo de manera crítica haciéndole frente a la posibilidad que se presenta como exclusiva del instante en el sentido de perpetuarse a lo largo del tiempo.

Parece claro que aquí radica además la diferencia entre dos caminos de inserción en el flujo, en el *continuum*, en el cual existimos, ya que uno es el camino del inconsciente, y otro el de la conciencia. Ello concierne también a lo que se relaciona con la elección, puesto que podemos perpetuar el instante, en tanto que hay una elección que reiteramos a lo largo del tiempo, como por ejemplo, el instante en que descubrimos que lo nuestro era la música, sucediendo que todo lo que sigue es la dedicación a ella. Mientras que también – y por qué no – podemos sumergirnos en el flujo, en el *continuum* de manera inconsciente, cuando nos dejamos llevar por algo. Desde luego en este camino destaca más la despersonalización e incluso la desintegración de nuestra personalidad, aunque sea momentánea y se restrinja únicamente a cierta vivencia particular de inmersión en el instante, diríamos de un instante que igualmente se perpetúa, pero, intensivamente, hacia dentro de sí.

Es más, esta manera de perpetuarse el instante, pero de manera inmanente, hacia dentro de sí, como una introversión, es probablemente como el instante primero se enraíza, siguiendo después de ello un instante que ahora se perpetua extendiéndose en el tiempo. Y a sumergirnos en el primer instante podemos haber sido inducidos irracionalmente, mientras que el instante que se extiende en el tiempo iría acompañado de una elección que no puede ser menos que racional.

Respecto de este doble camino se le puede hacer la crítica a Jaspers de valorar tan sólo la posibilidad del camino consciente y racional de la elección, mas el segundo camino, que es más bien inconsciente, diríamos que se acerca al modo como el filósofo entiende el epicureísmo, el cual, a su vez, queda vinculado a la máxima *carpe diem* (agarra el día). Que Jaspers vea en ello nada más que extravío, sin reconocerle justificación alguna, parece excesivo. Habría naturalmente extravío cuando tan sólo vivimos de ese modo.

Desde el punto de vista de la pregunta por el sentido, sería como vivir únicamente de fuentes ocasionales dispensadoras de sentido, sin que jamás contraigamos lazos y compromisos, sin dar lugar al nacimiento de una fuente persistente.

Y junto con ser el instante la raíz temporal, es por supuesto también la posibilidad de detención. En ello encontramos otra clave existencial de primer orden y que guarda relación con el sí-mismo y la temporalidad. Sucede que al pasar de largo cada momento, sin abrirnos a la posibilidad de que se constituya en instante que se perpetúa, acabamos extraviándonos, y está claro que este extravío puede ser por toda una vida. Cada instante entonces es simplemente sacrificado, ya que se subordina a algo más allá que buscamos realizar. En esto juega un papel indudablemente también cierta disconformidad que nos asiste, como que ningún momento tuviera méritos suficientes para convertirse en instante. Y en esto naturalmente se nos puede pasar la vida, a saber, precisamente una vida sin detención, en la que el tiempo ha sido vivido más que nada como una espaciación cuantificada. De alguna manera habremos pasado entonces por este mundo encandilados por algo que está siempre más allá, debido a lo cual no habremos sido mucho más que el burro con la zanahoria atada a un palo delante de sus narices y que lo hace caminar. Y entretanto hubo tanto encuentro, tanto descubrimiento, tantas visiones de distintos paisajes, tanta experiencia, altibajos, caminos recorridos, logros, frustraciones, vacaciones, esfuerzo, festividades, y demás, y en todo ello caminábamos como el burro con la zanahoria, sin que nunca nos sumergiéramos en el instante que se perpetúa, ya intensiva o extensivamente.

Varias de estas consideraciones las encontramos en la reflexión de Jaspers. Por una parte el instante es visto como plenitud, como instante que se perpetúa, pero también como vano, transitorio, como insignificante, evanescente, como mero medio que se sacrifica por algo futuro, como momento en un curso temporal sin fin. Atendiendo a esta doble posibilidad, dice el pensador de Heidelberg:

“Si bien, el átomo temporal es nada, sin embargo, el *instante* es todo. No en todo momento tiene el hombre la vivencia del instante, la mayoría de las veces atraviesa nada más que momentos temporales, que sirven a otros” (PdW, p. 112).

Pensemos en cuanto nos determina el penoso sacrificio del instante, muy propio de la actitud racional, lo cual está expuesto por nuestro pensador en las siguientes palabras:

“La actitud racional-reflexiva, que en favor de cualquier cosa futura – que ella misma, llegado el momento, sería nuevamente un estado real y momentáneo – ve todo presente como un medio, cada instante al servicio de un logro a alcanzar en el futuro (por lo demás menospreciado) – haciendo que toda vida se alimente del futuro, engañando al hombre respecto del presente, haciéndole incapaz – cuando, contra lo esperado, aquello, respecto de lo cual todo estaba organizado, es alcanzado – siendo esto alcanzado concebido y vivido como realidad independiente. Una y otra vez es visto lo presente bajo la mira del futuro,

la vida y la vivencia son siempre aniquiladas como mero medio. Nunca se trata de una penetración vivencial del presente y de la finalidad, sino que el presente es vivenciado, destruido, abandonado como medio, en un sentido técnico, a la espera de lo por alcanzar. Esto alcanzado tiene esencialmente carácter finito, sea esto un logro laboral, un servicio, un premio, una vida en el reino de los cielos” (PdW, p. 113).

En una sociedad eminentemente laboral, como la nuestra, cuentan casi tan sólo los logros, el cumplimiento de metas y finalidades, sucediendo más encima que apenas se alcanza alguno de éstos, ya está de inmediato el próximo *ad portas*, el cual reclama por cierto también que nuevamente se le dé cumplimiento y se lo realice. Cada logro alcanzado en un futuro próximo o lejano, en la medida en que se realiza, se hace presente, ya es nuevamente devaluado, y en razón de ello, a su vez sacrificado. Se genera con ello algo sin- fin, en lo que nada menos que el propio ser humano, cada uno de nosotros, está atrapado. Y entonces es perfectamente entendible que surja el clamor contrario, aquel que nos llama a sumergirnos en el presente, y vivir únicamente en él. Mas, como veremos, en la tendencia extrema que se manifiesta en este segundo *trend*, se genera un nuevo extravío.

Existimos en el tiempo y en verdad no sabemos hasta qué punto el tiempo nos determina. Ciertamente estamos conscientes del paso del tiempo, porque vamos creciendo, porque vamos acarreado con una historia personal, familiar, colectiva, y hasta nos sentimos partícipes de la historia de la humanidad. Experimentamos entonces el permanente cambio, la transformación que hay en todo ello. En ello observamos la acción del tiempo. Pero, precisamente porque el tiempo nos determina de tal manera, individual y socialmente, caracteriza al hombre que siempre, de uno u otro modo, está enfrentando ese pasar, ese inexorable transcurrir de todo.

Octavio Paz en su libro *La llama doble*, que trata sobre el amor y el erotismo en el más amplio sentido, plantea cómo el amor ha sido históricamente la “estrategia” más exitosa para enfrentar el paso del tiempo. Y, antes que eso, él muestra como prácticamente todo lo que el hombre hace tiene que ver con ese enfrentamiento del pasar inexorable del tiempo, ya sea que busquemos saber más de alguna ciencia, de la filosofía, que construyamos un puente, que compongamos música, que formemos una empresa o que escribamos un libro. La cuestión en todos estos casos, sabiéndolo o no, estando conscientes de ello o no, es cómo enfrentar el paso corrosivo de los años que llevan a que todo se vuelva caduco y obsoleto (cfr. Lld, p. 211).

Estamos determinados pues por el tiempo y su pasar, y así se puede entender como podemos vivir, como en general le ocurre prácticamente a todo el mundo en nuestra época, en una vorágine, apresurados en resolver y preocuparnos de

esto, lo otro y lo demás, y ello realizado con escasas treguas, casi sin vacación, generando ello no sólo fatiga, sino *stress*, depresión y mucha psicopatología. Esta es una verdad epocal indiscutible.

Entre muchas caracterizaciones filosóficas que se hacen de la modernidad, Heidegger presenta, a este propósito, una muy sugerente en la Conferencia “¿Qué significa pensar?”, donde sostiene que los tiempos modernos comienzan con la *Un-ruhe*, vale decir, la in-tranquilidad, la in-quietud, y ella entendida precisamente como la pérdida de la quietud:

“/.../ la creciente pérdida de tiempo no está ocasionada por este contar el tiempo, sino que: este contar el tiempo comenzó en el instante en que el hombre sorpresivamente llegó a la in-tranquilidad, ya que no tenía más tiempo. Este instante es el comienzo de los tiempos modernos”.⁴⁴

Se me ocurre que, desde la mirada de un biólogo, podríamos decir que cierto tipo de animal, que somos, y que habita este planeta, curiosamente desde cierto momento en adelante comenzó a inquietarse, a perder el reposo cada vez más, a acelerarse, a entrar en una vertiginosa velocidad del cambio, y que esto lo desquició de manera significativa.

Basta mirar una autopista desde algún paso peatonal, para tomar conciencia de lo que aquí decimos y junto con ello advertir que ese mismo movimiento vertiginoso de automovilistas que van a sus casas, a su trabajo, buses escolares llevando los niños al colegio, algunos amigos que vienen trasnochados de alguna fiesta hasta altas horas de la madrugada, buses interurbanos transportando pasajeros, radiopatrullas a toda velocidad dirigiéndose a algún sitio donde se ha cometido un asalto, ambulancias con su ulular de la sirena en dirección a algún punto donde ha ocurrido un accidente. Todo es vertiginoso y se desplaza en frenética carrera y lo mismo que vemos aquí en algún puente peatonal, es igual en Frankfurt, Nueva Delhi, Bucarest, Londres, Beijing, Sydney, Johannesburgo, Toronto, Buenos Aires o Roma. Por todas partes, y sobre todo si vemos cómo nos comportamos desde cierta altura, situándonos arriba de los centros urbanos, podremos caer en cuenta que en verdad nos comportamos de manera muy similar a abejas, hormigas o termitas, nada más que con una sofisticada tecnología, con centros de enseñanza, observatorios astronómicos, industrias, empresas, laboratorios, y demás. Y lo cierto es que ese comportamiento es exactamente igual a la visión que se tiene en cámara rápida, sucediendo que la cámara rápida que podemos aplicar a nuestro comportamiento nos ayuda nada más que a tomar conciencia de ello. En otras palabras, la cámara rápida, como artificio, en verdad no acelera nada, sino que nada más pesquiza con el lente lo que de por sí sucede de tal forma.

44 Cfr. Heidegger, *Was heisst Denken?*, Stuttgart, Reclam, 1992, p. 62.

Y probablemente en cuanto a como nos ponemos en relación con el tiempo, vale decir, como lo temporalizamos, lo decisivo es que regularmente lo experimentamos, nos diría Jaspers, como “espaciación cuantitativa”, de acuerdo a la cual todos los momentos se igualan, en lo que no hay propiamente la posibilidad de la profundidad del instante, del instante que se perpetúe. La actitud racional es especialmente proclive a sacrificar cada momento en función de los objetivos y metas a cumplir, en que sucede que, una vez cumplidas éstas, ellas pasan a ser nuevamente medios para otros objetivos más, y así sucesivamente. Aquí el instante no cuenta.

Mas, también constituye un extravío, para Jaspers el vivir a todo trance el instante al modo del *carpe diem* (coge el día), en términos de una suerte de sacarle el jugo a la vida y a cada momento, precisamente para que cada momento sea un instante. Esto es lo propio de la actitud del epicúreo y del esteta, según Jaspers:

“De algo completamente distinto se trata en cuanto a la exigencia de la autosatisfacción del vivenciar instantáneo, que debe estar acabado y consumirse en el presente temporal, en la pretensión del epicúreo y esteta: respecto del siguiente día no hay certeza, hay que aprovechar todo goce; más allá del gozar tiene el instante tan sólo un carácter imaginario, que igualmente engaña como el convertirlo en medio para el futuro. Carpe diem” (PdW, p. 113).

En este afanoso y ansioso devorar el instante Jaspers ve una señal de extravío, ya que entonces no se hace posible la continuidad. Cada instante pasa a ser un átomo temporal al que se le exprime toda su savia. Para Jaspers vale únicamente el instante que se perpetúa, que se eterniza, el instante que es camino a lo infinito, lo ideal, lo sustancial, y en este contexto cita a Nietzsche:

“La no consideración de lo presente y de lo instantáneo radica en la esencia de la naturaleza filosófica grande” (PdW, p. 113).

Jaspers identifica el sumergirse en el instante como un átomo temporal aislado y discontinuo con la percepción de una realidad nada más que sensorial y sensual. En razón de ello, ni la actitud racional ni la actitud epicúrea aprehenden el instante que se perpetúa, y sólo éste último es capaz de remontarse al tiempo total y al infinito, a partir de lo cual es también posible una vivencia plena que, sumergiéndose en el instante, está siempre enlazada con el todo. Únicamente de esta forma se hace posible un “hacerse inmanente de lo infinito” (“Immanenzwerdung des Unendlichen”). Y, a su vez, la intuición que acompaña a este hacerse inmanente de lo infinito es la actitud entusiástica de la que trataremos más adelante.

Para poner de manifiesto el contraste entre la actitud epicúrea que con su *carpe diem* se sumerge en el instante discontinuo, perdiéndose en él, y la actitud que

posibilita que el instante se perpetúe, Jaspers cita a Kierkegaard, que expone el mencionado contraste en los siguientes términos, partiendo por lo que sería propio del epicúreo, que dice:

“Si sólo acompañamos, si solamente podemos bailar una pieza en el torbellino del instante, así hemos vivido, y seremos envidiados por los otros infelices que se precipitan de cabeza en la vida ... así hemos vivido, pues qué mayor valor tiene una vida humana que los encantos efímeros de una jovencita” (PdW, p. 114).

Y continúa Kierkegaard, como respuesta contraria a lo anterior:

“Allí se predica el instante así se hace a un lado de la mejor forma a la eternidad por medio de puros instantes ... el miedo a la eternidad convierte al instante en abstracción” (PdW, p. 114).

Mas, a propósito de esta diferencia tajante ya hemos hecho la crítica de que nos parece excesivamente lapidaria la separación entre ambas posibilidades, y sobre todo en cuanto a que se desdeña la primera, vale decir, la inmersión en un instante discontinuo. Por mucho que este instante discontinuo se aisle y no se continúe en otros a través de una elección reiterada, lo cierto es que esta vivencia tiene su particular riqueza. Por de pronto ¿no será, por ejemplo, de esta calidad el instante de la creación artística? Hemos dicho que lo que se juega en ello es la vivencia de un instante intra-temporal, intensivo, no extensivo, probablemente más bien inconsciente, en el que nos dejamos arrastrar pasionalmente por lo vivido, y es probable incluso que esta vivencia del instante hacia dentro, hacia lo micro-temporal, en cierto modo en dirección a un infinito hacia lo menor, sea la primera vivencia del instante, la cual recién hace posible que vivamos ulteriormente el instante que se perpetúa extensivamente a lo largo del tiempo, que elegimos y reiteramos conscientemente.

En el contexto del pensamiento sobre el instante, Jaspers trae a colación a Paul Janet – después de Víctor Cousin y antes de Bergson, probablemente la figura más destacada de la filosofía francesa – el cual, a propósito de lo que describe como “fonction du réel” plantea que habría ciertas personas que serían incapaces de vivir y asumir el instante, que únicamente vivirían en lo pasado y futuro. El instante les genera temor. A propósito de lo que desarrolla este autor, dice Jaspers, relativamente a estas personas:

“Mientras que ellas sin dificultad se pueden ocupar de lo pasado, con los contenidos de fantasía, con lo abstracto, son incapaces de tomar decisiones, de superar el temor al instante, de estar atentos a la situación concreta, de vivir, también subjetivamente como real el mundo realmente presente que perciben objetivamente. Se originan estados singulares, en los cuales a los hombres les parece todo lo percibido como irreal,

apareciendo ellos mismos como irreales (no para el juicio, que permanece intacto, pero sí para la vivencia)” (PdW, p. 115-116).

Sin duda, aquello que llamamos “evasión de la realidad”, en la medida en que vemos que tras ello actúa un impulso, el cual podría a su vez estar suscitado por algún temor, es algo muy fuerte que incluso, podríamos decir, se manifiesta en distintos grados en cada cual. Por otra parte, la adicción tanto al alcohol como a las drogas suele estar directamente vinculada con la mentada tendencia a la evasión a la realidad. Mas, lo interesante que se muestra en ello es que estas expresiones psicológicas acusan que nuestro vínculo con el instante, precisamente porque suele estar interrumpido, puede esto darse incluso en forma de patología. Y, sin embargo – destaca Jaspers – que estas personas que padecen un impedimento en la relación con el presente y el instante, cuando les toca una situación en la que está en peligro la vida propia o ajena, suelen sorprendentemente ser las más efectivas, las que toman las decisiones apropiadas y actúan con celeridad y precisión.

Por otra parte, una vivencia tan sólo sensorial del mundo suele tender a sumergirse en el instante, pero sin ser capaz de perpetuarlo, en otra palabras, sucede entonces que el instante se discontinúa, mientras que, una vivencia espiritual del mundo tiende más bien a perpetuar el instante:

“Simbólicamente, el *instante* se puede concebir como *capaz de ampliación* desde el círculo estrecho de la realidad sensorial presente hasta los círculos infinitos de presencia religiosa o metafísica. En ambos extremos lo presente es vivenciado de manera muy vital, pero cuanto más ampliamente se tracen los círculos del espíritu, tanto más grande son las exigencias del espíritu para consigo mismo de ser y tener lo más lejano instantáneamente presente. Así se genera una tensión entre la necesidad de la situación sensorialmente-presente y el impulso a hacer realidad lo más lejano” (PdW, p. 116).

El instante tiende a atomizarse y discontinuarse en la medida en que su aprehensión es tan sólo sensorial, mientras que la aprehensión espiritual que se da en la religión o la filosofía tiende más bien a enlazar el instante con unos círculos amplios y lejanos. Así es, en la medida en que mi vínculo con la realidad es nada más que sensorial, el instante que vivo ciertamente me puede cautivar, emocionar y hasta conmover, mas tan sólo en la medida en que aquello que veo en cierto modo se espiritualiza, el instante comienza a perpetuarse.

Sin duda en ello se contiene a su vez la pretensión de toda gran obra: que el instante se perpetúe no solamente en un puente como el Golden Gate, la Torre de Eiffel, sino también en “Los naufragos de la Medusa” de Géricault o en *El Quijote de la Mancha*. Todas estas obras de ingeniería o de arte aluden a la posibilidad de que el instante se perpetúe, que lo que se construyó o se creó una vez mar-

que rumbo para siempre. Pero lo mismo podría decirse del instante en el que Röntgen descubrió los Rayos X, Koch la penicilina o Newton la ley de gravitación universal. Y cabe destacar que al parecer el instante que se perpetúa no es aquél del reconocimiento público y de la consagración, sino, antes bien, el instante de la creación o del descubrimiento, al que se debe, por lo demás el futuro reconocimiento o premiación. Sin duda el instante es aquel en que probablemente a tientas, sin saber cabalmente lo que hacíamos ni por qué lo hacíamos, algo se grabó en nosotros, como para que de ahí en adelante se marcara un rumbo.

Lo de mayor relevancia en ello es, según Jaspers, que la posibilidad de que el instante se perpetúe, está en el hecho de que la elección que hemos hecho de algo, la reiteremos. Así, en los ejemplos que hemos puesto más arriba, en verdad lo que precede a la construcción de un puente, a la creación de una obra de arte, de una obra literaria, del descubrimiento de una ley científica, es la elección que cada uno de los ejecutores, creadores y autores de esas obras han hecho de sus respectivos ámbitos en los que se desenvuelven: la ingeniería, el arte, la ciencia, la literatura. Mas el instante que se perpetúa también lo vive el soldado y el general que obtienen la victoria en una batalla decisiva o también quien es arrastrado por una pasión, y éste es el punto que nos hemos permitido criticarle a Jaspers, puesto que cabe el reconocimiento de este otro modo *sin elección lúcida o deliberada*, de perpetuación del instante. Ello correspondería a lo que Nietzsche en su escrito *De la utilidad e inutilidad de los estudios historio-gráficos para la vida* ha reconocido como el momento a-histórico que precede a lo histórico:

“Es el estado más injusto del mundo, estrecho, desagradecido respecto de lo pasado, ciego respecto de peligros, sordo respecto de advertencias, un pequeño remolino viviente en un mar muerto de noche y olvido: y a pesar de ello es este estado – a-histórico, contra-histórico a todo su través – la cuna de nacimiento no solamente de una acción injusta, sino más bien de cada acción justa; y ningún artista logrará su cuadro, ningún general su victoria, ningún pueblo su libertad, sin haber antes querido un estado a-histórico. Como el que actúa, según la expresión de Goethe, carece siempre de conciencia, así también él carece de saber, él olvida la mayoría de las cosas para hacer lo uno, él es injusto con respecto a lo que queda a sus espaldas y conoce sólo un derecho, el derecho de aquello que debe ser realizado ahora”.⁴⁵

45 Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida)*, en: *Unzeitgemässe Betrachtungen (Contemplaciones intempestivas)*, en: *Sämtliche Werke (Obras completas)*, vol. 1, München, Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, München, 1988, p. 254.

Actitud entusiástica

Hemos visto que al analizar Jaspers qué es una concepción de mundo, aborda este tema sobre la base de la relación sujeto-objeto, tratada de un modo original. Se trata, ante todo, que la concepción de mundo (*Weltanschauung*) se compone de actitud subjetiva y de imagen de mundo objetiva.

Pues bien, ahora entramos en el análisis de la actitud entusiástica. En ella hay una relación dual o colectiva en la medida en que aquí lo que es objeto pasa a ser sujeto igual que uno, y ambos se elevan a sucesivas fusiones de sujeto y objeto. Jaspers:

“Sobre todas las actitudes descritas hasta ahora se sostiene la actitud entusiástica. Todos los límites son sobrepasados, la mirada y la mente se dirigen a *lo sin-fin*. Lo sin-fin es la descripción negativa para algo que, de acuerdo a la vivencia, es lo único *sustancial* en contraste con todo lo relativo, limitado, opuesto de lo singular. En la actitud entusiástica se siente el hombre tocado en su más íntima sustancia, en su esencialidad, o – lo que es lo mismo – se siente tomado por la totalidad, por lo sustancial, por la esencialidad del mundo” (PdW, p. 117-118).

Al llegar a la actitud entusiástica, que viene a completar el análisis de las actitudes, las cuales, como veíamos más arriba, constituyen el lado del sujeto de una concepción de mundo, nos permite ello una mirada de conjunto que nos lleva a reconocer la grandeza de este análisis. Lo cierto es que aquello que emprende Jaspers es nada menos que la indagación sobre los distintos modos que tiene el hombre no sólo de relacionarse con el mundo, sino, antes que eso, con los otros, con cosas y fenómenos. Por lo que hemos visto, esa relación, esa suerte de comunicación, de *conversación* con las cosas y el mundo puede ser al modo de distintas actitudes (*Einstellungen*): la actitud activa que se vincula con el objeto para modificarlo a su amaño; este objeto puede ser la naturaleza, el entorno, flora y fauna para extraer de ello su riqueza; o la ciudadanía, como lo es para el político, y la posibilidad de encauzarla en determinada dirección. La actitud contemplativa, que, en lo fundamental, deja-ser al objeto, y ello puede ser al modo de una actitud intuitiva que capta lo esencial de él, la actitud estética que lo transfigura, o la actitud racional que lo abstrae para extraer de él ciertas conclusiones, en cuanto a la legalidad o las fórmulas que lo rigen.

Pero también nuestro modo de instalarnos en el mundo puede seguir el camino de la actitud mística, en la cual tendemos a fundirnos con el objeto (lo divino). Y, si bien Jaspers no ha sido del todo claro al respecto, cabe subrayar que es en la actitud mística donde máximamente tiene lugar la superación de la fisión sujeto-objeto, sobre todo si se trata con ella de trascender a una supuesta otra dimensión.

Luego nuestra indagación ha continuado con las actitudes autorreflexivas, que son subjetivas, por cuanto en ellas el sujeto se vuelca sobre sí mismo; por eso su nombre: 'autorreflexivas'. Entre ellas se cuentan la actitud gozadora y la ascética, como a su vez aquella en la que más propiamente tiene lugar la formación-de-sí-mismo, que es la actitud de autoconformación (Selbstgestaltung).

Como nos interesa a continuación la actitud entusiástica, partamos por diferenciarla de la actitud mística, siguiendo a Jaspers:

“Así se presenta – aquí considerado como descripción del vivenciar – una íntima relación entre lo esencial en el objeto y el sujeto, y una actitud que parece tener un cercano parentesco con la inmersión *mística* con su levantamiento de la fisión sujeto-objeto. Si bien lo místico es un elemento de la actitud entusiástica, el entusiasmo permanece en conjunto dentro de una *relación sujeto-objeto sostenida*, y el entusiasmo es un *proceso en movimiento*. A través de esto se da una oposición fundamental entre el *místico alcanzar la plenitud* y el *anhelo entusiástico*” (PdW, p. 118).

Con ello se aclaran muchas dudas en torno al modo como se plantea la superación de la fisión sujeto-objeto en ambas actitudes. Tal vez lo más importante es lo último: que en la mística se trata en general de cumplimiento, de alcanzar la plenitud, de llegar a la unión mística, mientras que la actitud entusiástica está caracterizada por el anhelo de ello. Pero hay en esto otro punto que destacar: que si la mística supone en general inmovilismo y el entusiasmo en sus distintas expresiones, movimiento, cabe destacar entonces que a través de la inmovilidad, y probablemente también de la profunda introversión que acompaña a ello, logra el hombre elevarse más de camino a la unión mística, que por medio de todo un despliegue de movimiento, como es el típico de distintas formas rituales. Sin embargo, esto no lo habría que ver de un modo jerárquico, ya que sin duda ese sentir entusiástico colectivo del ritual es capaz de unirnos a su manera con los elementos naturales, con los otros y lo divino que se presenta en su inmanencia. Y continuando con este contraste:

“En el estar pleno, como en el éxtasis de los místicos o como es descrito en su contemplativo estar inmersos, hay total satisfacción pasiva, reposo intemporal y hermetismo. En el anhelar entusiástico, al contrario, está la mirada llena de nostalgia e impulso, apartada del estado momentáneo. Insatisfecha, sin pausa, pero al mismo tiempo, realizada y arrebatada por lo contemplado, se mueve el alma, vive cadencias y nuevos encumbramientos” (PdW, p. 118).

Hay pues estos dos caminos de superación de la fisión sujeto-objeto: el místico y el entusiástico: uno es amigo del reposo contemplativo y el otro de un proceso en movimiento; uno logra de una vez esa superación simplemente quedándose, deteniéndose en medio de los avatares del tiempo y los quehaceres trafagosos

de la cotidianidad, y el otro a través de un exaltado movimiento, danzas y ceremonias; uno es particularmente individual e introvertido, y el otro con una significativa extroversión y participación de la comunidad, de los coribantes en torno al corifeo. Pero, tal vez ante todo lo que hay que destacar es que la relación sujeto-objeto nos mantiene apegados a las cosas, los fenómenos y el mundo, nos mantiene en la multiplicidad, en lo diferenciado, en las discontinuidades e individualidades, mientras que su superación es recién la que nos permite contemplar la totalidad, la unidad, y como fruto de esa contemplación la visión que alcanzamos puede ser como lo que vio Heráclito: que todo fluye, que al mismo tiempo todo resulta de una lucha de contrarios, de que *uno* es lo fuerte y lo débil, el día y la noche, pero también, el bien y el mal. O también como lo que vio Leibniz: que hay una armonía preestablecida, y que todo mal que ahora sucede encuentra su conciliación en la totalidad. Y a través de todos estos ejemplos podemos advertir que el pensamiento filosófico está en el mismo empeño de la superación de la fisión sujeto-objeto, como de distinta manera la mística que requiere en su ascenso de símbolos, por ejemplo a modo de *mantras* como en el hinduismo.

Como tratamos acerca de la actitud entusiástica, según la concibe Jaspers, escuchemos sobre distintas aproximaciones al entusiasmo que encontramos en el acervo cultural universal:

Para Madame de Staël:

“El entusiasmo de cualquier especie es ridículo para el que no lo siente”.⁴⁶

Y justamente a la propia Madame de Staël la podemos poner como modelo ejemplar del entusiasmo. Recordemos que la Baronesa Madame de Staël fue una francesa de origen suizo que vivió en París entre 1766 y 1817. Al comienzo fue precisamente una entusiasta de la Revolución Francesa, pero luego dejó de serlo y en 1792 huye a Coppet en el Lago de Ginebra. En 1795 regresa a París y pasa a ser opositora de Napoleón. En 1802 es extraditada de París y se instala en Alemania. Ahí entra en contacto con Goethe, Schiller, Wieland y los hermanos Schlegel. Y nuevamente, a propósito de nuestro tema, aflora aquí el entusiasmo, en este caso por Alemania. Ello se traduce en su obra que se llama precisamente “De l’Allemagne”, de 1810, que es considerada como la obra que abrirá las puertas para que el romanticismo, surgido en Alemania, entre en París (cfr. Ayd, p. 669 ss.).

Y ciertamente, de acuerdo a sus palabras, el entusiasmo que mueve a alguien por algo, por una causa, por una idea, o lo que fuere, aunque suele contagiarse y transformarse en un fenómeno colectivo, para el que está fuera de él y no lo siente, o más precisamente, no siente un entusiasmo por algo en particular

46 Diccionario de Sabiduría, Tomás Borrás y Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid, Aguilar, 1963, ‘entusiasmo’. En adelante ‘Dds’.

que entusiasma a otros, es experimentado como algo tal vez no necesariamente siempre ridículo, pero si al menos nos suele dejar con una sensación de extrañeza. Agreguemos que por supuesto también aquello que entusiasma a otro pero no a mí lo podemos estimar como insólito o incluso repelente; o, al contrario, podemos ver esa fuerza del entusiasmo en el otro con admiración e incluso congoja, por quedar fuera y no participar de él.

Pero hay algo más en la breve reflexión de Madame de Staël, y esto es que suele suceder que el entusiasmo nos lleve en una dirección y luego en otra, así por ejemplo, como lo que se da a conocer en su entusiasmo por la Revolución Francesa, el cual, como le ocurrió a muchos otros, luego se acaba.

Citemos también en este contexto a San Agustín:

“El entusiasmo es la sal del alma” (Dds).

En estas pocas palabras se condensa toda una sabiduría, ya que efectivamente el entusiasmo parece mover el mundo. *Si no hay entusiasmo*, podríamos agregar nosotros, al modo de una nueva sentencia, *no hay obras*. En este sentido, tras toda obra de arquitectura, de pintura, de música, de literatura, como tras toda obra filosófica o científica, palpita el entusiasmo. Nada hay sin entusiasmo, no sólo no hay la casa que proyectamos alguna vez construir, el viaje que tenemos presupuestado emprender, el cuadro que queremos pintar o el ascenso a la montaña que nos proponemos hacer. Sin entusiasmo no sólo no hay obras, sino tampoco quehaceres, acciones y mucho menos acontecimientos. Sin entusiasmo Chile no se podría haber liberado de España, ni Estados Unidos de Inglaterra, Alejandro Magno no habría extendido su Imperio hasta el Río Indo y por supuesto tampoco el hombre hubiera llegado a la luna.

Cuando dimensionamos el entusiasmo de esta forma, podemos atisbar el alcance de su etimología, según la cual él significa *estar endiosado, estar poseído por Dios*.

Para Jaspers el entusiasmo está en la línea de la fusión sujeto-objeto. Él centra su atención en el fenómeno colectivo, por ejemplo, del ritual, pero también ve el amor como una forma de entusiasmo, en este caso, dual.

El entusiasmo también se da en la forma del autosacrificio. Es más, Jaspers ve el autosacrificio como consustancial al camino de la formación del sí-mismo. Él dice simplemente:

“El entusiasmo es llegar a ser sí mismo en la entrega de sí mismo” (PdW, p. 120)

Recordemos que Jaspers destaca entre los tipos humanos a la naturaleza que él llama “plástica” y que pone como modelo a Sócrates, el cual, de acuerdo a una

cita de Hegel, es un hombre hecho de un solo trazo, de una sola idea, a la que sacrifica todo, incluso hasta ofrendar la vida por ella.⁴⁷ Teniendo esto presente, podemos entender la siguiente cita de Jaspers:

“La entrega de sí mismo, el sacrificio del yo, es tan multívoco como lo es el sí-mismo. En cuanto al contenido, la multiplicidad recién se torna más clara en una construcción de los tipos espirituales; anticipemos aquí algunas indicaciones. En la autoconformación de la naturaleza plástica observamos la superación de los sí-mismos hacia una idea del sí-mismo, la cual es únicamente real en tanto proceso; en la autoconformación del santo /en cambio/ se renuncia a todo sí-mismo” (PdW, p. 120).

El santo, a diferencia de la naturaleza plástica, ya está por anticipado en la entrega y el total autosacrificio, habiendo abandonado toda pretensión de un sí-mismo. Pero, lo que es de la mayor relevancia y que no hay que olvidar es que el sí-mismo demanda el autosacrificio, como que no fuera posible alcanzarlo sin esa renuncia, ya sea tramo a tramo como en la naturaleza plástica, o de antemano y definitivamente como en el caso del santo. Se trata en ello al parecer de que los estados más elevados del ser humano demandan ese sacrificio y si no, no es posible acceder a ellos. Con ello se replantea el tema del sacrificio, pero esta vez desde la perspectiva del entusiasmo y sus múltiples posibilidades:

“Con el fin de que en general pueda alcanzarse una autoconciencia tiene el hombre que haberse arriesgado. Él existe únicamente para sí cuando asume el riesgo de no ser. Uno de los resortes del duelo en nuestro tiempo hay que buscarlo en esta disposición que, no obstante toda su primitividad, encierra sin embargo algo radical, sin lo cual las formas sublimadas del existente empírico espiritualmente consciente, flotan en el aire. El que arriesga conscientemente su vida, vivencia una libertad singular. Este riesgo de la existencia brinda una nueva conciencia del sí-mismo propio, que acaso el guerrero, que tiene la posibilidad de elegir u oprimirse, asume entusiastamente” (PdW, p. 120).

Como vemos, en esta primera forma de autosacrificio, se trata de cómo el arriesgar la propia vida supone un gesto de suprema libertad, siendo el guerrero el mejor ejemplo de ello, pero también se puede reconocer algo similar en el que se entrega al duelo.

En la segunda forma de autosacrificio se trata del suicidio:

“La desesperación respecto de la propia sustancia y del mundo del más acá, encuentra un sentido puntual en el eliminarse a sí mismo en ascesis total, y finalmente en el suicidio – encontraremos este tipo entre los

47 A propósito del heroísmo de Sócrates, la obra de Humberto Giannini, *La razón heroica (Sócrates y el oráculo de Delfos)*, Santiago, Catalonia, 2006.

caminos al nihilismo” (PdW, p. 120).

El filósofo ha pensado el suicidio a fondo, y reconoce en *Filosofía* que el hombre en su camino de la forjación del sí-mismo puede suicidarse, ante lo cual no cabe sino silencio y respeto. Mas, por cierto también está la posibilidad de que alguien se suicide por haber fracasado en sus logros y metas, por enfermedad, y otros.

La tercera forma de autosacrificio es la que corresponde al hombre virtuoso que se sacrifica precisamente por sus ideales y convicciones, es decir, por algo de carácter formal, incluso también hasta dar la vida por ello, y aunque sea en la forma del suicidio.

Es decir, en todo esto está en juego – y es la pregunta que queda abierta – si el suicida lo hace desde su sí-mismo, o determinado por algunas de las determinaciones del mundo que esquematizan su yo, al modo de un yo-cuerpo (*Körperich*) – probablemente un cuerpo gravemente enfermo – un yo-logro (*Leistungssich*) – un sujeto que no puede asumir su fracaso económico, o de otra índole (cfr. Ph, II, p. 228 ss.).

La cuarta forma de autosacrificio se aparta de las anteriores, ya que en ellas siempre se trataba de sacrificarse por algo determinado, un sentido puntual, algo formal, lo recto, y demás. Aquí, en esta cuarta forma, se trata, en cambio, del riesgo, del arriesgar la vida, sin que ello signifique necesariamente la muerte.

Dentro de esta cuarta forma encontramos el amor. En él se trata precisamente de riesgo, de arriesgarlo todo por algo o alguien, mas ello no conlleva necesariamente morir.

En el contexto de esta esencia del amor Jaspers toma una cita de Hegel del poeta y filósofo oriental Dschelaledin Rumi, que dice así:

“La vida se espanta de cara a la muerte.
Así se espanta el corazón de cara al amor.
Como si estuviera amenazado de muerte.
Porque donde despierta el amor, muere
El yo, el oscuro déspota” (PdW, p. 121).

El entusiasmo, o más precisamente, la actitud entusiástica participa también de la configuración de una *Weltanschauung*, y en no menor grado que la actitud activa, contemplativa o mística, o que las actitudes autorreflexivas.

Del entusiasmo, continúa diciendo Jaspers, que él no se puede medir con categorías racionales, que es ajeno a la utilidad, el éxito, y en general a todas las categorías que se aplican a lo real. En este estado el hombre puede llegar incluso a sacrificarse sin mediar una finalidad determinable. De acuerdo a parámetros

habituales, se cometen entonces acciones que parecen “sin sentido”. Al mismo tiempo, sucede con la actitud entusiástica que, junto con tener lugar más allá de lo que se acostumbra tradicionalmente y dejando de experimentar las contrariedades del mundo, reúne todo lo disperso y experimenta los secretos lazos que conectan una cosa con otra. Justamente la vivencia de esta sutil unidad, exalta más y le infunde mayor fuerza al entusiasmo. De este modo, en la actitud entusiástica se llega a profundidades y a tocar lo esencial.

La actitud entusiástica es a la vez un “movimiento hacia arriba”. Esto se revela en el hecho de que el entusiasmo nos incita a insertarnos en la plenitud, y ello a través de algún resplandor o brillo que vemos de lo infinito, de esa plenitud, en algo finito. Así, podríamos decir, como sucede en los rituales, algo que se supone cargado de energía – una roca, un animal, una estrella – exalta a los coribantes de la ceremonia y en un movimiento ascendente, les hace sentir que se hacen unos con aquellos. La unión con la plenitud está precedida por el entusiasmo, exaltación, algarabía, alborozo, y ciertamente ese entusiasmo que se desborda hace posible que al final se llegue a la anhelada unión. Lo que más destaca Jaspers en ello como es algo en particular, algo finito, lo que pasa a ser la cadena de plata que nos conduce a lo infinito.

En todo caso, como es característico de nuestro pensador, las experiencias que bordean lo irracional son miradas con mucha distancia y escepticismo, y ello se mantiene en el caso particular del entusiasmo y su conexión con rituales, ya que, entre otros, esta experiencia suele ir acompañada de narcóticos. En ello habría una tendencia a la evasión de la realidad. En contraste con ello, el genuino entusiasmo considera Jaspers que se da en conexión con ideas. Se trata entonces de que en algo finito vemos su conexión con lo infinito y lo que nos guía en ello es la idea. Las formas de entusiasmo que resultan de esto se dan en la metafísica, la ciencia, el arte, y otros.

Hemos dicho que el entusiasmo se puede dar en forma colectiva, como puede ser en un ritual, y también en forma dual; este último es el caso del amor.

El amor como forma de la actitud entusiástica

Un punto relevante a destacar en el pensamiento jaspersiano de la actitud entusiástica es que el amor es visto como una de sus formas. En el amor se trata de una relación a dúo, en la cual ambos, la pareja de enamorados, se elevan a estados superiores de fusión de uno con el otro. Al mismo tiempo se manifiesta en ello una diferencia con el amor propio del místico, que ya examinábamos anteriormente:

“El amor entusiástico, por ejemplo, es sólo donde hay dualidad, de la cual surge el impulso hacia lo uno. El amor místico es sin objeto, la unidad está completamente dada, hay sólo una plenitud ahí; nada más es amado en

este mero sentimiento amoroso sin contenido” (PdW, p. 118).

Lo que importa aquí es, como en el pensamiento de Plotino: lo Uno. ¿Cómo lo alcanzamos? Dos vías habría para ello: el entusiasmo y la mística, y más precisamente: el amor entusiástico y el amor místico. De acuerdo al primero la paulatinamente ascendente fusión de uno con el otro se encamina a la unión con lo Uno. Respecto de la relación sujeto-objeto, estamos aquí ante la fusión de ambos, considerando que el objeto, se constituye a su vez en otro sujeto. Y esto vale en ambos sentidos. Y si esta fusión en definitiva es fusión en lo Uno, en ello radica su parentesco con la mística. Mas, en esta última sucede que no hay mediación (no hay un “otro”), y por eso tampoco contenido, sino desde ya la unión en lo Uno, que en este caso se presenta como lo divino. Cabe agregar que si aquí lo Uno es lo divino, el amor entusiástico también puede ser vivido en esa forma, en particular entonces en el contexto de una religión.

Con el fin de entender con amplitud de criterio la concepción del amor que se desarrolla en la *Psicología de las concepciones de mundo*, toquemos algunos puntos cruciales de la filosofía del amor desarrollada en la tradición.

Con este fin, arranquemos de una suerte de *fórmula del amor*, que por cierto es inevitablemente torpe, y que, no obstante, cumple la función de orientarnos en nuestra indagación. Ésta reza así:

El amor es el salir de sí mismo al encuentro con lo Otro, con lo que nos fundimos, y a raíz de lo cual, nos transformamos.

De todo lo que contiene esta fórmula, centrémonos sólo en lo último, cual es lo que corresponde a la transformación. En otras palabras, con el amor se da que a raíz de la fusión alcanzada con el otro, ella o él, nos transformamos. Y esta fusión puede ser también con algo no-humano, como es lo divino o el tema de arte para el artista. En cada caso se trata de ver por separado si hablamos de amor o de erotismo en el sentido más lato de la palabra.

Probablemente, en la filosofía del amor, el que más insiste en este punto es Eugenio Trías en su *Tratado de la pasión*. Él plantea que por cierto aquella fusión no sólo nos transforma, sino que más encima, el sujeto se constituye eróticamente. Y como él centra su análisis en la pasión, la cual estima como el componente esencial de lo erótico, a fin de cuentas es la pasión la que nos transforma. Trías se preocupa de indagar esto más que nada teniendo a la vista la pareja de Tristán e Isolda. Se trata de cómo la pasión deja una grieta, una herida en nosotros de la que mana sangre, y es recién a través de esa herida, grieta o llaga que el sujeto se constituye como tal.⁴⁸ El sujeto individual es posible sólo con el otro, en que este último suscita que en mí se abra una herida que, una vez abierta, ya nada la podrá cerrar definitivamente; una y otra vez volverá a abrirse. Sólo el otro, ella o

48 Cf. Eugenio Trías, *Tratado de la pasión*, México, Grijalbo, 1991, p. 73 ss.

él, como también “Lo Otro”, sea esto lo divino o el tema de arte, podrá hacerlo, pero siempre con la posibilidad de que la herida se vuelva a abrir. Ello importa desde el momento que reconocemos que, una vez que se abre la mencionada herida, el sujeto siempre se estará constituyendo como tal – con ella y desde ella. Y, lo que es todavía de mayor relevancia: únicamente en la medida en que desde entonces andamos por el mundo con esa herida, estamos propiamente en la posibilidad de abrírnos al otro y a lo que a él le pasa, si está bien o mal, si sufre o no, si necesita algo, si está deprimido.

Cabe agregar que, si bien es cierto que distintos filósofos, cada uno a su manera – Adam Smith o Arthur Schopenhauer – reconocen un sentimiento de simpatía natural (Smith) o de compasión (Schopenhauer), el cual es innato en el ser humano y ya se encuentra en el niño, esto no le resta nada a la idea de que con la pasión aquel sentir se potencia hasta tal punto que se abre en nosotros una herida.

Sobre la base de estas reflexiones, me atrevo a decir que no es suficiente para que el sujeto se constituya el *cogito* cartesiano – “Pienso, luego existo” – ya que esta constitución queda limitada ante todo al espacio del pensamiento y de lo racional. No, se trata más bien de que “Amo, luego existo”, vale decir, mientras no amo, no me he constituido todavía propiamente, porque no me he transformado.

Y, siguiendo a Trías, lo anterior equivale a que es recién la herida que se ha abierto en mí y de la que no cesa de manar sangre, la que me constituye; antes no.

Al entrar desde ahora en adelante en la concepción del amor de Jaspers, se irán destacando además muchos otros aspectos del amor y del erotismo y que corresponderá contrastar con lo que el pensador sostiene al respecto.

Por de pronto, según ya adelantábamos, el amor lo ve Jaspers en conjunción con la actitud entusiástica, la cual, junto con múltiples otras, es constitutiva de una concepción de mundo.

Pues bien, la actitud entusiástica, cuando es colectiva, da lugar al ritual, y cuando es a dúo, da lugar al amor. Y así como el entusiasmo podríamos decir que es tan amplio y expansivo que está detrás de toda obra humana, lo mismo el Eros platónico, según reconoce Jaspers. En atención a ello, el filósofo alemán sostiene ante todo que el amor es universal – y éste es un punto decisivo. Se trata de que el amor todo lo traspasa y nos mantiene ligados no sólo con los otros, sino que con los fenómenos y el mundo. Por otra parte – lo que también no sólo es decisivo, sino bello – el amor es movimiento, mas movimiento que tiene una dirección, y ésta sería hacia lo absoluto. A su vez, cada cosa resplandece al ser tocada por el amor. Por otra parte, entendido el amor de acuerdo a esta universalidad y movimiento, en el movimiento cualquier cosa puede ser arrastrada con él, no

quedando nada fuera:

“El amor es algo *universal*; hay un movimiento en nosotros al absoluto y al todo a través de la totalidad de lo concreto (dirigido al mundo objetivo y vuelto hacia nosotros mismos). En este movimiento del amor al mismo tiempo todo resplandece. No hay nada que no pueda ser arrastrado en este movimiento; pero no es posible para ningún ser humano alcanzar en sí este movimiento universal” (PdW, p. 123).

Reveladores pensamientos que nos permiten reconocer, entre varios aspectos, que eros traspasa todas las fronteras y que es capaz de encumbrarse a lo absoluto, mas el final es inquietante por cuanto, reconociendo que hay ese movimiento a lo absoluto, sin embargo, nadie puede alcanzarlo y depende de cada cual embarcarse en él. Es como que en el universo hay un movimiento a lo absoluto (que puede corresponder a lo divino) y éste es el del amor. En la misma línea distintos poetas y pensadores han reconocido esto a su manera. Así Dante nos dice hacia fines de *La divina comedia*:

“Amor, que mueve el sol y las demás estrellas”.

Y de Novalis leemos:

“El amor es la finalidad última de la historia universal, el amén del universo”.

Pero así también, y mucho antes que los autores citados en las *Metamorfosis* del poeta Ovidio, justo en los inicios de la era cristiana, la sola idea de ‘metamorfosis’ apunta en esa misma dirección. Patentemente en las *Metamorfosis* se hace presente la idea estoica de la “simpatía universal”, que alude a como los distintos reinos – mineral, vegetal, animal, humano y divino – colaboran entre sí. Dentro de ese contexto, los amantes, que mueren trágicamente, son recibidos por estos distintos reinos, pero para que ello sea posible, se metamorfosean, se transforman en pájaros, árboles y otros, dependiendo del caso. En ello se observa como el cosmos íntegro se va metamorfoseando también a través de ellos y todo esto en dirección a una sublimación, una divinización de la naturaleza íntegra, que de esta laya queda redimida.⁴⁹

Es así como con Ovidio, Dante, Novalis o Jaspers podemos decir que habría en lo cósmico una ordenación hacia el amor, y con Jaspers en particular se trata de cómo esa ordenación es a su vez un flujo, una corriente, un “río”, un movimiento en el que se embarca el que quiere.

Jaspers atiende a su vez a la tensión que hay entre amor e instinto. Él recono-

49 Cf. Ovidio, *Metamorfosis*, trad. de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

ce que por de pronto el amor está emparentado con el instinto, por cuanto él tiene que darse, no puede ser obligado, vale decir, es espontáneo. Y también se emparenta con el instinto, por cuanto es movimiento. Mas, igual se contrapone al instinto, por cuanto va más allá de lo que es nada más para mí, es decir, el egoísmo, abriéndose de este modo al otro ser humano y al mundo. El pensador agrega que el amor no es nunca algo individual, careciendo de objetos empíricos determinados o de funciones específicas del yo.

Esto es notable. Podríamos decir que Jaspers lleva su concepción del amor tan lejos que él viene a significar un trascender que está hasta tal punto en comunión con el absoluto que todo lo que toca, todo lo que ama está traspasado por el amor. De este modo, puede decirse, que nuestro pensador logra una concepción tal del amor que lo de-sustancializa. El amor como movimiento que conduce a lo absoluto y de acuerdo al cual ese movimiento está siempre ahí fluyendo, dependiendo de cada cual que se embarque en él o no – este pensamiento corresponde relacionarlo con la universalidad del amor, no obstante siempre amamos en particular algo individual. Se trata de reconocer que precisamente porque en lo individual y finito amamos lo infinito, ello nos pone en conexión con el absoluto. Incluso Jaspers nos dice esto con mayor radicalidad aun: el individuo es infinito. Mas, a esto cabe replicar de inmediato que al parecer es manifiestamente un contrasentido que nada menos que el *individuo*, que precisamente se caracteriza por su indivisibilidad, por su discontinuidad, pudiera al mismo tiempo ser *infinito*. Sin embargo, ello lo podemos entender en el sentido de que en esa finitud individual, discontinua, discreta del otro, descubrimos su infinitud – la cual se refiere en este contexto a la *infinitud hacia lo menor*.

Anteriormente habíamos tocado este tema de la infinitud de todo lo individual y fenoménico en el pensamiento de Jaspers, mas en este contexto el estar transida la finitud por la infinitud se da y se avizora sobre todo en el amor. A la vez se capta en ello como el amor también está considerado en relación a la posibilidad de trascender que a su vez caracteriza a la concepción que Jaspers tiene del hombre: se trata de que éste trasciende de su ser nada más que dado en dirección a su posible ser-sí-mismo (del *Dasein* a la *Existenz*).

Y habría que agregar a todo lo anterior todavía que si amamos al individuo y en él lo infinito, sólo el amor reconoce al individuo en cuanto tal. En distintas otras actividades del ser humano, el individuo puede ser sólo caso, medio y hasta ejemplo, pero entonces no se lo considera, no se lo ve en cuanto tal, en su individualidad única e irrepetible:

“Lo amado es siempre *individuo*. El individuo es otra expresión para lo absolutamente concreto. La categoría lógica del individuo se *realiza* sólo en el movimiento del amor. Por lo demás siempre indiferente, el individuo es tal únicamente para el amante, y para todos los otros sólo particularidad,

como un individuo entre muchos. Para el cognoscente es caso, para el que actúa medio, para el historiador vinculado con lo valórico y construido, para el lógico sin-fin y por ello inaprensible. El individuo empírico es la infinitud, que jamás puede ser agotada por el observador. El individuo del amor es una infinitud asumida, que en cuanto tal nunca llega a ser objeto del observador o del cognoscente” (PdW, p. 124).

La universalidad que Jaspers considera como propia del amor se advierte a su vez en el hecho de que el amor no se restringe a la relación de pareja, sino que, antes bien, está se refiere a la relación que tenemos con las cosas y el mundo. Pues bien, asociado con esto, nos propone un pensamiento que es particularmente revelador: que el amar torna valioso a lo amado, en otras palabras que porque amamos, cosas y personas valen, y no al revés. Si fuera esto al revés, significaría ello que primero tiene que haber una estructura valórica dada, de valores y bienes ya preestablecidos, para que en función de ello se desate nuestra capacidad amorosa. De alguna manera, podríamos decir, que esto es lo que trasunta en la concepción del amor de Tomás de Aquino, por cuanto se trata en ella de que – según ya veíamos – “amamos lo bueno”, a propósito de lo cual él desarrolla una concepción muy original de la razón como *ratio diligendi*, o sea razón diligente o amorosa que, porque descubre lo que vale, lo ama.

No, con Jaspers esto viene a ser al revés. Y justamente porque es al revés, resulta de ello una peculiar teoría axiológica. Al respecto, agregaría que ella torna más convincente a lo valórico, en la medida en que le infunde vida a los valores y las valoraciones que hacemos de esto y lo otro. Si algo vale, ello resulta de amarlo:

“Lo amado es en tanto amado, *valioso*. No es así que lo valioso, porque es valioso, sería amado. El reconocimiento de valores válidos como universales y el regirse por ellos, es lo contrario del amor. En el amor todo resplandece, de tal modo que para el amante el valor recién surge. No son “valores” que serían descubiertos en el amor, sino en el movimiento del amor todo se torna más valioso. Se vive un proceso de enaltecimiento del amor. Esto valioso es absolutamente concreto, no universal” (PdW, p. 124).

Si leemos con cuidado lo anterior, Jaspers no lleva las cosas tan lejos como para sostener que lo valioso y los valores simplemente surgen a partir del amar, sino que, más modestamente, el amar torna a lo amado *más* valioso. Y, si bien, como vemos, se trata aquí de una cuestión de grado, sin embargo ello por sí solo plantea un punto decisivo.

A lo anterior, a saber, a este enaltecimiento de lo que vale a un estatuto más elevado de lo *más valioso*, propio del amor, debe añadirse que eso más valioso a la vez resplandece. En otras palabras, podríamos decir aquí que con ello se le reconoce también al amor algo de cierto carácter *luminico*. En efecto, con el amar

(y en términos de Jaspers, ese amar y lo amoroso nos vinculan no solamente con el otro, sino con el mundo íntegro) lo amado se ilumina, brilla y resplandece, y ello va desde el paisaje, la otra persona hasta lo divino en sus distintas manifestaciones y revelaciones.

Si dirigimos nuestra atención de nuevo a aquella posibilidad contraria que veíamos como en una línea tomasiana: que amáramos algo porque vale, en rigor, tampoco está descartada de plano. Diríamos que ella también es legítima, sólo que en ella no se expresaría lo que sería un posible “genuino amor”, o, mejor dicho, en esa posibilidad no se reconoce la fuerza primigenia y de carácter fundacional del amor.

A propósito de ello, resulta interesante preguntarse en este contexto lo siguiente: ¿si del amar resulta lo valioso, o, en rigor, lo “más valioso”, no ocurre lo mismo con el querer, y me refiero al querer de la voluntad: es decir que del querer resulta lo más valioso? Y cabe contestar afirmativamente a esta pregunta; es más, ella no sólo está en concordancia con el pensamiento nietzscheano, de acuerdo al cual los valores y valoraciones corresponden a lo que resulta de nuestra voluntad de poder, sino que más encima, según observamos, Nietzsche radicaliza esto: no se trata únicamente de que de la voluntad de poder resulte lo “más valioso”, sino que las valoraciones y valores proceden de ella.

Si continuamos en esta misma dirección, podríamos incluir al desear, ya que precisamente de éste también resultaría lo más valioso; el desear torna más valioso a lo deseado. ¿Y por qué no? Evidentemente es así.

No obstante, al parecer esta concepción no se podría preciar de completa y suficiente, mientras no considere que el amar, en contraste con el querer y el desear, es una fuerza superior, y así lo es también en el pensamiento de Jaspers, precisamente porque está en el camino al absoluto, al otro, al ser, a la belleza, a la verdad, al bien, a lo divino. De tal manera que, visto así, el parámetro no puede ser otro que el amor. Cuando atendemos nada más que a la relación con el otro – ella o él – sólo el amor, y no el mero querer o desear, consideran al otro en tanto persona, en tanto una intimidad espiritual intangible, inasible. Y, al parecer, está claro que sin el amar, el mero querer de la voluntad o el mero desear esto o lo otro, se extravían, y extravían con ello al sujeto de esas acciones, al ser humano.

Como siguiente característica Jaspers reconoce una filiación entre amor y comprender. A ello cabe inmediatamente aducir que, así como en la última relación entre el amar y lo valioso nos apartábamos de Tomás, ahora nos acercamos, y ello atendiendo al alcance que tiene la *ratio diligendi*.

Habiendo en ello discrepancia, como vimos, el punto de encuentro diríamos que

se hace patente en el reconocimiento por parte de ambos de lo que podríamos llamar un “amor vidente”. Y hay que decir aquí que en este punto ambos pensadores están relativamente aislados, ya que lo que ha prevalecido en la tradición es la tesis contraria: que el amor es, como se dice, ciego.

Mas ¿acaso en Platón no prevalecería también el reconocimiento de una videncia de eros que puede incluso llegar a anhelar procrear en la Belleza misma, en la idea absoluta, eterna e inmutable de la Belleza?

Jaspers está pues en una línea platónica y también tomasiana de la concepción de un amor vidente y no la contraria, que sería de un amor ciego. El eros socrático-platónico de hecho puede llegar a ser incluso un “eros filosófico” que, en su *anhelo de procrear en la belleza*, que lo caracteriza, alcanzando a procrear en la idea misma, el arquetipo, la idea absoluta de Belleza, como es lo propio precisamente de la peculiaridad que tiene el componente erótico de la filosofía. Siendo justos con Platón, cabe decir que en su pensamiento de eros caben ambas posibilidades, tanto la de la videncia como de la ceguera de eros. Si consideramos la escena última del Diálogo sobre eros, *El Banquete*, se trata de cómo Alcibiades, el general ateniense, irrumpe bruscamente, y bajo los efectos de la embriaguez, y entonces, siendo presa de un ataque de celos por ver a Sócrates en íntima conversación con otro de los invitados, en las palabras que dice compara a Sócrates con Marsias, aquel sátiro, fauno o sileno que encantaba con la flauta a quienes lo escuchaban. La leyenda cuenta que al recoger Marsias la flauta desechada por Atenea, desafió a Apolo a un certamen, de acuerdo a cuyo resultado, el vencedor podía tratar al vencido como quisiera. Como ganara Apolo, que estaba indignado por la presunción de Marsias, lo ató a un árbol y lo desolló vivo. Su sangre se convirtió entonces en el Río Marsias, que es un afluente del Meandro, aquel río que desemboca en Mileto, en el Asia Menor.

Pues bien, con el relato del ataque de celos de Alcibiades se hace valer a la vez la consabida ceguera del amor. Con este relato Platón habría hecho entrar la vida con toda su conflictividad en el Diálogo.

Por el lado de Tomás de Aquino, si según él sucede que *amamos lo bueno* y precisamente porque es bueno, claramente con ello le da una orientación al amor, y sin duda que ello importa en cuanto corresponde vincular el amor de pareja con el matrimonio. Es más, agregaríamos que ese vínculo le preocupa especialmente a la Iglesia, a tal punto que ambas realidades se presentan como indisolubles. Por lo demás, independientemente de si se es creyente o no, cabe agregar aquí que es simplemente propio del sentido común que si hemos de hacer nuestra vida con alguien, que tengamos entonces en consideración que se trata precisamente de una persona que, así como nosotros procuraremos hacerle bien a ella, que esto sea recíproco. Es más, haciendo valer aquí la ligazón sexo-erotismo-amor, es comprensible que a nivel de lo puramente sexual y de la

ritualización erótica que a ello le acompaña, no entren en juego en ello significativamente aspectos de carácter ético, mas tratándose del amor hay que decir que sí, y atendiendo al hecho de que nos enamoramos ante todo de una persona y no simplemente de un cuerpo.

Jaspers, respecto de la relación entre amor y comprender:

“Entre los hombres es el amor al mismo tiempo aquello que de modo multívoco, se llama el *comprender pleno*. No hay duda sobre esta experiencia. Es como si se hubiese encontrado un camino a la sustancia absoluta individual, pero no hacia ella como hacia una mónada aislada, sino como asentada en el absoluto” (PdW, p. 124).

Estas palabras deben entenderse sobre la base de lo que ya hemos sostenido: que el amor está en un movimiento al absoluto, y que en el amor amamos en lo finito (la persona amada) lo infinito. Pero a su vez hay algo más que ya nos ha planteado nuestro autor: que sólo el amor reconoce al individuo en cuanto tal. Únicamente así puede entenderse que sólo en el amor se dé un “comprender pleno”:

“Todo comprender psicológico comprende conexiones particulares, pone objetivamente ante nosotros la totalidad de las conexiones comprendidas en una construcción de la personalidad. Esta imagen puede ser todo lo rica que se quiera, el comprender tan multilateral, como sea posible, queda un abismo entre este comprender, en el que toda conexión es “más universal”, y el comprender que salta más allá de la totalidad del individuo. Esta totalidad no es objetiva, como los objetos de conocimiento. Ella es para el comprender psicológico objetivo sólo “idea”, hacia la cual se dirige en un progreso infinito el comprender. El comprender absoluto que es vivenciado en la vivencia subjetiva no tiene necesariamente ni siquiera conexión con el comprender psicológico en el sentido corriente. No necesita poder ser formulado; no puede en rigor comunicar lo propio” (PdW, p. 124-125).

He aquí un punto crucial: tanto el amor como el comprender se dirigen al absoluto, y en ello no hay nada que los detenga. Desde luego – cómo no – hay enormes obstáculos, incluso a veces insalvables, que pone el mundo con sus estructuras de poder, a que ello suceda, mas en esto, como probablemente en todo – podríamos decir – *compele* la esencia de esos fenómenos. Ellos están constituidos de tal índole que llevan en sí mismos el impulso al absoluto. Por de pronto, en el amor esto se manifiesta al modo de una compulsión a abandonar nuestras discontinuidades individuales, y, en términos específicamente jaspersianos, a lanzarnos a la infinitud en la finitud del otro.

Por su parte, en el comprender esta compulsión al absoluto está claro que sobre

todo donde tiene lugar es en la filosofía. Desde el momento que ella, especialmente en tanto metafísica, se pregunta por el ser de la plenitud y por el posible dios, nada hay que pudiera detenerla. Pero, nuevamente observamos como hay tendencias que incluso anidan al interior de la propia filosofía que pretenden ponerle un freno a eso, como especialmente en el último siglo la Escuela de Viena, la filosofía analítica, la epistemología, y a partir de éstas, como de otras corrientes, tema recurrente ha sido además la “muerte de la metafísica”, la “anti-metafísica”, la “superación de la metafísica”, y otros. Mas – a mi juicio – todo ello no trae como consecuencia sino otra cosa que el apartar a la filosofía de lo que le es más propio. Si ella, en tanto metafísica, no es la llamada a preguntarse, no por los entes, no por el ser de esto, lo otro, y lo de más allá, sino por el ser mismo, por el ser de la plenitud, entonces otro saber tendría que hacerse cargo de esto.

Cabe agregar aquí que aun Heidegger se ha propuesto esa “superación de la metafísica”, y ello en función de que la metafísica tradicional habría olvidado el ser. Pero, respecto de ello cabe aducir que si su pensamiento, en especial desde *Ser y tiempo* en adelante, se propone la recuperación del ser, en todo lo cual la empresa heideggeriana es por demás convincente y reveladora, pues bien ¿por qué no ha de ser eso también metafísica, aunque una metafísica con otro signo?

A mi entender, cuando se trata de la “superación de la metafísica”, me temo que estamos de cara a una cuestión más bien de orden terminológico, que de otra índole. En contraste con ello, nada hay de todo esto en Jaspers – me refiero al difundido y manido discurso de la “muerte de la metafísica”.

Sigamos ahora con nuestra indagación en torno al sello del absoluto que está inscrito tanto en el amor como en el comprender.

Como decíamos, si a todas luces está claro que en la filosofía se encuentra esta marca de un comprender de camino al absoluto, agregaría aquí que también la ciencia, autoconducida por el paso moderado, seguro y a la vez impresionantemente ágil, del *método científico*, lleva también esa marca de absoluto. Tanto la física como la biología en nuestro tiempo son contundentes ejemplos de ello, ya que con toda seguridad podemos decir de sus explicaciones y teorías que nada las detendrá. Y ello lo podemos entender desde el momento que si en el comprender (*Verstehen*) está aquel *anhelo de absoluto* y a la vez ímpetu al absoluto, al conocer, al conocimiento propio de la ciencia, se lo puede ver como un modo de ese comprender.

Ahora bien, el vínculo entre el comprender y el amor, que comparten el sello del absoluto inscrito en ellos, nos permite entender el sentido de lo que Jaspers piensa como “lucha amorosa” (*liebendes Kämpfen*), término crucial en su obra general, que, como observamos, ya se presenta en su *Psicología de las concepciones de mundo*, y que más adelante, especialmente en *Filosofía* cobrará más vuelo aun, en particular en comunión con su pensamiento en torno a la comuni-

cación. Precisamente la genuina comunicación, aquella que se da entre *existencia* y *existencia*, se desenvuelve como *lucha amorosa*. Veamos como se trata de esta última en el texto de la *Weltanschauung*:

“Cada peligro es arriesgado, ningún límite de la forma, de la costumbre, de los derechos, de los principios es respetado a perpetuidad, cada distancia alguna vez es superada, por mucho que entre las vidas humanas por todas partes se erijan y exijan distancias. El medio del luchar no es el medio de lo universal formulable, de las objetividades válidas – aunque éstas sirvan frecuentemente como símbolo, como expresión sucedánea – sino lo universal que es llamado el “espíritu”. Es un luchar en el que, de manera recíproca y sin contemplaciones, se alcanza hasta las raíces del alma, todo es puesto en cuestión, para llegar, precisamente por medio de ello, a una afirmación absoluta” (PdW, p. 125).

Hay pues un íntimo vínculo entre amor y comprender, e incluso, en el caso del amor, un vínculo con un “comprender pleno” – cuando tomamos en cuenta las relaciones humanas, la relación que tenemos con el otro ser humano. Para nuestro pensador el amor es el que es más capaz de llegar al otro individuo en cuanto tal. Sólo él intuye en la condición ontológica finita del otro su infinitud. Es pues a partir de esta posibilidad ciertamente privilegiada del *comprender pleno* que se hace posible la *lucha amorosa*. De ella nos dice el pensador que los que se comunican genuinamente entre sí lo arriesgan todo, que ningún límite formal, de la costumbre, de derechos o principios es respetado a perpetuidad, que todas las distancias son superadas y justamente todas esas distancias que el mundo con sus estructuras de poder, con sus diferencias sociales, económicas, políticas, raciales, biológicas o religiosas, va estableciendo entre los seres humanos; y sucede también en ese luchar, que alcanza a tocar las raíces del alma, que todo es puesto en cuestión, para que, a partir de ello se alcance una verdad más profunda.

A las lúcidas palabras anteriores se agrega todavía que, por supuesto esa “lucha amorosa” sólo puede darse con el otro.

Apercibiéndonos del alcance de esto último y de las últimas palabras que hemos citado del pensador sobre la lucha amorosa – me atrevería a decir – que ello corresponde a algunas de las páginas sobresalientes de la historia de la filosofía. En ello se contiene una profundísima e insondable sabiduría, precisamente propia sólo de los grandes sabios que ha habido en distintas épocas en este planeta, sabios que por la estatura espiritual que tienen, acaso escasamente se da solo uno en un par de siglos.

La lucha amorosa es siempre con otro, en lo que se destaca además un componente de confianza. Esta última, la confianza se entiende a su vez en cuanto que su contra-cara es el riesgo: si precisamente la lucha amorosa supone riesgo, en

la medida en que con ella se acaban las precauciones y los recatos, en verdad lo que me motiva a ello es la confianza, confianza que a la vez es propia del amor. En efecto al entregarnos a la lucha amorosa, ligada a su vez al comprender, sin reserva y cautela, no sabemos a qué nos conduce todo aquello, mas la confianza nos sostiene. Y en definitiva lo que a esta confianza la caracteriza es nada más que la convicción de “encontrarse en el elemento de lo esencial y de lo propio”, es la “confianza en el espíritu”. Por último, esta confianza, entendida de este modo, actúa sobre la configuración de la personalidad. Jaspers:

“El hombre solo no puede aprehenderse de esta forma, sino a sí mismo sólo con el otro, en el otro; es un proceso experiencial de las almas lleno de riesgo (del quiebre, de la más extrema distancia, de la confusión y autoengaño, de la presunción vacía, del aislamiento individualista). No se sabe hacia dónde conduce ello, pero se está sostenido por la confianza completa del amor, por aquella confianza que sólo ella hace posible aquellos peligros, sin ser falto de amor. En estas luchas amorosas no hay motivaciones de instintos de poder (éstos son un peligro que momentáneamente mata el amor), por mucho que acicatee todas las fuerzas y se esté luchando. La finalidad de esta lucha, que es el proceso de la auto-comprensión, queda siempre oscura. Es la confianza en el espíritu, la confianza en esta relación continua entre sí con miras a algo absoluto, que nunca llega a ser poseído, la confianza de encontrarse en el elemento de lo esencial, de lo propio. Esta confianza en el comprender no hace a la vida ligera, sino grave, y con ello de peso. Ella actúa configuradora y disciplinadamente sobre la personalidad en su conjunto. Todo lo singular de este comprender amoroso no es específico, sino que específica es la actitud fundamental que impide el extravío en los intereses de la individualidad empírica aislada, de los instintos de poder, de la mera bonhomía, etc.” (PdW, p. 125).

Pero, si decimos “lucha amorosa”, por muy amorosa que ésta sea, igual estamos aludiendo con ello a una *lucha (Kampf)*. Y ésta ante todo refleja una situación en la que el hombre se encuentra desde siempre. Ello pesa hasta tal punto que, si no luchamos, morimos. Tal vez lo único que podría rescatarnos es la compasión que despertaríamos en otros.

La lucha es para Jaspers una de las “situaciones límite” junto a la muerte, al azar y la culpa. Jaspers ha sido en rigor el primero en pensar que *el hombre existe en situaciones* (mucho antes que Sartre) y que las situaciones lo determinan, que no podemos concebir al hombre con independencia de éstas, como cuando, en abstracto, lo definimos como un “animal racional”. Mas, junto con existir en situaciones que son contingentes y condicionales, hay situaciones incondicionales, vale decir, que no admiten la dependencia de condiciones particulares. En ellas nos encontramos desde siempre, querámoslo o no, y en razón de ello, no

dependen de nuestro arbitrio. Éstas son pues las situaciones-límite señaladas. Que la muerte, el azar y la lucha lo sean, esto en principio está claro, si bien por supuesto el pensamiento que se desarrolla al respecto es importante. Que la culpa también lo sea, ello tiene que ver con nuestra esencial finitud – según hemos visto. Precisamente porque nuestra libertad supone elección y nuestra finitud impide queelijamos todo, debemos asumirnos como esencialmente culpables.

Interesa en este contexto destacar también que las situaciones-límite, porque representan las situaciones incondicionales en las que siempre se debate la existencia humana, y no cabe sino asumirlas, son gatillos del posible ser-sí-mismo del hombre. Pues bien, a partir de esta constatación de que la lucha es una situación-límite, y que dentro de las variadas expresiones de la lucha se encuentra esta especificidad de una “lucha amorosa”, veamos como Jaspers describe fenomenológicamente la lucha en distintos niveles hasta llegar precisamente a la lucha amorosa:

“La lucha es una situación fundamental de la vida. En el mundo en cuanto finito el hombre tiene que luchar, como ser finito. La lucha está primero desatendida como mera selección, como ganancia de ventajas a partir del comportamiento, que no se dirige en principio contra nadie” (PdW, p.126).

La lucha se libra por de pronto en este nivel básico. Como mero *Dasein*, como mera existencia concreta, el hombre tiene que luchar simplemente porque es en el mundo, y en esta empresa tiene que enfrentar, dominar, estar simplemente a la altura de su entorno, protegerse de las inclemencias del tiempo atmosférico, acopiar alimentos, y demás.

Tengamos en claro, respecto de este primer nivel, que cuando Jaspers en su obra posterior defina este modo de ser básico como *Dasein*, como un “mero ser ahí no más” este modo de ser lo comparte con todo lo que es en el mundo – animales, plantas, minerales – y todo ello está justamente sometido a una selección natural (*Auslese*) – primer nivel.

Esta selección está muy ligada al segundo nivel de esta lucha, el cual es en tanto “lucha por la existencia concreta” (*Kampf ums Dasein*) lucha por la auto-conservación, por la desnuda subsistencia.

A ello se agrega un tercer nivel de “lucha por el poder” (*Kampf um Macht*), que corresponde a procurar una expansión de la propia existencia concreta. Jaspers explica que esta lucha por el poder es destructiva o asimiladora, lo cual tendría que entenderse en el sentido del modo cómo se lleva a cabo esa expansión: destruyendo o asimilando al otro. Tengamos en cuenta no sólo como se expande uno individualmente, lo cual normalmente, y por razones morales, es al modo de la asimilación, sino también a grupos, empresas o naciones, en que está claro que esa expansión suele traer como consecuencia la destrucción ya sea de otros

grupos de poder, de otras empresas – chicas, medianas o grandes – o de otras naciones. El imperio romano, español, británico, como también las así llamadas “Compañías de Indias Orientales” se expandieron cada uno de distinta manera, ya sea asimilando o destruyendo.

Y así también Maquiavelo en *El príncipe* examina distintos modos de incorporación de otros estados.

Por lo demás, bien sabemos que en la historia política internacional se presentan distintas figuras como las de estados simplemente anexionados, como Austria por la Alemania de Hitler, el Protectorado, como sucedió con varios estados del Medio Oriente, por parte de Gran Bretaña, o simplemente el estado conquistado como el Reino Español por parte de Napoleón.

Y, como hemos visto, a todas estos niveles de lucha, como selección, conservación y por el poder, se añade una lucha muy peculiar: la lucha amorosa.

Estudio

De las imágenes de mundo

(el segundo de los componentes de la concepción de mundo)

Jorge Aravena

Con este trabajo intentamos introducirnos en el contenido de la obra de 1919 de Jaspers, *Psicología de las concepciones del mundo*, centrándonos en el examen de uno de los elementos clave en lo que el autor entiende por *Weltanschauung*, «visión» o «concepción del mundo», a saber: las denominadas «imágenes del mundo» (*Weltbilder*).⁵⁰ Las imágenes de mundo, junto con las «actitudes» (*Einstellungen*), pasan a formar, como si dijéramos, las dos caras de una misma moneda: la vida del alma, la «corriente» o, mejor, el «torrente vivencial» (*Erlebnisstrom*) que es el hombre.

En la obra, el autor trabaja en la «medición a pasos», en la demarcación del terreno que es la vida anímica en su totalidad, de acuerdo a los conceptos con los que contaba en la época. Como el mismo autor lo reconociera más tarde en su carrera, no se caracteriza el libro por su rigurosidad conceptual, por la clara definición de los términos con los que se mueve; lo cual, sin embargo, calza con su propósito, ya que lo que se busca principalmente es la intuición, ayudar al lector interesado en el conocimiento de sí a establecer una relación intuitivo-racional con los contenidos del mundo del espíritu, tarea que bien se logra en el dinámico mostrar que se lleva a cabo por medio del nombrar, el diferenciar y el caracterizar.

Ahora, como es natural, a lo que apuntamos en última instancia son las concepciones del mundo, la totalidad del mundo anímico. Al introducirnos en la constitución de uno de sus elementos, lo que buscamos es un conocimiento por medio de la determinación, esto es, por medio del movimiento a través del contenido, pues sólo así no nos quedamos, como dice Jaspers, en meras fórmulas. Y es que, si bien es cierto que la psicología de concepciones del mundo que ensaya el autor va tras lo general, el tipo en contraste con el caso, eso general de todos modos llega a ser precisado, tal como es de esperar en un trabajo científico.

50 Lo que se sigue se basa en el Trabajo Final – “Las imágenes de mundo en el contexto de la *Psicología de las concepciones de mundo* de Karl Jaspers” – para el Seminario de Grado: *El pensamiento de Jaspers*, II Semestre, 2006, Departamento de Filosofía, Universidad de Chile, dirigido por el profesor Cristóbal Holzapfel.

En su *Anotaciones* de 1919-1921⁵¹, una recensión crítica de la obra, Heidegger le llamaba la atención a Jaspers de que sería mejor comenzar con el tercer capítulo, «La vida del espíritu», ya que es desde éste, según su parecer —y, en efecto, según el del mismo Jaspers—, que se comprende el núcleo de la obra, así como sus otras dos partes —la primera, «Actitudes», y la segunda, «Imágenes del mundo»—. Esta aserción es justa y, como apuntábamos, el mismo Jaspers la respalda, pues da a entender que sólo desde una visión de la vida del espíritu, o del espíritu sin más, en su unidad —si bien es ésta antinómica, dinámica e infinita y, por tanto, no *simple* unidad—, es que se alcanza la adecuada comprensión de aquello que, en una primera instancia, fue mostrado de un modo absoluto, dissociado, a saber, actitudes e imágenes.

Sin embargo, el modo en que *está* compuesta la obra no deja por eso de ser coherente. Al contrario, muestra una lógica interna que hace bastante sentido —más aún cuando reconocemos la influencia de Hegel—. En un primer momento se nos introduce en la esfera del sujeto; en uno segundo, en la del objeto —o, mejor dicho, en la del *contenido objetivo*—; y, finalmente, en el tercero, se recoge lo ganado previamente y se lo integra en la totalidad viviente a la cual siempre perteneció: la antitética síntesis de lo subjetivo y lo objetivo, el espíritu.

Así pues, lo que hacemos nosotros es tomar sólo una de las vías posibles en la comprensión, uno de los posibles caminos de la autorreflexión —objetivo éste fundamental en la obra, según el Prólogo de su primera edición—. Pero este camino no es cualquier camino: las imágenes del mundo constituyen un infinito dentro de un infinito, el gran «lado objetivo» que no puede faltar en la vida del alma, siendo que ésta transcurre en la «escisión» o «fisión sujeto-objeto» (*Subjekt-Objekt-Spaltung*).

Las posibles imágenes del mundo son los posibles contenidos del alma y, por lo tanto, posibilidades del ser del alma, ya que ésta no es nunca sólo sujeto. Por esto, pensamos, no es empresa vana emprender desde ellas el camino hacia el espíritu, hacia el hombre.

I. Imágenes de mundo en general

1. Sobre la perspectiva de una Psicología de las concepciones del mundo

Desde un comienzo hay algo que aclarar. ¿Por qué decimos “imágenes *de* mundo” y no, como en la Introducción, “imágenes *del* mundo”? ¿No es la palabra compuesta alemana la misma: *Weltbild*? Optamos por la primera traducción, “imágenes *de* mundo”, así como también de ahora en adelante “concepciones *de* mundo”, para indicar la multiplicidad de formas que “el” mundo puede tomar para la subjetividad en general. Esto, sin embargo, no significa negar que haya

51 Heidegger, “Anotaciones a la *Psicología de las visiones del mundo* de Karl Jaspers” en *Hitos*, trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza Editorial, 2001.

un mundo común y verdadero frente al cual pueda medirse y corregirse la perspectiva subjetiva —y en virtud del cual ésta efectivamente se transforma—, pero sí significa dejar tal “mundo-medida” entre paréntesis, por así decir.

La psicología, en efecto, se ocupa del alma, de la realidad anímica. Esto puede hacerlo desde diversas perspectivas. La psicología comprensiva en que consiste una psicología de concepciones de mundo, se ocupa de lo que es posible y efectivo para el alma, para la vivencia subjetiva en general. Dice Jaspers:

«Queremos ver y saber solamente lo que fue anímicamente efectivo y lo que es posible». (PdW, p. 4; PCM, p. 23.)

Un ver y saber tal no juzga la verdad de lo vivido, su correspondencia o falta de ella con un mundo exterior, “objetivo” en el sentido usual de la palabra. Se ocupa de lo objetivo en tanto que lo objetivo es subjetivo, esto es, en la medida en que lo objetivo es aquello que ha sido, es o puede ser *para* un sujeto. A esto nos referíamos con la expresión “contenido objetivo”: aquello que no falta mientras haya vivencia y alma vivenciente.

Puede que para el alma, en ciertas ocasiones, no haya contenido, pero no así para la contemplación psicológica, la cual, en último caso, puede considerar esa misma falta de contenido como el contenido de la vivencia. Tal es el caso en la experiencia mística, en la cual no hay un sujeto frente a un objeto, no por lo menos *en* la vivencia. Pero, en tanto que *hay* esa vivencia, puede afirmarse que hay también contenido, pues la vivencia supone tanto el vivenciar como *lo* vivenciado; la experiencia, tanto el experienciar como *lo* experienciado, por confusos que se puedan volver estos términos en la facticidad del vivir⁵².

Así pues, volviendo a lo anterior, una psicología de las concepciones de mundo se preocupa de captar lo *anímicamente* efectivo y posible, no lo objetivo, lo posible y lo real sin más, sino siempre referido al alma, a la psique; no por nada es *psicología*.

Pero, por otro lado, no deja de estar relacionada, en cuanto que es conocimiento, saber, con la totalidad del saber, con la filosofía en su sentido lato. La filosofía tiende hacia la verdad, hacia la verdadera objetividad, hacia la verdadera concepción de mundo: *la* concepción *del* mundo. La psicología de *las* concepciones *de* mundo, por el contrario, muestra pluralidad, la diversidad característica de la experiencia humana, ya sea local, ya sea históricamente considerada. No por esto, sin embargo, es ella un catálogo de errores, de ilusiones. Para ella, en la medida que se restringe a su ámbito, así como, por un lado, no hay verdaderas concepciones del mundo, tampoco hay, por el otro, errores e ilusiones, pues no dispone de la medida para tomarlos como tales.

52 Dicho de otra manera: no es una nada la experiencia mística, sino que posee su especial riqueza (su peculiar contenido, por tanto).

Pero, entonces, ¿cómo es ella *conocimiento*, ciencia incluso, si, como ahora parece, no tiende hacia la verdad? Lo que sucede es que ella *sí* tiende hacia la verdad, sólo que no a la del mundo “exterior”, sino a la del mundo interior. Espera alcanzar lo que efectivamente ha sido, es y puede ser el hombre, y esto *puede* ser corroborado por la experiencia como hecho. Habría, nos dice Jaspers, o debería haber, una complementación casuística de lo que en esta obra se afirma de modo general, en la que esto llegaría a ser verificado o corregido. Pero, en la medida en que nos atenemos exclusivamente a esta primera parte de la psicología de las concepciones de mundo, la “prueba”, la “verificación”, sólo podrá consistir en el reconocer intuitivo, en el asentimiento basado en el “contacto”, por así decir, visual-racional del lector con el contenido expuesto.

Cabe aclarar otra cosa respecto a la posición en la que se sitúa una contemplación como la intenta ser esta primera parte o primer fragmento de psicología de concepciones de mundo. También se refiere a la metodología. En particular, tiene que ver con la utilización de esquemas. ¿Qué son éstos y cómo operan?

En general, la actitud que tiene Jaspers frente a los esquemas es una de *sí* y no, de confianza y desconfianza. Por un lado, reconoce que son indispensables para la intelectualidad, para la racionalidad, que incluye la comunicabilidad. Por el otro, sin embargo, reconoce la gran dificultad que presentan para la auténtica comprensión, ya que lo que ellos nos dan no es la vida misma: en ésta, la diferenciación en la cual sobresalen los contrastes no se da normalmente y, cuando se da, cuando la vida se vuelve sobre sí, lo que llega a ser para ella no es ella propiamente, sino una distorsión. En efecto, en el teorizar, que implica esquematizar y, por lo tanto, diferenciar, separar, se vuelve claro y distinto lo que de por sí es oscuro y confuso: la vida.

Pero en esto mismo consiste su virtud: en que, si bien siempre serán “falsos” en comparación al caso individual —éstas son palabras del mismo Jaspers—, no obstante, al mostrar los elementos estructurales básicos de la vida, los grandes sectores, esferas, niveles, grados, etc., que se pueden distinguir, efectivamente nos permiten vernos en lo que somos, aún cuando lo hagan en forma limitada; y es que el contemplar racional implica de por sí el limitar y, en este caso, limitar nada menos que la infinitud del alma.

Ahora bien, dada esta ambivalencia de la aproximación científico-racional a los contenidos del espíritu, propone el pensador considerar siempre las ordenaciones, las esquematizaciones, como algo relativo, no como un sistema absoluto, reflejo de un sistema real. La forma en que se previene la violencia por parte de la sistemática que exige la ciencia en la ordenación del material, es adoptando varias perspectivas, distintas aproximaciones. Con esto se cancela o, al menos, se deja en suspenso, la rigidez propia de la conceptualización.

En todo caso, la psicología de concepciones de mundo que realiza Jaspers en su

obra no quiere ser completamente sistema, sino sólo parcialmente. Su sistemática, gracias a su multilateralidad, a los distintos puntos de vista que pone en juego y a su apertura en relación a otros posibles, es una que está en guardia frente a sí, una que, a la vez que se afirma a sí misma, se pone en cuestión y, de ese modo, se mantiene móvil, abierta al cambio, a la modificación. En fin, no es ella imposición, sino la propuesta de un horizonte desde el cual se pueden empezar a comprender los distintos fenómenos del espíritu⁵³; propone una visión general y una ordenación general según criterios determinados, pero no pretende agotar la infinitud del alma. Se trata de ofrecer perspectivas, y eso es lo que, al fin y al cabo, son las imágenes de mundo: la oportunidad de observar al sujeto desde lo que para él es, ha sido y puede volver a ser el objeto.

2. Concepciones de mundo e imágenes de mundo, facticidad y universalidad

Sucede, dice Jaspers, que

« [...] el sujeto en sí irreconocible se mueve de cierto modo hacia todos lados en lo objetivo, encontrándolo, creándolo, conformándolo». (*PdW*, p. 42; *PCM*, p. 70)

Importa destacar aquí, en primer lugar, que el sujeto sea «en sí irreconocible». Al parecer, lo que esto quiere decir, es lo mismo que hemos venido diciendo desde un principio, a saber, que no hay sujeto en sí, esto es, un sujeto que pueda ser pensado sólo como sujeto, sin su opuesto el objeto.

Pero no sólo no hay sujeto sin objeto, sino que tampoco lo hay sin “aquello” que abarca y vivifica a ambos en su interrelacionarse, es decir, sin lo que denomina Jaspers el «espíritu» y sus «fuerzas». Sobre éstos, conviene tener presente algunas palabras del autor para poder continuar con nuestro asunto, las imágenes de mundo, desde una perspectiva adecuada. Dice Jaspers:

«Ponemos pie en el centro propiamente dicho, cuando preguntamos por la vida del espíritu o por las fuerzas que, como abarcantes, encierran en sí las imágenes de mundo y las actitudes. Estas fuerzas no pueden representarse inmediatamente como todos aquellos elementos, sino más bien como procesos de movimiento, como totalidades a las que subyace una fuerza impulsora».

«En la enumeración de los elementos nos encontramos en cierto modo en el delecto, en la definición. En los tipos del espíritu nos encontramos en cierto modo en la primera lectura». (*PdW*, p. 43; *PCM*, p. 71. La primera es traducción nuestra (Tr. n.))

53 En efecto, el material que se busca limitar y ordenar en la psicología de las concepciones de mundo, son las distintas manifestaciones del espíritu que la experiencia y la historia nos dan a conocer.

Esto lo dice en la introducción general. Mucho más adelante, una vez recorridos los campos de lo subjetivo y lo objetivo, al comienzo de la tercera (y central) parte de la obra, *“Das Leben des Geistes”* (*“La vida del espíritu”*), vuelve a reiterar la misma idea básica. Dice ahí:

«Las actitudes e imágenes de mundo son abstracciones que aíslan lo que de hecho existe junto, que tratan como elementos autónomos lo que tiene existencia sólo en servicio o como fenómenos de *fuerza*. Nosotros concebimos las concepciones de mundo más profundamente, cuando preguntamos por estas fuerzas para las que y a partir de las que aquellos elementos se juntan para formar totalidades. (PdW, p. 219; PCM, p. 289.)

Lo que queda claro con estas palabras, nos parece, es el estar situados, o mejor, el *vivir* estos elementos que son las actitudes y las imágenes de mundo en la dinámica totalidad que es la vida misma, la cual no se identifica con ellos, sino que los abarca y los trasciende. Pero esta totalidad trascendente que llamamos “vida” no es sino el individuo, el individuo infinito que comprende dentro de sí esta polaridad, así como la multiplicidad que ésta a su vez implica –y si no actual, sí potencialmente⁵⁴.

Sin embargo, hay que recordar que no es del individuo propiamente tal de quien se trata en esta primera parte de psicología de concepciones de mundo. ¿De quién, pues, o de qué se trata? Se trata, por supuesto, de concepciones de mundo; pero, si hemos de ser más precisos, se trata del “cosmos” de las concepciones de mundo: en efecto, es ésta la idea directriz (irrealizable, inalcanzable) de la investigación jaspersiana, su principio regulador.

Ahora bien, si las concepciones de mundo son lo total del hombre en lo que se refiere a su ser espiritual, entonces bien podemos considerarlas como la vida misma del individuo, siempre que por “vida” entendamos vida psíquica, alma, como lo hacemos aquí en todo momento. ¿Qué será, pues, el *cosmos* de las concepciones de mundo? En concordancia con lo recién dicho, nos parece que habría que responder que tal cosmos no son sino las posibilidades universales del espíritu humano, la totalidad de configuraciones que puede tomar la vida.

Desde esta perspectiva universal, por tanto, es que debemos volver nuestra mirada hacia las imágenes de mundo. No se trataría de la objetividad existente para el individuo en su experiencia subjetiva; no podría ser, porque la ciencia, aunque sólo tiene sentido cuando apunta a lo concreto, a lo individual fáctico, sin embargo, no versa directamente sobre ello, sino que lo hace mediante el rodeo de la universalidad, del discurso universalizante. De modo que, cuando se nos habla

54 Dice Jaspers: « [...] *cada hombre nos aparece como el infinito mismo, al que pertenecen todas las formas o en el que están preformadas potencialmente.*» (PdW, p. 18; Pcm, p 40.)

de «imágenes de mundo», de lo que se estaría hablando sería de una *objetividad universal que, en la vida espiritual universal, es para la subjetividad universal*.

Ahora, es claro que ésta es una idealidad, y esto en el doble sentido de “construcción teórica” y de “ideal” al cual se aspira. El discurso no se mantiene en este nivel puro que tiene por norma. Los ejemplos abundan, pues lo particular ilustra, pero, a su vez, su finalidad no deja de ser el hacer visibles los tipos, lo típico en su pureza, esto es, en sus caracteres más distintos.

Pero volvamos a las imágenes de mundo. Se indicó, en primer lugar, que, al igual que el sujeto, no son algo en sí y por sí, sino que pertenecen a un todo trascendente —el espíritu humano, ya individual ya universalmente considerado—; y, en segundo lugar, que de lo que se trata en una primera parte de psicología de concepciones de mundo, por ser ésta la más general, es de imágenes de mundo como formas universales de la objetividad —ésta siempre tomada como referida a la subjetividad, y ésta a su vez, también tomada en su universalidad (en las «actitudes», las cuales, como modos del comportarse o del ser en referencia al objeto y a sí mismo, tienen como fundamento las fuerzas del espíritu, que impulsan y dan dirección).

Sirvan estas indicaciones como primer paso hacia las imágenes de mundo; demos uno segundo comenzando ya con una caracterización más precisa.

3. Imágenes de mundo, rasgos generales

Al comienzo de la segunda parte de la obra, dedicada por completo a las imágenes de mundo, se nos da una idea general de lo que se entiende por éstas. Veamos una de las primeras caracterizaciones que se nos entrega.

«Se pretende una visión de conjunto de algo que en sí es lo contrario [*Gegenteil*] de lo psíquico. Las imágenes de mundo no son esferas de la existencia, como las actitudes y los tipos del espíritu. En sí no son nada psíquico, sino condiciones y consecuencias de la existencia anímica.» (*PdW*, p. 141; *PCM*, p. 191. Tr. n.)

¿Cómo puede ser que no sean «nada psíquico»? ¿Qué hacen, entonces, en medio de una investigación psicológica? La clave, al parecer, nos la da la palabra *Gegenteil*, la “parte” o el “componente contrario”: las imágenes de mundo serían la parte que se contrapone a lo psíquico, lo cual es equivalente a decir que son el objeto (*Gegenstand*) que hace frente al sujeto. Habría que entender «lo psíquico» aquí, pues, como la «función» (*Funktion*) que en otros lugares de la obra se dice que es el sujeto o, más bien, el lado subjetivo, la otra parte (*Teil*) de la contraposición sujeto-objeto.

Pero se nos dice también que no son «esferas de la existencia». ¿Qué querrá

decir esto? ¿No decíamos más arriba que, como elementos de la vida anímica, las imágenes de mundo eran algo *viviente* dentro de la vida espiritual? Lo que sucede es que aquí se nos habla de una de las formas que pueden tomar las imágenes de mundo que no es la regular, la normal, pues se trata de su forma *objetivada*. En efecto, dice Jaspers seguido inmediatamente a lo anterior:

«Recién cuando son tomadas por las fuerzas de los tipos del espíritu devienen elementos de la vida. Yo puedo tener ante mí todas las imágenes de mundo como imágenes, pensarlas y, sin embargo, existir sin ellas. Ellas son meros contenidos y sólo en potencia de significación psicológica».
(*Ibidem*. Tr. n.)

Así pues, el que puedan ser objetivadas –como se pretende en esta investigación– no significa que no sean *de hecho* psicológicamente significativas, de lo contrario no tendría ningún sentido seguir ocupándose de ellas. Lo que sucede en la vida anímica fáctica –hacia la cual apunta finalmente la psicología comprensiva de imágenes de mundo– es que ya hay imágenes que han sido tomadas –*aufgenommen*: también, “absorbidas”, “incorporadas”, “asimiladas”– por las fuerzas espirituales.

Sin embargo, aun siendo esto así, también tiene sentido decir de ellas que no son esferas de existencia en lo que se refiere a su forma no objetivada, pues se nos dice que sólo las actitudes y los tipos del espíritu lo son, y las imágenes de mundo son otra cosa. Ahora, qué sea realmente una «esfera de existencia» (*Existenzsphäre*), esto no nos resulta del todo claro, pero, al menos, podemos afirmar que se trata de algo más del lado del sujeto que del objeto, siendo este último sólo «condición» y «con-secuencia» del primero.

Más adelante volveremos sobre estos dos últimos caracteres. Conviene adelantar primero algo aún más fundamental que se nos dice poco después de lo anterior. Se trata de la primera definición de imagen de mundo propiamente tal. Dice Jaspers:

«Por imagen de mundo entendemos, pues, la *totalidad de los contenidos objetivos* que tiene un hombre. Al hombre lo vemos, por así decir, como el centro en una *periferia circular*: desde el hombre, en las actitudes, vemos funciones que se apoderan de lo objetivo; la periferia es este mundo de lo objetivo en el que el hombre está encerrado en la escisión sujeto-objeto.»
(*Ibidem*. Tr. n.)

Que las imágenes de mundo sean la «totalidad de los contenidos objetivos que tiene un hombre», ya lo tenemos asimilado –si bien cabe recordar la universalización que se hace del «un hombre» al hombre sin más o, por lo menos, a lo que de él nos muestra la historia y la experiencia. Pero se agrega ahora una imagen por

medio de la cual se pueden representar las imágenes de mundo: una periferia y un centro. En ella vive el hombre, y nada menos que en la escisión sujeto-objeto.

Cabe preguntarse, sin embargo, dónde está el hombre en realidad. Pues ya vimos que no es él simplemente sujeto, sino sujeto que vive en lo objetivo, que hace *suyo* eso objetivo. ¿Es él la esfera completa, más que su centro? En este punto nos parece que él es más bien el mismo *apoderarse de lo objetivo* que *acontece* en esa esfera, y que ésta, por tanto, no es sino la representación estática de tal movimiento. El hombre sería, pues, una serie de funciones (*actitudes*) que hacen *suyo* al objeto (*imágenes de mundo*) bajo el impulso de las fuerzas espirituales (*tipos del espíritu*).

Pero hay otra imagen que nos da Jaspers de las imágenes de mundo, una de mayor importancia, podríamos decir, dado el objetivo de una psicología comprensiva de imágenes de mundo. Las imágenes de mundo son ahora *Gehäuse*, palabra cuyo sentido tendremos que considerar a continuación.

«O podemos llamar a la imagen de mundo *das Gehäuse*, en el que la vida anímica está encerrada en parte y que, en parte, ella misma puede también sacar de sí y colocar hacia afuera.» (*Ibidem*. Tr. n.)

Dejamos sin traducir *Gehäuse* porque podemos darle distintos significados, entre ellos: “caja”, “cáscara”, “cascarón”, “concha”, “armazón”, “cobertura”, “envoltura”, “estuche”, etc. Mientras que las primeras acepciones tienden a lo rígido, a lo sólido, las demás dan a entender una posibilidad de apertura y externalización. Quizá la traducción más neutral, esto es, que incluya tanto la posibilidad de solidificación como la de soltura —siendo propio de esta última no sólo el cambio interno, sino que también el devenir algo externo, ajeno incluso—, la traducción más neutral, decimos, podría ser simplemente “envoltura”, la cual, por lo demás, calza perfecto con la imagen de periferia. Digamos, por tanto, que, según Jaspers, vivimos en una envoltura que puede ser rígida, impositiva, pero que también puede cambiar e, incluso, volverse exterior a nosotros —sobre estos dos tipos de cambio volveremos más tarde.

Para Jaspers, el llamar «envoltura» a la imagen de mundo implica, por lo pronto, dos cosas: en primer lugar, que, a menudo sin saberlo, vivimos envueltos, cubiertos, limitados, encerrados incluso, en nuestra imagen de mundo; en segundo lugar, que ésta, si bien representa el lado de la objetividad, no deja de ser algo subjetivo, una perspectiva al fin y al cabo.

Respecto a lo primero, dice Jaspers lo siguiente:

«Al horizonte extremo de nuestra imagen de mundo lo tenemos, de forma totalmente involuntaria, por algo absoluto. Nuestra imagen de mundo es para nosotros en cualquier parte y de cualquier forma comprensible

de suyo. Y, aunque podemos reconocer muchas cosas particulares como relativas, vivimos, sin embargo, con esta comprensibilidad de suyo [*Selbstverständlichkeit*: obviedad, naturalidad] al fin y al cabo, de alguna manera, en una envoltura de la que no podemos salir. Involuntariamente ponemos la parte del mundo, justamente la que tenemos nosotros, por el todo.» (*PdW*, p. 141; *PCM*, p. 192. Tr. n.)

Pero de lo que se trata en una psicología comprensiva de imágenes de mundo es, precisamente, de dejar atrás tal ingenuidad, es decir, de representarse toda imagen como una posibilidad más, no importa cuán natural u obvia pueda ser para nosotros. Como veíamos más arriba, la psicología de concepciones de mundo deja entre paréntesis la verdad o falsedad de aquello que es visto como mundo; lo que importa es que sea anímicamente efectivo, esto es, que haya tenido lugar en el alma.

En este punto vuelve Jaspers a hacer algunas observaciones respecto a la posición en la que se sitúa su psicología. En relación a la naturalidad con la que vivimos en nuestra imagen de mundo, habla de la paradójica tarea del psicólogo de concepciones de mundo, pues lo que debe hacer éste, idóneamente, es liberarse lo más posible de los prejuicios de su propia imagen, para poder ver (comprender) las imágenes ajenas. Sin embargo, nada más natural que presuponer, y especialmente en una investigación como ésta que busca poner orden en lo diverso, que ciertos rasgos de imágenes de mundo son absolutamente universales, infaltables en toda imagen.

El psicólogo busca, por así decir, salir de sí e internarse en lo extraño, en lo ajeno, pero esto para hacerlo suyo, para apropiarse de ello, para comprenderlo.

¿Cómo evitar la contaminación, la mezcla de los contenidos y la confusión de los límites? El psicólogo, en cuanto tal, no puede más que llevar consigo la imagen psicológica de mundo, de lo contrario deja de ser psicólogo y deja de haber comprensión psicológica. La clave está en reconocer los propios límites en la medida en que ello sea posible. En concreto, podemos remitir para esto a las precauciones metodológicas que antes veíamos, las cuales, en general, se referían a la relatividad de los esquemas, al hecho de que no son éstos el reflejo de la vida misma, sino perspectivas, como toda imagen, por lo demás; lo cual nos lleva al segundo punto que queríamos examinar: las imágenes como perspectivas.

Dado lo que hemos visto ya sobre el ser relativo de las imágenes de mundo – esto es, su ser *para* el alma, *para* lo psíquico o, simplemente, *para* el sujeto– no nos debería extrañar que sean consideradas como perspectivas. Sin embargo, como suele ser el caso, las cosas no son tan simples, y Jaspers también aquí se preocupa de hacer ver la otra cara del asunto, específicamente: cómo, desde un cierto punto de vista –el cual resulta ser, de hecho, uno de los que adopta

su psicología— puede verse la imagen de mundo como algo absoluto, es decir, no como una perspectiva más, sino como aquello *en relación a lo cual* habrían perspectivas, esto es, miradas parciales, acotadas, que no acceden a la totalidad.

Dice Jaspers:

«Por un lado, toda imagen de mundo que tiene un hombre es una *perspectiva* individual, una envoltura individual, que puede ser generalizada como tipo, pero no como la imagen de mundo absolutamente general. Por otro lado, nosotros presuponemos siempre la *idea de una imagen de mundo absoluta, generalmente válida, omnicomprendiva*, o de un sistema de imágenes de mundo ordenado jerárquicamente. Considerada desde éste, la imagen de mundo particular de un hombre individual es justamente “perspectivista” en relación a esta imagen de mundo general, o es un “fragmento” [*Ausschnitt*] de la imagen de mundo total.» (PdW, p. 143; PCM, p. 193. Tr. n.)

Ahora, esta imagen de mundo absoluta de la que se habla, no nos parece que sea la imagen verdadera del mundo, pues, como el mismo Jaspers lo repite un par de veces, su psicología, por no ser filosofía, no la necesita. Lo que sí necesita o, al menos, aquello de lo que *puede* servirse como guía, es la idea de una imagen de mundo omnicomprendiva, es decir, una que comprenda toda posible imagen, todas las posibilidades de lo objetivo. Ella misma no sería perspectiva, pues sería una visión total, una visión tal, que toda otra no podría más que ser parte de ella, un recorte o fragmento, es decir, una perspectiva. La exposición de esa totalidad «generalmente válida» sería el ideal de la psicología de imágenes de mundo, y bien podemos comprender desde él la ordenación —o ensayo de ordenación— que realiza Jaspers cuando hace su división tripartita de las imágenes de mundo.

En todo caso, está claro que esto es sólo una idea, un principio racional que llama a la unidad y a la totalidad, cuando lo que hay es pluralidad y diversidad. La situación fáctica, por así decir, de las imágenes es el ser perspectivas, proyecciones del hombre condicionadas por circunstancias específicas; por esto, estamos más cerca de la realidad cuando hablamos de imágenes individuales, sociales, epocales, etc.

En relación con estas circunstancias que condicionan la proyección de las imágenes de mundo, podemos retomar ahora un punto que habíamos dejado pendiente más arriba, a saber: el que las imágenes de mundo sean «condición» (*Bedingung*) y «consecuencia» (*Folge*) de lo psíquico.

Que sean condición de lo psíquico parece estar más o menos claro, pues se refiere esto al hecho de que no puede haber sujeto sin objeto, ya que la experiencia subjetiva se define por su apropiación de lo objetivo. Es más bien el segundo

aspecto que mencionamos, el que sean las imágenes “resultado” de lo psíquico, el que precisa de alguna aclaración. ¿Cómo “resulta” una imagen de mundo?

Hace poco introdujimos, como de pasada, la idea de “proyección”, como si se tratara de la forma más natural de pensar en el proceso de surgimiento de lo objetivo. Pero, en realidad, esta palabra, aún suponiendo que sea adecuada —esto es, ilustrativa de un proceso real, conducente a la intuición del devenir espiritual fáctico (que es precisamente subjetivo-objetivo)—, aún suponiendo esto, decimos, sigue dejando en lo oculto eso que, quizá, sea el mayor misterio, a saber: el aparecer del ente, que sea para nosotros, que se nos manifieste y que, con ello, nos lleve a ser los que somos: los sujetos que se mueven en lo objetivo (o en la escisión sujeto-objeto).

¿Cómo se produce, pues, este encuentro, en el que cada una de las partes se define en lo que es, el sujeto como sujeto y el objeto como objeto? De hecho, la psicología de las concepciones de mundo no se ocupa del problema, pues trata ella, por así decir, del “producto” de ese encuentro, del resultado que son las distintas relaciones sujeto-objeto; habla de las manifestaciones del espíritu⁵⁵, no del fundamento de la manifestación o, dicho aún de otra manera: no habla de “condiciones de posibilidad”, sino de las posibilidades mismas.

Ahora, a pesar de que Jaspers no va a entrar, ni en una explicación causal al estilo científico-naturalista, ni en una especie de deducción trascendental al estilo kantiano, algo nos dice, sin embargo, sobre el origen de las imágenes de mundo, es decir, sobre el surgir de lo objetivo para la subjetividad. Nos dice en un breve pasaje:

«Lo que el individuo ve y tiene como imagen de mundo, buscamos referirlo nosotros, en un análisis genético, a dos fuentes: a lo que es ofrecido al individuo *desde fuera*, a lo que afluye a él desde experiencias y situaciones; y, en segundo lugar, a las *perspectivas* que salen de él y la *selección*. Lo primero pone límites y lo ofrecido puede ser todavía muy rico, quizá hubiera sido para el individuo, en su condición específica, precisamente lo faltante lo decisivo. Lo segundo es otra expresión para la “disposición”, el propio ser [*Wesen*], el carácter.» (PdW, p. 144; PCM, p. 195. Tr. n.)

55 Como lo indica la expresión “manifestaciones del espíritu”, la temática de esta obra de Jaspers es la misma que, de acuerdo a un plan muy distinto, tratara Hegel en su *Fenomenología del espíritu*, a saber: las formas de la relación sujeto-objeto, lo que comprende tanto los modos de ser del sujeto, como los aspectos en los que se nos aparece el objeto. Jaspers reconoce el valor de la obra hegeliana, pero también ve en ella una violencia al contenido, pues claramente la sistemática se impone sobre él; esto lo trata de subsanar Jaspers por medio de una ordenación más libre, esquemas más flexibles y una visión lo más imparcial posible.

Así pues, podemos decir, en términos generales, que de la interacción del hombre con su medio —entendida esta palabra en un sentido amplio— es que surge lo que él tiene por mundo. Pero hay que destacar aquí un par de puntos; por ejemplo, el que «lo ofrecido puede ser todavía muy rico». La imagen de mundo, en efecto, es algo dinámico, se desarrolla a la par con el sujeto y con su situación; y éste es uno de los sentidos en el que es *infinita*, pues no llega y finaliza, así como tampoco el hombre mientras es. Pero ya veremos más de cerca el cambio cuando entremos en el esquema de imágenes de mundo que propone Jaspers.

Otro punto que cabe destacar sobre esta sucinta explicación del origen de las imágenes de mundo, es el papel que juega “el mundo”, el “verdadero mundo”. Según lo que se nos dice, del mismo modo que en biología se habla de “selección”⁵⁶, también en lo que se refiere a los contenidos del espíritu habría una especie de “recorte originario”, en el que sólo algunas cosas serían asimiladas, esto es, permitidas en la concepción de mundo del individuo (aunque no sólo del individuo). La misma palabra “asimilación” es significativa, e indica justamente lo que se entiende aquí por selección, ya que ésta, como es comprensible, se realiza —continuamente, podemos añadir— de acuerdo a la naturaleza de aquél en quien se da la selección —y decimos “se da”, porque difícilmente es la selección espiritual un libre elegir, en el sentido de un comparar, apreciar y un posterior integrar. Ésta es una idea antigua y se resume en el apotegma: «lo igual sólo es reconocido por lo igual».

Sin embargo, esta idea de “asimilación”, el incorporar sólo lo adecuado al propio ser, es decir, lo que se *puede* efectivamente incorporar, al igual que la idea de “proyección”, a la cual es cercana, esconde un proceso enigmático: el mismo que quiere explicar el surgir de lo objetivo. A lo más, nos parece, hemos de tomar estas ideas como imágenes, como indicaciones —como suele hacerse, por lo demás, con las categorías con las que se habla de lo anímico, dado su usual carácter espacial.

Pero volvamos al “mundo”, que era lo que queríamos resaltar. ¿Cómo se relacionan mundo e imagen de mundo? Otra forma de hacer la pregunta es: ¿cómo se relaciona lo *verdaderamente* objetivo con lo objetivo que, en realidad, es *subjetivo*? ¿Son las imágenes de mundo necesariamente *otra cosa* que el mundo, esto es, que la realidad extra-anímica? No parece ser ésta una consecuencia necesaria. Seguramente, lo más cercano a Jaspers es el que las imágenes de mundo sean accesos parciales a la realidad, la visión de una cierta dimensión de lo real; esto real que, en último término, sería trascendente —como

56 Al respecto, Jaspers hace referencia más adelante —en la sección dedicada a la imagen sensorio-espacial— a la obra de Jakob von Uexküll, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, München, 1913. / Ed. cast.: *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951.

lo es también lo anímico (incluso las *dimensiones* de lo real son trascendentes, infinitas; así, al menos, para Jaspers).

Pero ya hemos visto cómo el problema de la verdad de las imágenes es dejado de lado por Jaspers, de modo que sólo hemos de limitarnos a reconocer la “influencia” de un mundo “externo” en la configuración del mundo interno –hay que decir, sí, que el mundo interno para Jaspers no se limita a la mera conciencia individual; por eso se sirve de la palabra “espíritu”, la cual podemos entender, en general, como el mundo humano, que involucra la cultura, los pueblos y la historia.

II. Las imágenes de mundo de acuerdo al esquema jaspersiano

Podría decirse que sólo ahora comenzamos a tratar el contenido propiamente tal de la investigación jaspersiana sobre imágenes de mundo, pues entramos a examinar cuáles son éstas definitivamente. Sin embargo, antes de hacer una exposición abreviada del catálogo de imágenes de mundo propuesto por Jaspers, nos gustaría hacer un par de observaciones más sobre las imágenes en general, así como sobre el esquema visto en su totalidad, de manera que se complemente lo dicho anteriormente y se prepare el camino para lo que sigue.

1. Sobre el esquema en general y la imagen de mundo individual

Lo primero que habría que decir sobre el esquema jaspersiano de las imágenes de mundo es algo que, en parte, ya habíamos señalado, es decir: que no se trata de las imágenes del individuo, sino que de imágenes tipo, imágenes absolutizadas, idealizadas. La relación que guardan las imágenes expuestas en la obra con las imágenes individuales, con el hombre, es una de *suministración de contenido*, por así decir. El individuo, con su imagen de mundo siempre cambiante, *participa* de los contenidos de las imágenes ideales. Llamamos a estas imágenes tipo “imágenes ideales”, por el simple hecho de que no se hallan nunca totalmente actualizadas en la vivencia fáctica. Y por eso es que también hablamos de “participación”, de forma análoga a la μέθεξις platónica. El sujeto sólo accedería en mayor o menor medida a las imágenes típicas. Y es que éstas admiten grados, niveles de desarrollo o de evolución, de modo que lo más probable es que el individuo sólo se mueva en ciertos niveles de imágenes, nunca haciéndolas completamente suyas. Aunque esto no excluye la posibilidad de momentos en que cierta imagen llegue a consumarse⁵⁷ en la visión personal, esto es, que se vuelva absoluta para ella.

Pero esto último es bien difícil, ya que, normalmente, el individuo se mueve en una pluralidad de imágenes. A esto llama Jaspers «el fáctico uno-en-otro» (*das faktische Ineinander*) de las imágenes de mundo. Este “uno-en-otro” es aplica-

57 Sin embargo, dada la infinitud de lo objetivo, esta consumación no lo sería realmente, o lo sería sólo de un modo vacío, ya que no estarían actualizadas para el sujeto –no podrían– todas las posibilidades de la imagen.

ble, no sólo a la gran división de imágenes de mundo en «imagen sensorio-espacial», «anímico-cultural» y «metafísica», sino también en lo que se refiere a sus respectivas subdivisiones y grados. La imagen individual es una mezcla o combinación de los contenidos de las imágenes de mundo ideales, según niveles de accesibilidad⁵⁸.

Pero además, como también lo hemos apuntado un par de veces, esta multiplicidad vivida que conforma la vivencia personal es una que se haya en proceso, en devenir, incluso cuando se trata de sujetos que viven constantemente en imágenes absolutizadas⁵⁹. El cambio en la imagen individual podemos entenderlo de varias formas. Una de ellas, es como proceso de objetivación, el cual se refiere a la aclaración que puede ir ganando un sujeto respecto a contenidos que, o bien vivía inconscientemente, o bien no vivía, sino que recién comienza a internalizar —probablemente en forma externa, a modo de teoría que bordea lo irreal⁶⁰.

Otras formas de cambio son el cambio en la acentuación, en la valoración o en la importancia que cobran los distintos elementos o aspectos de lo objetivo: en un instante estamos en la contemplación de causas últimas, en otro, ocupándonos de lo inmediato, del mundo natural, por ejemplo, que se ha vuelto una molestia para nosotros. Este cambio se haya implícito en el uno-en-otro, puesto que las distintas dimensiones de lo objetivo que se entrecruzan o superponen en la experiencia quedan disponibles para la dirección de la atención, para el valorar o el acentuar.

En relación con la internalización de contenidos de imágenes de mundo, también podemos hablar de externalización, es decir, del devenir ajenas las imágenes como resultado de la experiencia antinómica, de la experiencia conflictiva que pone en cuestión lo que tomábamos por real y que hace que finalmente esto deje de ser así. Este volverse ajenas las imágenes seguramente va acompañado de una nueva apropiación de lo objetivo, aún cuando sólo se trate de una visión negativa, de un *no* en el interior del mundo vivido: por ejemplo, cuando el mundo es visto y vivido como un gran —o *el* gran— sin sentido. Recordemos, sí, que ningún proceso de desprendimiento de imágenes puede ser absoluto, ya que no hay sujeto sin imagen de mundo, de manera que toda externalización deberá implicar o retención de contenidos o el reemplazo (y éste, como decíamos, bien puede ser uno de carácter negativo).

58 Por supuesto, hay también exclusión de contenidos: no es que en el sujeto estén todas las posibilidades de lo objetivo actualizadas en algún grado.

59 Piénsese, por ejemplo, en un determinista a ultranza: en la vivencia fáctica, en la práctica, llega a creer que es libre, actúa como tal, aún cuando en la reflexión posterior se convenza de la imposibilidad de ello.

60 Piénsese, por ejemplo, en el conocimiento de las costumbres de pueblos extraños por medio de relatos: se llega a dudar de que se trate de hombres, o si el relato no será más bien un mito o una exageración.

Pero dejemos esto hasta aquí. Si hay otros rasgos de importancia en lo que se refiere a los esquemas o a las imágenes de mundo mismas, que salgan a relucir por sí mismos o detengámonos en ellos cuando corresponda. Veamos cuáles son las imágenes de mundo, los límites o contornos más extremos del alma en lo que se refiere a su lado objetivo.

2. La imagen de mundo sénsoro-espacial

En cierto sentido, ésta es la imagen de mundo más elemental, ya que, en general, se refiere a la percepción de la realidad física, de la realidad natural, de ese mundo concreto en el que desde temprano tenemos que aprender a vivir y que no deja de ser asunto de preocupación y cuidado durante el transcurso de nuestra vida.

Sin embargo, no por esto es la imagen sénsoro-espacial común a todos, pues admite varias posibilidades y no es imprescindible en todas sus formas. Pero sí lo es en su forma más básica: la *vivencia inmediata*, la cual no sólo sirve como el punto de partida para las series de imágenes que propone Jaspers en esta esfera, sino que además para la comprensión de las imágenes de mundo en general —en efecto, no cuesta mucho representarse los contenidos que ella implica, y esto ayuda a ganar conciencia sobre lo que puedan ser los contenidos objetivos del alma en general, que es de lo que se trata aquí.

Según una primera ordenación de las imágenes de carácter sénsoro-espacial, habría una «imagen de mundo inmediata», una de «cosmos limitado» y otra de «infinitud espacio-temporal».

La primera, dice Jaspers, la imagen de mundo inmediata,

« [...] hay que aceptarla como algo vivo, rico y cromático en la vivencia, de figuras y formas plenas, siempre animada, llena de significado e interesante, dañándonos y favoreciéndonos, exigiendo el dominio y como barrera y obstáculo.» (*PdW*, p. 158; *PCM*, p. 213.)

Por una parte, el contenido de esta primera imagen es de lo más básico, pues indica lo sensorial en su nivel más puro, como lo es la visión de colores, la distinción de formas, movimientos y cuerpos, la percepción de olores, sabores, etc. Pero, por otra parte, a esto se encuentra unido también el sentido que tiene todo ello para la vida, para nuestro desenvolvimiento práctico en el mundo, pues claramente no nos es indiferente, no son meros datos sensoriales que fluyen por nuestra conciencia, sino barreras por superar, medios propicios de los cuales servirse, como diría Ortega: facilidades y dificultades a las que se ha de estar atento.

Podemos considerar la segunda imagen, la del cosmos limitado, como un segundo paso, pues realmente representa un desarrollo o un avance desde eso que, en un

primer momento, simplemente nos es dado de forma inmediata. Este nuevo mundo, más que algo dado, es algo ganado, pues se consigue por medio de un proceso, uno que implica el recuerdo y, en general, enlace de experiencias, síntesis.

Aquí el horizonte se ensancha, lo particular inmediato es visto, o mejor, vivido, como parte de un contexto más amplio, el cual no se da propiamente a la sensibilidad, pero es supuesto y tomado como algo efectivo, algo que repercute en lo sensible inmediato y, por lo tanto, también sobre nosotros. Este mundo detrás de lo inmediato no nos hace frente, pero lo vivimos y opera como factor en nuestro actuar.

Sin embargo, este paso desde lo inmediato no es propio, por supuesto, sólo de la imagen del cosmos limitado, sino que también lo es de la imagen de la infinitud espacio-temporal. Ambas son denominadas por Jaspers «imágenes de mundo cósmicas» y en las dos se ha dado el paso a eso vasto que contiene como región acotada o parte, lo inmediatamente vivido. Pero, además, también podemos considerar estas imágenes cósmicas como desarrollo de imágenes geográficas referidas a un entorno más próximo, uno entre lo inmediato y lo mayormente abarcante.

La imagen del cosmos limitado la vemos en la antigüedad en los pitagóricos, en Aristóteles, en Ptolomeo. Prácticamente es la visión que domina hasta finales de la Edad Media. El mundo es visto como un todo finito bien ordenado (κοσμος) en el que cada elemento posee y ocupa un lugar propio, el que le corresponde. El todo tiene forma esférica preferentemente, con un centro y una periferia separados por esferas o capas intermedias.

La imagen infinita del mundo, si bien surge ya en la antigüedad, es en la época moderna que se impone propiamente. Ahora, a pesar de que Jaspers parece referirse aquí más bien a una infinitud en dirección a lo grande —de acuerdo con la tendencia de la serie hasta ahora considerada: desde lo sensible inmediato a lo geográfico y desde esto a lo cósmico—, a pesar de esto, decimos, bien podemos tomar la imagen de la infinitud espacio-temporal como una que en toda dirección va hacia lo infinito y que en todo, por tanto, encuentra ilimitada riqueza.

En relación con lo infinito, lo finito, por un lado, puede llegar a perder todo valor, ser visto como lo insignificante en sí. Pero, por otro lado, en la medida en que es reconducido a lo infinito, albergado en él, puede recobrar su valor o incluso ganarlo por primera vez en virtud del significado que pueda tener con respecto a sistemas más complejos; además, si es correcto lo que decíamos sobre la omnidireccionalidad de la infinitud, puede llegar a ser visto él mismo como infinito, con lo cual, por así decir, se vería repleto de dignidad y ser.

Ahora, hay que notar, sí, que la infinitud de la que se habla aquí no es una mera idea, infinitud vacía en el sentido de la mera repetición —el “infinito malo” he-

geliano—, sino que se trata de una *vivencia de infinitud*, de lo *infinito vivido*: es desde éste, en efecto, y no del primero, que se comprende el que Kant se haya referido al cielo estrellado como algo sublime.

En relación a la vivencia, señala Jaspers que, aun *conociendo* sobre la infinitud del mundo espacial, se puede estar *viviendo* en una imagen sénsoro-espacial finita, ya sea como mundo inmediato, ya sea como cosmos finito. De hecho, lo más cercano a la realidad es el moverse entre una y otra, aunque también puede suceder que estemos constantemente en una de ellas solamente —lo más probable en la inmediatez, apartados de consideraciones geográficas, astronómicas o cosmológicas.

De acuerdo a una segunda ordenación de imágenes sénsoro-espaciales, habría una «imagen de mundo mítico-natural», una «histórico-natural» y otra «mecánico-natural», todas ellas contenidas en germen, según Jaspers, al igual que las anteriores, en la vivencia inmediata. También puede verse en esta serie una evolución, aunque no en un sentido valorativo necesariamente, pero sí en uno histórico.

La imagen mítico-natural es una especie de mezcla de lo físico con lo anímico, en la que esto último es tenido casi como la esencia de lo primero, si es que no absolutamente. Encontramos su expresión en el mito y en la poesía, también en los ritos. Aquí el mundo natural es visto en todas partes como obedeciendo a intenciones o voliciones de carácter personal. Existe, por tanto, parentesco con la acción y el modo de ser humanos, de manera que es posible también la comunicación y, con ello, la posibilidad de intervenir en los procesos naturales, aún cuando éstos, en última instancia, sigan su propio curso —pero esto, a su vez, no al modo de un mero proceso mecánico sin sentido, sino como la *arbitrariedad de una voluntad*. En esta esfera, nos dice Jaspers, todo se halla estrechamente emparentado: hombres, astros, animales, plantas, órganos, minerales, metales.

La imagen de mundo histórico-natural representa una visión de la naturaleza en la que, más que lo cuantitativo, es lo cualitativo lo fundamental. El color, la riqueza de formas, la variedad, los comportamientos, las particularidades: en esto se centra la atención. Sin embargo, no es este observar una acumulación caótica de experiencias, pues, desde «fenómenos originarios» (*Urphänomene*) y tipos, lo vario recibe su unidad y se asegura el saber.

Por último, está la imagen mecánico-natural. A ésta no se llega directamente, sino por vía del análisis, la abstracción, el experimento y el cálculo matemático. Ocurre en esta visión del mundo la descualificación de la naturaleza, un desposeerla de su riqueza para dejar en pie sólo *una* de sus facetas, la cual, a pesar de su eficacia en el ámbito del cálculo y el control, no deja de ser una abstracción y, por tanto, una especie de irrealidad. Aquí la matemática y su aplicación son lo fundamental, ya que permiten el cálculo de los más diversos fenómenos naturales. Pero, dado el éxito de este cálculo, esta imagen

resulta siendo aplicada a todo y todo pasa a ser mecanismo –la vida, el alma, la sociedad, etc.–, de modo que, en muchas ocasiones, en vez de aumentar nuestro conocimiento, se lo impide radicalmente.

Cabe decir también sobre esta segunda serie que las imágenes no se excluyen necesariamente. Ciertamente se da el conflicto⁶¹, pero también es posible una síntesis, y de hecho la vemos operando en el interior de las distintas imágenes: por ejemplo, la imagen histórico-natural se sirve constantemente de la mecánico-natural cuando trata sobre lo natural de un modo científico, ya que ésta le provee el conocimiento de lo elemental y lo regular; a su vez, la visión mecánica no evita toda cualidad ni toda intuibilidad; la imagen histórico-natural tiende también a lo mítico-natural, pues su idea de la vida sólo es dirección, no algo visto y conocido definitivamente, y esto la deja perpetuamente en el misterio.

Observa Jaspers que todas estas imágenes pueden ser también el médium para la acción, para la vida activa, no sólo para la contemplación, que es como hasta ahora se las ha estado viendo principalmente. Según esto, se las puede tomar ahora como la «imagen del actuar mágico», la «imagen de la habilidad irracional» y la «imagen del rendimiento técnico».

La primera imagen, la del actuar mágico, tiene como paradigma la acción del espíritu sobre el cuerpo (*Leib*), y es desde ahí que comprende y obra –o pretende hacerlo– sobre los fenómenos. Vemos objetivarse esta imagen en ritos, instituciones y en distintos tipos de encantos y hechizos.

La segunda imagen, la de la habilidad irracional, hay que verla en su conexión con la del rendimiento técnico, pues, en parte es su límite y en parte su necesario complemento. El rendimiento técnico precisa, en efecto, de algo más que mera mecánica, necesita hombres hábiles, que tengan arte, que sean capaces de tomar decisiones, de atreverse a lo nuevo, de tomar responsabilidades, hombres con experiencia de vida, instintivos e intuitivos. Al igual que en la imagen histórico-natural, en la imagen de la habilidad irracional el hombre se mueve constantemente en el ámbito de lo fenoménico, de lo cualitativo intuible.

Por su parte, podemos considerar la imagen del rendimiento técnico como la imagen técnica propiamente tal. Puede hablarse, por cierto, de una técnica mágica, así como de aquella que se sirve de la capacidad irracional, pero en ellas no se impone lo mecánico, que es prácticamente el sello de lo técnico. La imagen del rendimiento técnico es la versión práctica de la mecánico-natural; representa la visión de aquellos que actúan dentro de ese nuevo mundo que surge en el

61 Jaspers recuerda la disputa entre Goethe y Newton sobre los colores, y pone al primero como representante de la imagen histórico-natural y al segundo de la mecánico-natural; también habla sobre la disputa entre la filosofía romántica (imagen mítico-natural) y la ciencia natural (de nuevo, imagen mecánico-natural).

ámbito de lo sénsoro-espacial: el mundo de máquinas, el cual se ha vuelto hasta tal punto autónomo, que le exige al hombre una determinada forma de ser, a saber: el ser técnico, el estar inserto en el ámbito del cálculo organizado, ya sea como creador, ya sea como operador. Brevemente describe Jaspers la situación en que se encuentran estos dos tipos de hombres: el primero se hallaría en una posición de relativo dominio frente a lo técnico, pues se halla a la cabeza de los proyectos, saca adelante nuevas técnicas, nuevos instrumentos, nuevas formas de ejercer control sobre la naturaleza; el segundo sólo obedece esencialmente, rinde sin arte, vive más que nadie inserto en lo maquínico, caracterizado por la repetición y los valores cuantitativos. Ahora, son éstos casos extremos, polos opuestos, pero ambos se caracterizan por estar bajo el dominio del mundo técnico, pues incluso el creador es creador técnico, y a ambos por igual se les escapa el sentido del todo *en y por* el cual trabajan.

Esto saca a relucir uno de los rasgos más sobresalientes de las imágenes de mundo, uno que en realidad ya habíamos señalado, pero que ahora vemos claramente ejemplificado. Se trata del carácter potencialmente impositivo de las imágenes. Pues, cuando hablamos del “dominio del mundo técnico”, en realidad estamos hablando del dominio de la *imagen de mundo técnica*. Las imágenes, aún siendo proyecciones subjetivas, modos de ver el mundo, pueden adquirir una regularidad y consistencia propias que terminan por imponerse sobre el hombre como la más dura realidad, como una robusta objetividad más allá de su control.

3. La imagen de mundo anímico-cultural

En la imagen de mundo anímico-cultural no nos encontramos con una esfera contraria u opuesta a la sénsoro-espacial, pues los contenidos de ambas se entremezclan, se dan juntos, vivimos siempre en un mundo humano que comprende ambos elementos. Sucede con todas las imágenes de esta nueva esfera que se dan objetivadas en lo sénsoro-espacial.

Pero ésta, dice Jaspers, es sólo una de las caras de la imagen anímico-cultural, su cara de *naturaleza*; la otra, que hace de ella una nueva esfera, una distinta, es la que llama simplemente la de *lo comprensible*, «es decir, de lo interior en contraposición a lo exterior de la naturaleza» (*PdW*, p. 169; *PCM*, 228.).

Así pues, en la medida en que es ésta una esfera diferenciable –pero no de hecho separable–, se proponen dos series de imágenes específicamente anímico-culturales –en varios sentidos análogas a las que hemos visto. Según la primera serie, tendríamos: la «imagen del mundo inmediato», la «imagen del mundo del otro y del extraño», y la «imagen del mundo infinito de lo comprensible».

La primera imagen, la del mundo inmediato, constituye el ámbito inmediato de

lo *comprendido* y lo *comprensible*, en el cual nos movemos desde temprano y del cual con dificultad logramos distanciarnos, si es que lo hacemos alguna vez; tiene que ver con las costumbres, las formas de ser y comportarse en relación a los hombres, los hechos, producciones y obras de arte; cómo sentir, cómo y qué desear, etc. Se vive en la comprensión no formulada e inarticulada de lo que es considerado normal y de lo que es tomado por disparatado o necio (lo otro, lo extraño).

En realidad, puede ser ésta una comprensión muy rica, ya que constituye, por así decir, la internalización del mundo social, cuya complejidad puede alcanzar niveles muy grandes. Si se nos permite hacer una analogía con el pensamiento heideggeriano, podríamos decir que: ser de acuerdo a la imagen del mundo inmediato es existir según la modalidad del “uno” (*das Man*): en efecto, vivir en esta imagen es actuar —en sentido amplio, que comprende pensar y opinar— como *uno* actúa, como *se* actúa —o saber cuando se deja de hacerlo, sentirlo, comprenderlo tácitamente.

La segunda imagen, la del mundo del otro y del extraño, justamente como lo dice su nombre, representa un avance desde ese mundo próximo y excluyente en el que solemos estar. Sin embargo, éste no desaparece.

«Sin perderse a sí mismo, como el inmediato que asimila lo extraño, sino que más bien afirmándose y comparando, el espíritu humano se abre a lo extraño, para verlo y ampliar su imagen de mundo más allá de la propia realidad y experiencia [pero] en conservación de sí.» (*PdW*, p. 172; *PC*, p. 231. Tr. n.)

En este punto Jaspers se refiere a los griegos como los primeros en dar el paso al mundo del otro, pues consideraron a los pueblos y a las culturas extranjeras dignas de examen, dignas de ser conocidas en sus peculiaridades. Heródoto, en particular, es reconocido como representante de esta actitud de asombro frente a lo extraño, una actitud todavía confusa (*unklar*) e ingenua (*naiv*).

En esta imagen salen a relucir las distintas esferas del mundo del espíritu en sus diferencias, en su interrelación y en su vínculo con las vidas de los individuos. En el comparar, en el verse frente a frente y ver uno junto a otro los modos de ser del otro, se ven las regularidades, lo típico, lo distintivo de los ámbitos en los que se mueve el individuo en sociedad: lo religioso, lo político, lo estético, etc.

Se pueden distinguir dos lados en esta imagen, una que tiende hacia lo objetivo y otra que tiende hacia lo vivencial-subjetivo. En la medida en que *pueden* darse estas actitudes, e incluso absolutizarse, Jaspers las clasifica como dos imágenes distintas: la «imagen de mundo objetiva de la cultura» y la «imagen del mundo

subjetivo del hombre y la vivencia». Cada una por separado se vuelve estéril y, de hecho, suelen darse juntas: particularmente, en el conocimiento histórico concreto.

En la primera “sub-imagen”, la de la cultura objetiva, el hombre está frente a las regularidades objetivas que se producen en el interior de la sociedad, y las puede observar y estudiar casi como independientes de su origen en la vivencia subjetiva, en las personas. Se puede hacer aquí una analogía con la imagen mecánico-natural, en la que sólo se ven mecanismos y leyes, pero poco o nada de la vida fáctica en su ser orgánico. En una imagen como ésta, dice Jaspers, el hombre se encuentra solo, pues no tiene hombres frente a sí, personalidades, sino sus productos y las propiedades de éstos. La comprensión de los individuos suele ser superficial, pues se los ve desde lo general, desde esquemas racionales que atentan contra las distancias⁶².

En el lado opuesto, en la imagen del mundo vivencial subjetivo, se ven principalmente las personalidades, los hombres en su ser efectivo. En contraste con la visión del hombre en la imagen anterior, que se puede considerar racional (esquemático-formal) y externa, en esta imagen se da una comprensión intuitiva e interna, menos violenta, natural. Aquí hay un encuentro entre almas; se ve en primer lugar al individuo y desde él, luego, lo objetivo externo, que ocupa un segundo rango.

La tercera imagen, la del mundo infinito de lo comprensible, hay que verla frente a una forma limitada de considerar al hombre y sus posibilidades⁶³. Se contraponen esta perspectiva infinita de la vida humana a la creencia en un conocimiento acabado de la misma, a la postura que cree saber ya lo que es el hombre, que se saben ya las posibilidades últimas o los marcos generales dentro de los cuales todo hombre, pasado y por venir, tendría su lugar.

En la perspectiva de un mundo infinito de lo comprensible, lo que el alma sea no deja de ser descubrimiento continuo, uno siempre parcial que deja infinitas tareas a la comprensión del porvenir, pues incluso lo ganado está siempre en posición insegura, todo puede ser reordenado y considerado desde otros puntos de vista, todas las ideas y esquemas son provisionales, medios para una apro-

62 Por ejemplo, pueden ponerse en un mismo grupo a un puñado de “personajes históricos” que en lo interno sean completamente incompatibles, pero que, vistos desde algún desarrollo que haya acontecido en una de las esferas sociales, pueden ser vinculados superficialmente: se toma algo que dijeron, algo que hicieron, pero no a las personas que lo dijeron y lo hicieron.

63 En las imágenes anteriores este último aspecto sólo parecía encontrarse en la del mundo inmediato y en la de la cultura objetiva, pero nada impide que también esté en la del mundo vivencial subjetivo; más todavía si hemos de entender la serie que propone Jaspers como una serie evolutiva, como ocurría en la esfera espacio-temporal.

piación histórica necesaria, pero que se sabe histórica, no definitiva. Ésta es una imagen, por tanto, en perpetuo cambio, que no deja de conocer, condiciones de lo cual son el reconocimiento de la ignorancia, el renovado asombro y el incansable preguntar.

Una consecuencia existencial interesante de esta imagen es que, al ver la vida como lo inacabado, como infinita en posibilidades y como aquello, por tanto, en que el cambio está siempre a la mano, uno en el cual se decide y realiza el ser del alma, la propia existencia adquiere suma importancia:

« [...] la vida es infinitamente importante, porque sólo por ella se decide lo que es el alma. Esto no está anticipado por ninguna imagen general cerrada, sino que es, problemáticamente, tarea, responsabilidad y experiencia que no encuentran término.» (PdW, p. 175; PCM, p. 235. Tr. n.)

Ahora, Jaspers propone además una segunda serie, pero esta vez basada en un criterio de suma importancia para la obra en general o, más bien, para su temática, las concepciones de mundo. Se trata de las «representaciones límite»:

«Las representaciones límite [*Grenzvorstellungen*] son lo característico en lo concerniente a las concepciones de mundo. *Cómo ve el hombre las épocas y las culturas, y cómo ve a los hombres*, lo caracteriza [o “lo marca”].» (PdW, p. 177; PCM, p. 237. Tr. n.)

De acuerdo a esta visión de épocas, culturas y hombres, se estructura una nueva serie de imágenes, imágenes que son a la vez representaciones límite. Pero, como el hombre no se limita a tener en su mundo hombres y pueblos históricos, sino que además vive en lo mítico, una imagen correspondiente se agrega a la lista. Así, tenemos: la «imagen de las culturas», la «imagen de las personalidades humanas» y la «imagen de mundo mítico-anímica».

La primera imagen, la de la cultura, abarca la visión de épocas y pueblos. Suele suceder que individuos, pueblos y épocas se definan por una determinada interpretación de otros pueblos y épocas. Hesíodo habla de una edad dorada, la Biblia del paraíso; ya la Antigüedad tardía se tenía en menos y dirigía la vista a la época clásica; el Renacimiento y el Humanismo tenían a la Antigüedad como modelo; el Romanticismo lo veía en la Edad Media; etc.

Es importante destacar el carácter valorativo que tienen ésta y las demás imágenes de la esfera anímico-cultural. Según Jaspers, todo lo que se encuentra en la esfera de lo comprensible, que es la de lo anímico-cultural, es valorado por nosotros instintivamente, y esto no casualmente, pues tiene en su esencia carácter de valor, a diferencia de lo mecánico-natural, que sólo como medio llega a ser valorado. En lo que concierne a la imagen que estamos viendo ahora, se podría hacer una separación a grandes rasgos, según la valoración, entre progresistas y retrógrados,

los primeros viendo el pasado en su imperfección, los segundos en su idealidad.

La segunda imagen, la de las personalidades humanas –y, como veremos, no sólo hay personalidades humanas–, constituye una determinada visión del hombre, la cual puede tomar varias formas: por ejemplo, se los puede ver a todos como iguales en esencia, consistiendo las diferencias, o en la mala voluntad, o en la necedad; se los puede ver también en su diferencia, pero tomar éstas como limitadas y determinables de antemano en esquemas caracterológicos; se puede adoptar también la actitud de apertura hacia lo infinito y ver a los individuos como inabarcables, sólo parcialmente alcanzables en la comprensión y el intuir; se puede tomar a un puñado de hombres y hacer de ellos ideales a seguir o ejemplares de lo repudiable; etc.

Por su parte, la imagen de mundo mítico-anímica tiene que ver con un mundo de seres fantásticos, a menudo tipos, personajes con rasgos distintivos y seguramente un rol que jugar en la totalidad. Entre los pobladores del mundo mítico-anímico incluye Jaspers a dioses, demonios, ángeles y santos. Pero también puede tratarse de las almas de los astros, de la tierra o el alma del mundo. En ciertas ocasiones, dice Jaspers, pueden darse construcciones míticas fructíferas para la comprensión real del hombre: por ejemplo, el *intellectus archetypus* que Kant tiene a la vista a la hora de determinar la esencia de la mente humana como entendimiento finito.

Puede surgir el mundo mítico como construcción del pensamiento y la imaginación, pero, por lo general, lo hace espontáneamente a partir de la autorreflexión del alma, de un verse y sentirse el alma que termina por proyectar eso visto y sentido a la realidad externa, la cual llega a ser vivida luego, de la manera más natural, como esencialmente anímica. Puede tomarse la imagen mítico-natural como el escenario donde acontecen las grandes historias (mitos) de la imagen mítico-anímica⁶⁴.

Por último, considera también Jaspers la absolutización de las imágenes histórica y psicológica de mundo, implicadas en algunas de las imágenes anteriores, y se refiere a ellas como *historicismo* y *psicologismo*. Aquí el hombre se pierde en un comprender irresponsable, en el cual toda valoración es de carácter reactivo: o una admiración general –todo y, por eso, nada le interesa– o una negación general.

A su vez, también se puede hacer una división entre dos posibles absolutizaciones en la imagen historicista (que aquí parece incluir la psicologista): por un lado estaría la «absolutización del comprender infinito a contenido vital»; y, por el otro, la «absolutización de las concepciones históricas y psicológicas determinadas, fijadas y limitadas». Ambos casos ya han sido descritos en realidad, ya que

64 Lo natural es simbólico, manifestación externa de sucesos espirituales internos comprensibles para el alma.

el primero se refiere a la pérdida de sí en el contenido infinito del alma recién mencionado, y el segundo a la visión limitada de hombres y épocas, en la que se aproxima a ellos con fórmulas y esquemas prefijados a los que han de adecuarse a como dé lugar⁶⁵.

4. La imagen de mundo metafísica

Si en las esferas previas de imágenes de mundo se trataba de realidades parciales, primero, del ámbito de lo sensorio-espacio-temporal y, segundo, del ámbito de lo anímico-cultural, ahora se trata de lo omnicomprendido, del todo, de lo absoluto; aunque más bien cabría hablar aquí de totalidades, en plural, pues lo que se busca son las diversas caras que puede tomar eso total para hombres, culturas y épocas.

Cuesta caracterizar eso que es visto, vivido o presentido en las imágenes de mundo metafísicas; y es que hacerlo sería delimitar la esencia de lo absoluto, enumerar las propiedades que debería tener toda forma que pudiera tomar. A veces lo absoluto es tomado como aquello que todo lo penetra y mueve, pero que no lo es todo, no es, por ejemplo, lo movido, lo vivificado, sino lo interior oculto; suele levantarse la oposición entre lo auténticamente real y lo inferior, lo originario y lo derivado; de modo que ni siquiera decir lo “omnicomprensivo” basta para hacernos una idea fija de lo que se entienda por absoluto en las imágenes metafísicas.

Sólo cabe, pues, al parecer, la caracterización de las totalidades, el tratamiento de los aspectos bajo los cuales algo último entra en la vida de los hombres; qué sea eso último o, más bien, qué tenga que ser, eso deberá ser objeto de otra reflexión.

Jaspers ensaya una tipología de imágenes de mundo metafísicas desde tres puntos de vista: el primero las trata independientemente de las otras esferas de imágenes, como totalidades aisladas; el segundo las ve en cuanto a su contenido y en su vinculación con las demás imágenes; el tercero trata sobre imágenes filosóficas típicas vistas desde los presocráticos.

En el primer caso, nos encontramos con una especie de narración en la que se nos hace ver el desarrollo que puede tener la visión metafísica del mundo. Se comienza hablando de una vivencia que en lo inmediato vive lo que no es inmediato, que en todo vive el todo, que se siente inmersa en la totalidad, inmanente a ella, no lejana, no en la separación del más allá y el más acá.

«Lo absoluto está presente en todo y lo penetra todo. Lo absoluto no

65 Ejemplos de esto pueden ser las leyes del auge y decadencia de los pueblos o los caracteres inmutables del hombre. Como “grandioso representante” del historicismo se nombra a Hegel.

es una abstracción, no es un pensamiento, no una cosa junto a otras, además de otras, sino que es realmente el todo, y está ahí en concreitud sensorial y experiencia corpórea.» (*PdW*, p. 188; *PCM*, p. 251. Tr. n.)

Sin embargo, pronto se hace ineludible la separación entre lo de aquí vivido y lo de más allá, sobre lo cual realmente poco o nada se sabe. Hay ahora dos mundos, y el absoluto es puesto en la lejanía, no en el aquí. Esto acarrea una desvaloración del mundo inmediato, que se vuelve algo por superar. Pero, junto con ello, lo absoluto se vuelve ideal y normativo para la vida, y esto de modo supremo:

«Ninguna forma de imagen de mundo puede agarrar al hombre, aprehenderlo como totalidad, darle meta y sentido, apoyo y fe, como ésta.» (*PdW*, p. 189; *PCM*, p. 253.)

A pesar de esto, eso absoluto en lo que se ha puesto el más alto valor es susceptible de vaciarse, ya que, en efecto, lo que sea él, esto es construido en el pensamiento y la imaginación, por lo cual fácilmente se hace objeto de la duda escéptica.

Pero también es posible una especie de síntesis entre el allende y el aquende. Esto se logra en la visión de grados de realidad —la cual sólo es posible, según el autor, por la *valoración* que va adjunta a la consideración puramente ontológica; esta pureza no se da precisamente. En esta síntesis lo inmediato no es rechazado sin más, ya que en algún grado participa de aquello absoluto pleno de ser, y por tanto también el hombre, al cual queda abierta la puerta de la elevación —distanciándose, por ejemplo, del mundo de la carne y la sensualidad para alcanzar la espiritualidad.

Y éste es el término del relato que constituye la primera aproximación a las imágenes metafísicas. La segunda sigue nuevamente el patrón del enumerar, nombrar y describir. Según esta segunda tipología, tendríamos: la «imagen de mundo mitológico-demoníaca» y la «imagen de mundo filosófica», ambas con varias formas.

La imagen mitológico-demoníaca es la imagen primitiva e inmediata para todos los pueblos de la tierra. Representa la forma absolutizada de la imagen mítico-anímica, que incluye la mítico-natural. Aquí las fuerzas demoníacas son vistas en cada rincón de forma natural, todo tiene un sentido oculto, los sucesos del pasado y del presente encuentran explicación en relatos mitológicos —por ejemplo, en cosmogonías y teogonías—, también los sucesos futuros son referidos —en mitos del juicio final y escatologías. Estas historias se reciben de la tradición, de las enseñanzas de los sabios, y rara vez, si es que alguna, se las cuestiona —esto último recién sucede cuando aparecen las imágenes de mundo filosóficas. Las historias son coherentes, pero no faltas de contradicción. Puesto que el hombre vive también en la acción, la imagen le da a conocer, además, “la forma en que funcionan las cosas”, lo que implica ritos, reglas y procedimientos mágicos de todo tipo.

Una vez que entran en escena las imágenes filosóficas, dejan de ser algo inmediato y natural las imágenes mitológico-demoníacas. Se busca ahora alguna especie de fundamento. Esto se logra, sin embargo, no mediante razones, sino por medio de la transformación de los estados de conciencia, con lo cual pueden surgir tantos mundos metafísicos como experiencias sean capaces de producirse en la mente bajo condiciones anormales.

Otra cosa que sucede una vez que lo mitológico deja de ser algo natural, es la tendencia de los hombres a lo maravilloso, a lo secreto y misterioso. Éstas son formas derivadas y semiauténticas de la imagen mitológico-demoníaca. Una forma auténtica de la imagen la encuentra Jaspers en la visión de lo demoníaco de Goethe, a la cual dedica gran atención.

Reconoce Goethe lo demoníaco en diversas circunstancias y en diversos personajes, principalmente en las grandes personalidades, como lo son Federico el Grande, Pedro el Grande, Napoleón, Carlos Augusto, Byron, o Mirabeau. No se identifica a lo demoníaco con lo maligno, pero tampoco con lo benigno. Tiene que ver con las fuerzas detrás de toda gran empresa, de todo pensamiento sublime, de todo movimiento enérgico sobresaliente. Es una fuerza suprasensible que se manifiesta en los hechos y en las personas, principalmente en sus obras y en su carácter. Lo demoníaco une al hombre con la naturaleza y el universo, lo sumerge en una corriente de vida más poderosa, más profunda, más esencial, lo hace presa del destino.

Ahora, en lo que respecta a la imagen filosófica, se caracteriza ella, en primer lugar, por su autonomía, por no descansar en la autoridad externa, en la mera aceptación o en la fe. Aquí el hombre busca encontrar la evidencia por medio del pensamiento, la fundamentación racional; no busca el símbolo, sino el concepto; más que imaginar, busca pensar. Como imagen, es un producto del pensamiento, y sólo por medio de éste es que accedemos a sus contenidos.

Como podrá suponerse, la diversidad de imágenes filosóficas es ingente. En este punto Jaspers no va a buscar la exhaustividad, pero lo que sí va a hacer, es ofrecer una malla suficientemente amplia como para reconocer en ella las posiciones más sobresalientes. En concreto, ofrece una doble tipología, una enfocada más en los contenidos objetivos, es decir, en lo visto, en lo pensado, y otra enfocada más en los pensadores, en los filósofos –sin embargo, como se habrá podido observar hasta ahora, la separación entre las imágenes y los sujetos que las viven es siempre borrosa, pues cada vez que se habla de las primeras se habla de los segundos, y viceversa.

En la tipología referida a los contenidos se incluyen: «absolutizaciones de imágenes de mundo particulares concretas», la «imagen de mundo racionalista y panlogista», la «teología negativa» y la «imagen de mundo mítico-especulativa».

Las absolutizaciones son las versiones metafísicas de las imágenes que se han visto en las esferas anteriores, como por ejemplo: la imagen mecánico-natural es ahora mecanicismo; la histórico-natural, naturalismo; de nuevo psicologismo e historicismo, como absolutizaciones, al parecer, de la imagen del mundo subjetivo-vivencial y la imagen objetiva de la cultura, respectivamente. También están el materialismo y el espiritualismo como absolutizaciones de las esferas sensorio-espacial y anímico-cultural en general: todo es materia, todo es espíritu. A pesar de la diferencia en el contenido de las imágenes, la psicología de las personas que viven en ellas es similar, sus espíritus se hallan emparentados.

La imagen racionalista y panlogista nace del intento de superar esta diversidad de contenidos heterogéneos; busca abarcarlos y unificarlos, y esto lo consigue con la ayuda de categorías abstractas omniabarcantes, como lo son el número, el ser, el devenir y, especialmente, el mismo pensar. El pensamiento lo ve Parménides como idéntico al ser. En Spinoza el orden y conexión de las cosas es igual al de las ideas. En Hegel la “lógica” (como despliegue del λόγος) comprende todos los momentos del absoluto y es el absoluto mismo en su desarrollo y resultado: a esto llama Hegel “el espíritu”. Lo lógico y lo matemático son los modelos para esta imagen.

La teología negativa no es en realidad una posición exclusivamente teológica, lo es también filosófica: Kant, por ejemplo, la sostuvo. También en este caso podemos ver una reacción y una respuesta a la imagen anterior, ya que ahora es el mismo pensar el que es puesto en cuestión, las categorías de las que se sirve la mente para la intelección del absoluto, pues se ve en ellas una limitación, una imposición o una desfiguración. Tres vías toma este pensar: la *via eminentiae*, la *via negationis* y la *via causalitatis*: en la primera se coloca al absoluto “sobre” el ser, lo sensorial, etc., o se maximizan cualidades como la sabiduría, el poder, etc.; en la segunda simplemente se le niegan atributos; en la tercera estas negaciones se infieren.

La imagen de mundo mítico-especulativa comprende elementos de todas las imágenes anteriores: posee lo mítico-demoníaco, las absolutizaciones, panlogismo, e incluso elementos de teología negativa. Son las grandes visiones del mundo, como la de Platón, Plotino, la Edad Media, Hegel. Jaspers reconoce en ellas una formulación del mundo efectivo que tienen los individuos como su imagen de mundo. Son totalidades vivas que exigen una gran formación espiritual. Puede sobresalir en ellas el elemento mítico, que se relaciona con lo móvil y lo intuitivo, o el elemento formal, que tiende a la inmovilidad y lo eterno. En las grandes personalidades metafísicas se dan en síntesis viva todos los elementos que estos polos implican, pero suele suceder que uno u otro gana primacía, ya sea lo lógico, lo natural, lo histórico, etc.

Importa destacar aquí la relativa libertad en la que se encuentra la persona for-

mada respecto a su imagen de mundo. La imagen metafísica dirigida al absoluto la ve Jaspers como una necesidad psicológica, como un elemento estructural del espíritu humano que ni siquiera la teología negativa supera. En un pasaje se refiere Jaspers a los ateos fanáticos como adoradores del no-dios. Algo se ha de poner en el lugar del absoluto. Pero la persona formada, gracias al conocimiento de las posibilidades –aunque no necesariamente de su verdad objetiva–, puede jugar un rol activo en la conformación de su mundo y, así, de sí mismo⁶⁶.

En la última sección dedicada a las imágenes metafísicas, «Tipos del pensar filosófico», Jaspers dedica un buen número de páginas a los presocráticos, describiendo sus doctrinas a grandes rasgos, esperando que salga a relucir lo típico de las posiciones filosóficas. Siempre resulta atractivo ver cómo los filósofos interpretan a sus predecesores: así sucede ya con Platón y Aristóteles, después con Hegel, Nietzsche y Heidegger. Pero aquí sólo importan los resultados, los tipos, y éstos los encontramos una vez terminada la discusión histórica –en la medida en que *puede* ser histórica una caracterización de la filosofía de los presocráticos; Jaspers reconoce el problema, pero, de nuevo, lo que le interesa a él son los tipos.

Los tipos son cuatro básicamente –aunque, como siempre, admite el autor la diversidad de las ordenaciones posibles: el «observador», el «pensador sustancial», el «pensar vacío» y la «receptividad ordenadora».

El primero, el observador, se caracteriza por ser el más original, por la unidad de su pensamiento y su existencia, por su orientación a lo concreto y por su asistematicidad. Es aforístico, pero no busca con ello el mero ingenio, sino la expresión adecuada de algo profundo y esencial: lo que se refiere al todo y a la existencia.

El segundo tipo, el pensador sustancial, es el creador de conceptos. Está vuelto más hacia la cosa (*die Sache*) que a la existencia. Es un pensador racional, busca la coherencia y la fundamentación lógica, distinciones claras, delimitación de conceptos, comparaciones y relaciones. Es laborioso y pulcro en el razonar.

En el tercer tipo, en el pensar vacío, tanto la cosa como la existencia personal del filósofo se vuelven indiferentes; sólo queda lo formal e incluso un cierto goce (*Lust*) en lo artístico de la razón. El rumbo que pueda tomar un pensar tal no es definido: puede ir desde la voluntad de poder de la erística hasta la ataraxia escéptica.

El cuarto tipo, la receptividad ordenadora, busca asimilar y sistematizar una gran cantidad de material según principios. Se halla a distancia de cosas y hombres, contempla más que vivir él mismo. Construye sistemas omniabarcantes que nada tienen que ver con su persona. Se da en él el espíritu científico, en

66 Esto también es aplicable a las demás esferas de imágenes de mundo, pero sólo hasta cierto grado: en la imagen sensorio-espacial inmediata, por ejemplo, no hay mucha opción –aunque la hay de todos modos.

parte humilde, en parte regocijado en su omnisciencia, en su poder espiritual que posee y moldea contenidos de gran envergadura. En el edificar satisface necesidades tanto intelectuales como estéticas. Puede encontrarse en él desde la superficialidad del juego de palabras hasta la profundidad que en todo momento va tras lo esencial.

En el primer grupo (observadores) podríamos colocar a Heráclito y a Nietzsche; en el segundo (pensadores sustanciales), a Parménides, Platón y Kant; en el tercero (el pensar vacío), a Zenón de Elea y quizá también a Spinoza; y, finalmente, en el cuarto (receptividad ordenadora), a Aristóteles, Tomás de Aquino y Hegel.

Consideraciones finales

El que haya que ver a la concepción de mundo tanto en su ensamblaje a partir de los constituyentes de la diferenciada relación sujeto-objeto como a la vez de su superación supone ver a esta *Weltanschauung* desde dentro y desde fuera de ella, o, como decíamos, desde su inmanencia y desde su trascendencia. Esto tiene además que ser así desde el momento que lo propio del ser humano es ser inmanente y trascender a la vez, aludiendo ello al mismo tiempo a una posible completud, a una formación integral y ser-sí-mismo del ser humano. Sólo siendo inmanentes y parejamente trascendiendo la inmanencia, podemos completarnos y asumirnos como lo que potencialmente somos, llevándolo hasta sus más elevadas posibilidades. Es patente que el pensamiento de Jaspers sobre el *casarón*, el *Gehäuse*, está en directa relación con lo anterior. Se trata de cómo necesitamos del casarón que nos protege, cobija y ampara, y que por supuesto es finito, semejando una casa o “casita”, como a lo que alude precisamente esta palabra alemana: ‘Gehäuse’. Si está en juego aquí alguna forma de sostenerse en la existencia, a lo que nuestro pensador llama simplemente ‘Halt’ (‘sostén’) éste se expresa por de pronto como ‘sostén en lo finito’, vale decir, bajo el amparo del casarón, que nos brinda protección con sus normas, leyes, creencias y costumbres, que nos permiten por supuesto también socializarnos y formar una comunidad. Pero, por la contraparte, está la posibilidad, ciertamente más difícil y temeraria, de estar a ratos fuera del casarón. En este caso ya no tenemos garantía alguna de amparo o protección, estando más bien a la intemperie, y en consecuencia sosteniéndonos más bien en lo infinito.

Bibliografía

Hannah Arendt, *Vita activa*, München: Piper, 1999.

Jacques Barzun, *Amanecer y decadencia de Occidente*, Madrid: Taurus, 2002.

Diccionario de Sabiduría de Tomás Borrás y Federico Carlos Sainz de Robles, Madrid: Aguilar, 1963.

Eckhart, Meister, *Tratados y sermones*, trad. de Ilse M. de Brugger, Barcelona: Edhasa, 1983.

Eliade, Mircea, *El mito del eterno retorno*, trad. de Ricardo Anaya, Madrid: Alianza Editorial, 1993.

Epicteto, *Enquiridión*, trad. de José Manuel García de la Mora, Madrid: Anthropos, 1991.

Fichte, Johann Gottlieb, *Die Bestimmung des Menschen*, Stuttgart: Reclam, 1997. / Ed. cast.: *El destino del hombre*, trad. de Vicente Romano, Ávila: Aguilar, 1963.

Fink, *Grundphänomene des menschlichen Daseins (Fenómenos fundamentales de la existencia humana)*, Friburgo: Karl Alber, Friburgo, 1995. Traducción parcial mía con apoyo de Diego Sanhueza, Miguel Pefaur, Edgar Barkemeyer y Carlos Calvo, www.cristóbalholzapfel.cl

Giannini, Humberto, *La razón heroica (Sócrates y el oráculo de Delfos)*, Santiago: Catalonia, 2006.

Gómez-Lobo, Alfonso, *Parménides*, texto griego, traducción y comentario de Gómez-Lobo, Buenos Aires: Charcas, 1985.

Heidegger, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen: Niemeyer, 1953. / Ed. cast.: *Introducción a la metafísica*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires: Nova, 1956.

-*La frase de Nietzsche "Dios ha muerto"*, en: *Caminos de bosque*, trad. de Hernán Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2003.

-*Sein und Zeit*, Tübingen: Niemeyer, 1977. / Ed. cast.: *Ser y tiempo*, trad. de Jorge E. Rivera, Santiago: Universitaria, 1997. Tb. *Ser y tiempo*, Madrid: Trotta, 2003.

-*Was heisst denken?*, Tübingen: Niemeyer, 1961. / Ed. cast.: ¿Qué significa

pensar?, trad. de Haraldo Kahnemann, Buenos Aires: Nova, 1964. / Tb.: ¿Qué significa pensar?, trad. de Raúl Gabás, Madrid: Trotta, 2005.

-*Schellings Abhandlung Über das Wesen der menschlichen Freiheit*, Tübingen: Niemeyer, 1971. / Ed. cast.: *Schelling y la libertad humana*, trad. de Alberto Rosales, Caracas: Monte Ávila, 1990.

-*Was heisst Denken?*, Stuttgart: Reclam, 1992.

-*Anotaciones a la "Psicología de las visiones del mundo" de Karl Jaspers*, en: *Hitos*. trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid: Alianza Editorial, 2001.

Jaspers, Karl, *Psychologie der Weltanschauungen*. München: Piper, 1985. /Ed. cast.: *Psicología de las concepciones del mundo*, trad. de Mariano Marín, Madrid: Gredos, 1967.

-*Einführung in die Philosophie*, München: Piper, 1953. / Ed. cast.: *La Filosofía*, trad. de José Gaos, México: FCE, 1970.

-*Philosophie II* ("Existenzerhellung" – "Esclarecimiento existencial" -), München: Piper, 1994. En adelante 'Ph. II'. / Ed. cast.: *Filosofía*, trad. de Fernando Vela, Madrid: Revista de Occidente, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.

-*Die geistige Situation der Zeit*, Berlín: Walter De Gruyter. En adelante ,GSZ'. / Ed. cast.: *El ambiente espiritual de nuestro tiempo*, trad. de Ramón de la Serna, Barcelona, Labor, 1955.

-*Nietzsche*, Berlín: Walter de Gruyter, 1981. / Ed. cast.: *Nietzsche*, trad. de Emilio Estiú, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

Psicopatología general, trad. de Roberto O. Sauridet y Diego A. Santillán, Buenos Aires: Beta Ediciones, 1963.

Monserrat, Javier, *Gerald M. Edelman y antropología neurológica. Presentación y discusión de su teoría de la mente*, <http://www.upcomillas.es/webcorporativo/Centros/catedras/ctr/documentos/EDELMANpensamientoAgos06.pdf>

Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, trad. de Andrés Sánchez Pascual, Madrid: Alianza Editorial, 1991.

-*Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben (De lo conveniente e inconveniente de la historiografía para la vida)*, en: *Unzeitgemässe Betrachtungen (Contemplaciones intempestivas)*, en: *Sämtliche Werke (Obras com-*

- pletas*), vol. 1, München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1988.
- Ortega y Gasset, José, *Estudios sobre el amor*, Madrid: Revista de Occidente, 1957.
- Ovidio, *Metamorfosis*, trad. de Antonio Ramírez de Verger y Fernando Navarro Antolín, Madrid: Alianza Editorial, 1995.
- Paz, Octavio, *La Llama doble*. Barcelona: Seix Barral, 1993.
- Chaim Perelman y L. Olbrechts-Tyteca, *Tratado de la argumentación. La nueva retórica*, trad. de Julia Sevilla, Madrid: Gredos, 1994.
- Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, Madrid: BAC, 1954.
- Trías, Eugenio, *Tratado de la pasión*, México: Grijalbo, 1991.
- Von Uexküll, Jakob, *Bausteine zu einer biologischen Weltanschauung*, Manchen, 1913. / Ed. cast. *Ideas para una concepción biológica del mundo*, Buenos Aires: Espasa-Calpe, 1951.
- Weischedel, Wilhelm, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus (El dios de los filósofos. Fundamentación de una filosofía teológica en la era del nihilismo)*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.

El Enlace Hombre-Mundo:
Exploración filosófico-existencial en la perspectiva de Jaspers

por Cristóbal Holzapfel

Editor: Francisco Osorio

ISBN: 978-956-19-0896-3

Santiago de Chile, 2015

Cinta de Moebio Ediciones

Una publicación de la Facultad de Ciencias Sociales
de la Universidad de Chile, bajo una licencia
Creative Commons cc-by 4.0.

