

UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES  
ESCUELA DE FILOSOFÍA

INFORME FINAL PARA EL SEMINARIO DE GRADO  
“FILOSOFÍA DEL JUEGO”:

*“LA EXISTENCIA Y LA COMUNICACIÓN COMO  
EXPRESIONES LÚDICAS”*

**Nombre:** Ana Maria Lara López  
**Profesor patrocinante:** Cristóbal Holzapfel  
Santiago de Chile, enero 2004

## INDICE

- **Palabras preliminares**

- **Capítulo I: El Juego en Roger Callois**

Clasificación de los juegos, Características Generales de los Juegos, Palabras finales.

- **Capítulo II: La Existencia como abismo en Jaspers**

Yo, Conciencia y Tiempo. Existencia Mundo y Libertad. Duda Insatisfacción y Fracaso de la Posible Existencia en la Existencia empírica. Aclaración de la Existencia, Ruptura y Pensamiento Filosófico. Conclusiones.

- **Capítulo III: Heidegger y la Verdad como Destino**

La Pregunta por el Ser y la Diferencia Ontológica. La Verdad como Des-ocultar. La Verdad como Adecuación. La Verdad como Destino del Hombre. Habitar en la Cuaterna. Conclusiones.

- **Capítulo IV: Habermas y La Comunicación en el Pragmatismo del Lenguaje**

Las Acciones Comunicativas. La Sociedad como Campo de la Comunicación. Conclusiones.

- **Capítulo V: La Comunicación Como Existencia en Jaspers**

Existencia empírica, posible Existencia y comunicación. Comunicación, Proceso y Lucha. Comunicación y Sociedad. Conclusiones y Palabras al Cierre

- **Bibliografía**

## PALABRAS PRELIMINARES.

En las siguientes páginas, intentaré demostrar el carácter lúdico de la existencia siguiendo las definiciones de Callois, respecto del juego, pero esta vez trasladadas al ámbito ontológico, en el cual se nos aparece la existencia como juego de *ilinx*, en Jaspers, y como juego de *alea*, con la visión Heideggeriana de la verdad como destino del hombre, luego y ante tal panorama, intentaré ir al ámbito pragmático, en el cual los juegos originarios nos incitan a jugar en la comunicación al *agón* y a la *mimicry*, basándome esta vez en Habermas y el pragmatismo del lenguaje, para terminar con la visión existencial de la comunicación, en Jaspers.

## I. El Juego en Roger Callois

En su obra “El Hombre y Los Juegos”, Callois cita la definición de Huizinga, acerca del juego, en la cual el juego aparece como una acción libre, ejecutada como si, acompañada de un sentimiento de tensión, de alegría y de la conciencia de ser de otro modo que en la vida corriente, aunque puede absorber por completo al jugador, aún cuando no busque provecho material; el juego se ejecuta dentro de un determinado tiempo y espacio, se desarrolla en un orden sometido a reglas absolutamente obligatorias, pero libremente aceptadas y origina asociaciones que propenden a rodearse de misterio o a disfrazarse para destacarse del mundo habitual.

Para Callois esta definición resulta demasiado amplia y limitada, según el en ella no se muestra claramente la afinidad del juego con el secreto o el misterio, y el simulacro el disfraz, que por antonomasia es próximo al juego; él dice que el juego expone y pública el secreto o el misterio, gastándolo al imponer la parte de la ficción y de diversión, con lo cual desvía el secreto de su propia naturaleza. Por otro lado cuando el misterio es reverenciado y el simulacro se constituye como principio de metamorfosis, la función desempeñada por el secreto, la máscara y el traje, pasa a ser una función sacramental, en la que no hay juego, sino institución. De esta manera Callois atribuye el juego al ámbito de la practicidad, de la existencia empírica, y lo deja sólo como una actividad social para los momentos de holgura, para él quienes encarnan la ficción, por ejemplo, ganándose la vida en el cuadrilátero, ya no son jugadores sino hombres de oficio.

Además para Callois, la definición de Huizinga al considerar el juego como una actividad desprovista de todo interés material, excluye las apuestas y los juegos de azar, que en definitiva ocupan un lugar importante en la economía y en la vida cotidiana de los diferentes pueblos.

Callois define al juego como una actividad libre y voluntaria, una fuente de alegría y diversión, donde no puede haber ningún tipo de coacción, ni influencia. El juego debe entusiasmar al jugador, éste debe tener ganas de jugar con la intención de divertirse y escapar de las preocupaciones de la vida corriente, durante el tiempo que se precise y en un espacio determinado según el caso ( cancha, tablero, ring...) y cuidadosamente separados de la existencia cotidiana, y sustituyendo las leyes confusas y complicadas de la vida

ordinaria. También nos dice que el juego tiene reglas precisas, arbitrarias e irrenunciables, que precisan ser aceptadas y que definen el desarrollo correcto de la partida, de ser violadas estas reglas, el tramposo abusa de la lealtad de los demás jugadores pero no destruye el juego, quién lo destruye es aquel que denuncia el sin sentido del juego, pues este es puramente convencional, el juego no tiene más sentido que el juego mismo y es por ello que sus reglas son imperiosas y absolutas, que se encuentran por encima de toda discusión. El juego además, nos dice Callois, es una actividad incierta, el resultado debe ser dudoso hasta el fin, siempre debe existir el riesgo de fallar la jugada y la amenaza del fracaso, es por ello que las fuerzas deben estar equilibradas para que cada cual defienda su suerte hasta el fin, de lo contrario el juego se hace fácil o aburrido, la naturaleza del juego rechaza todo desarrollo conocido de ante mano, pues precisa de una renovación constante e imprevisible de la situación. “El juego consiste en la necesidad de encontrar, de inventar inmediatamente una respuesta que es libre dentro de los límites de las reglas”<sup>1</sup>.

Callois bajo estas características generales clasifica los juegos en cuatro grupos:

### Clasificación de los Juegos

**Agon:** Juegos de competencia, lucha en la que se crean artificialmente igualdades de oportunidades, para que los antagonistas se enfrenten en condiciones ideales, que precisan el valor del triunfo para el vencedor. Siempre se trata de una rivalidad en torno a una sola cualidad (rapidez, resistencia, vigor, memoria...) ejercida dentro de límites definidos y sin ayuda exterior. Se presenta como la forma pura del mérito personal y sirve para manifestarlo. El jugador se mueve por la voluntad de vencer y se disciplina, entrenando y practicando, para sacar el mejor partido a su cuerpo o a los instrumentos, que al principio del juego se presentan con una cierta equidad, para luego demostrar superioridad, reivindicando su responsabilidad personal.

Los niños desarrollan una variación de este juego, pues en ellos no hay reglas definidas, al plantearse desafíos como quién aguanta la respiración más tiempo, o quién resiste mirar más tiempo al sol. También hay otras variaciones en que se trata de resistir dolor o hambre

---

<sup>1</sup> Callois, página 39

en tal caso se denominan juegos de ascetismo, o también puede tratarse de iniciaciones de adolescentes.

*Alea*: Esta palabra que significa en latín juego de dados, es usada por Callois para referirse a los juegos basados en una decisión que no depende del jugador, donde no se trata de vencer al adversario sino al destino, éste es el único artífice de la victoria, ejemplos de este juego son los dados, la ruleta rusa, lotería..., el resorte de este juego es lo arbitrario del azar. Aquí no vale la disciplina ni la habilidad, el *alea* aniquila los resultados acumulados, el jugador que en el *agon* sólo cuenta consigo mismo, aquí cuenta con todo menos consigo mismo, renuncia a la voluntad y se abandona al destino.

*Mimicry*: Éste es el nombre inglés para mimetismo, según Callois la *mimicry* es impulsada por una naturaleza fundamental casi orgánica, que es apreciable en toda su expresión dentro de la naturaleza, por ejemplo en los insectos que se mimetizan con las ramas de un árbol para protegerse, él compara esta inexplicable situación, con el placer que el hombre encuentra en disfrazarse, en ponerse una máscara y representar un personaje, en ambos casos hay un cambio de apariencia para provocar algo en los demás. En este juego uno es un personaje ilusorio y se conduce en consecuencia, el sujeto juega a creer o a hacerse creer y a hacer creer a los demás que es distinto de sí mismo, fingiendo una personalidad distinta de la suya. La mímica y el disfraz son los resortes complementarios de este juego. Antes que nada los niños imitan a los adultos y a los artefactos, por ejemplo, juegan al doctor, o a ser aviones, estas conductas pasan ampliamente a la vida adulta y abarcan todas las diversiones que tengan disfraces o máscaras, como los carnavales, el teatro y la dramaturgia. El hacerse pasar por otro, ser otro según Callois constituye una actividad placentera, que no busca engañar a la gente, según él, el espía y el fugitivo se disfrazan para engañar a la gente, pero ellos no juegan.

Las características de este juego son: libertad, convención, suspensión de la realidad, espacio y tiempo delimitados, no presenta sumisión a reglas imperativas y precisas, en cambio se presenta una disimulación de la realidad y la simulación de una segunda realidad. La *mimicry* es invención incesante, la única regla para el actor es fascinar al espectador y evitar que un error lo conduzca al rechazo de la ilusión, en tanto las reglas para el espectador son prestarse a la ilusión sin rehusar la escenografía, la máscara ni el

artificio, al que se le invita a acreditar durante un determinado tiempo, como una realidad más real que la realidad.

*Ilinx*: Esta palabra es el nombre griego para remolino de agua y se deriva de *ilingos que significa vértigo*, Callois la utiliza para referirse a los juegos que buscan el vértigo, consisten en un intento de destruir por un instante la estabilidad de la percepción y de infligir a la conciencia lúcida una especie de pánico voluptuoso. Se aniquila la realidad con una brusquedad soberana, por medio de una especie de espasmo, de trance o aturdimiento. Consiste en un ejercicio inútil que sólo se puede explicar por su seducción íntima, la perturbación provocada por el vértigo se busca por sí misma; ya los niños la buscan al girar sobre sí mismos, sólo por el placer del mareo, que dificulta encontrar el equilibrio y la claridad en la percepción. Los jóvenes se excitan con la velocidad y mientras más mayores los individuos perfeccionan sus técnicas para buscar el vértigo, un ejemplo de esto son los deportes extremos y los parques de diversión. Callois dice que también existe el vértigo de orden moral, en el que el individuo se hace presa de un arrebató y compara este tipo de vértigo con el gusto normalmente reprimido por el desorden y la destrucción, que ya se aprecia en los juegos infantiles que terminan en una batahola. Así el término *Ilinx* designa tanto el desconcierto físico como el orgánico.

Las características de este juego son: búsqueda de desconcierto específico, del pánico momentáneo llamado vértigo, en el cual hay libertad de aceptar o rechazar la prueba, límites estrictos e invariables, separación del resto de la realidad.

### **Características generales de los juegos:**

Para Callois en el origen del juego reside una libertad primordial, una necesidad de relajamiento y de distracción y fantasía, que explican el placer y dan la razón de empleos tan sorprendentes y significativos de la palabra juego.

Muchos juegos no implican reglas fijas o rígidas, estos se refieren en general a una libre improvisación, cuyo principal atractivo surge del placer de representar un papel, de actuar como si fuera alguien distinto o a una cosa distinta. En tal caso el papel de la regla es ocupado por la ficción, por el sentido del como sí; la regla por sí misma crea una ficción, pues es quien separa al jugador de la vida corriente en la que esa regla es anodina, es por

ello que el jugador juega en serio al ajedrez, o al fútbol, mas cuando el juego consiste en imitar el jugador no sabrá inventar ni seguir reglas que no existen en la realidad, por ello el juego irá acompañado de la conciencia de que la conducta seguida es fingimiento, o simple mímica.

Callois habla también de complicidades entre los juegos, por ejemplo entre *agon* *mimicry*, pues el *agon* es un espectáculo en el que el simulacro se transfiere de los actores a los espectadores, la identificación con el campeón constituye una *mimicry* semejante a la que hace que el lector se identifique con el héroe de la novela. Dentro del público nos dice Callois se efectúa una competencia con *mimicry*, un contagio físico los lleva a esbozar la actitud de los competidores, para “ayudarlos”, pues no se contentan con alentar con la voz ni con ademanes.

En los juegos se crean artificialmente las condiciones de igualdad pura, que es negada a los hombres en el ámbito empírico de la existencia, el juego aparece en Callois como una tentativa de sustituir la confusión normal de la existencia común, por situaciones perfectas; el jugador escapa al mundo haciéndolo otro, o en el caso de los juegos de *mimicry*, haciéndose otro

Callois propone el término *paidia*, cuya raíz es el nombre del niño en griego, para referirse a la capacidad primaria de improvisación y alegría de los juegos, y el término *ludus*, para referirse al gusto por la dificultad gratuita de los distintos juegos, el primer término es un vocablo que incluye las manifestaciones espontáneas del instinto de juego, que se presenta en toda exuberancia dichosa que manifiesta una agitación inmediata y desordenada, una recreación naturalmente excesiva, espontánea y relajada, cuya esencia y única razón de ser es un carácter improvisado y descompuesto que permanece a pesar de toda estabilidad, por ello es imposible consagrar al vocablo su autonomía por medio de una determinación específica; éste es el origen del juego, posible de ver en los niños y su gusto por descomponer y descubrir lo que les rodea, sin embargo a esto le sigue el gusto por inventar reglas y de seguirlas, cueste lo que cueste y surgen así las convenciones y las técnicas que caracterizan a los juegos y bifurcan las vías contradictorias del *agon*, del *alea*, de la *mimicry* y del *ilinx*, pero también aparece el placer de haber resuelto una dificultad creada a voluntad, definida arbitrariamente, sin otra ventaja que la propia satisfacción. Se trata del *ludus*, éste disciplina y enriquece, educa y complementa a la *paidia*. Según Callois, el



*ludus* sólo se mantiene, en la medida en que el fervor de algunos apasionados lo transforma en un *agon virtual*, sin éste no puede subsistir por sí mismo, queda colgando en el espíritu de competencia organizada, que a pesar de todo no le es esencial y provoca el descuido de la relación entre prójimos.

### **Palabras Finales:**

La visión propuesta por Callois acerca del juego nos muestra todas nuestras inclinaciones a salirnos de lo concreto, de las razones suficientes, para entrar en las razones arbitrarias, que no nos aseguran nada más que nuestra posición y participación en el proceso, tal noción que, para Callois sólo tiene validez en la practicidad concreta, como distracción, será llevada en los siguientes capítulos a un estadio existencial, en el que el hombre es puesto en juego en el juego de la Existencia o del Ser.

Todas las características, que da Callois del juego volverán a aparecer en un contexto distinto, esta vez en la existencia y la comunicación como los espacios y tiempos definidos.

## II. La Existencia Como Abismo En Jaspers

En Jaspers se nos aparece la existencia como posible existencia, en la cual los límites como posibilidades, son la meta de nuestro juego, que consiste en un movimiento en el origen, en el cual se encuentra el no saber, el vértigo, que es angustia ante la nada, y la conciencia que nos impulsa a un actuar incondicional.

### Yo, Conciencia y Tiempo :

El alma y Dios, para la tradición, existencia y trascendencia, para Jaspers, y el mundo, son realidades que no existen como las cosas del mundo, ósea, como objetos cognoscibles, no son sabidos, ni conocidos, mas son pensados y por ello, no son nada.

Jaspers se pregunta ¿ Qué hay frente al ser del mundo considerado en su conjunto?<sup>2</sup>, y nos dice que eso que hay es el Ser, que en la manifestación de la existencia concreta o empírica no es, pero que puede y debe ser, ese Ser soy yo mismo en la existencia empírica, y yo soy en la existencia concreta siempre que no me convierta en objeto para mí mismo.

Ser objeto y ser yo, son las dos maneras esencialmente distintas, que se imponen desde el primer momento. Lo que se manifiesta frente a mí, lo que encuentro en las situaciones, es para mi objeto; entre los objetos, hay también personas, las cuales para sí son yo existentes, y para ellas soy yo un objeto, pero también yo puedo ser objeto para mí tal como soy, al definirme por un yo-rol, yo-recuerdo, yo-carácter, yo-cuerpo, y así hacerme preso de la razón suficiente, del mundo dominado por una planificación total, en la que aparece como utensilio o aparato, en el que la vida no se juega.

La existencia en la empiricidad se manifiesta como subjetividad y objetividad, pero esta manifestación no se refiere a algo ya dado en alguna parte como un substrato, no se manifiesta más que en sí misma y a otras existencias, pues en el ser yo, existe siempre un punto en donde yo como objeto y yo como sujeto son siempre uno a pesar de la escisión<sup>3</sup>.

La existencia se desvanece y surge en la experiencia del tiempo, que por un lado como tiempo en general es una cosa objetiva, mensurable y empíricamente real, que existe para la conciencia en general como tal; pero la existencia en su conciencia histórica se presenta en

---

<sup>2</sup> Karl Jaspers, "Filosofía" vol.I. pag.391.

<sup>3</sup> tal afirmación la desarrolla Jaspers en "La Busca del Ser" contenida en el vol. I de "Filosofía"

el tiempo ya cumplido, que corresponde al tiempo en general como presente eterno y es la profundidad de la existencia personal, que surge en su origen de la libertad. Ante esto el tiempo llega a ser por elección y decisión lo que aparece en un momento concreto.

Así se podría decir que la reflexión es un movimiento reiterativo que descubre al yo escindido, en la tensión temporal del antes y del ahora, en la que se encuentra nuestra existencia. Por que la realidad existencial carece de leyes y es absolutamente histórica, a diferencia de la realidad objetiva que es en general todo cuanto corresponde a una sensación, que se somete a leyes y se conoce de acuerdo con ellas. La realidad existencial es lo absoluto en el momento decisivo y el contenido de una decisión corresponde a la realidad empírica.

Ante esto, el yo se ofrece de dos modos, en primer lugar el yo es como era, un yo sido, y en segundo lugar el yo se ofrece como pura actividad, como el yo que soy ahora y que no ha sido aún objetivado. Estos modos no son separables entre ellos, el yo se oculta y desoculta reiterativamente. En tal reiteración me percato de que siempre se trata del mismo yo, ya que lo que cambia no es el yo, sino su modo de ser consciente: una vez dado objetivamente, como reflejado y por ello como un yo sido, y otra vez como no dado objetivamente, sino como un yo viviente actual. De esta forma en la reflexión se supera la escisión porque en la reiteración se descubre la identidad del yo, del cual sólo se puede decir, que aunque escindiéndose, el yo es siempre uno y el mismo.

Empero en la existencia nunca podemos contemplar eso llamado sí-mismo, sólo en la realización soy mi mismo, aunque se vive desde la posibilidad del mí mismo, mas al querer captarla se desvanece, pues no se trata de un sujeto psicológico; sólo podemos arraigarnos en la posibilidad de la existencia. El hombre es en la existencia empírica posible existencia y por ello puede avanzar hacia su ser o alejarse de él hacia la nada, por virtud de la elección y la decisión.

Ahora bien, para Jaspers, toda posibilidad es consciente, él nos plantea tres tipos de conciencia: la conciencia psicológica, el percatarse, y la conciencia en general, que se podría identificar con la conciencia kantiana, pues en ambas hay relación entre sujeto y objeto y ambas tienen que ver con el mundo y con la existencia concreta, es decir con el orden del ser-ahí jaspersiano. Pero también nos plantea la conciencia absoluta, que es la conciencia de ser, que supera la relación sujeto-objeto, para ser sí mismo, por medio de un

movimiento en el origen en el cual se experimenta el abismo de los límites y el vértigo, pues la existencia al ser tocada por el ser en forma mágica es incitada a saltar.

En la conciencia se manifiesta el ser-para-sí de la existencia, pero no se revela el ser de la existencia, como el ser que se manifiesta sino que el ser habla como posibilidad en lo que únicamente se manifiesta a sí misma como posible existencia, ante la existencia temporal de la conciencia que sólo se desgarrar. La conciencia es para Jaspers el médium de todo, pero a modo de agua donde se baña el Ser, por que soy yo quien existe como conciencia y las cosas existen para mí como objetos de conciencia, pues lo único que se puede conocer son objetos, es esta primacía del ser objeto en el conocer, lo que provoca que el sujeto cognoscente sólo se acerque al Ser. Sin embargo el Ser como ser para sí mismo que pregunta y conoce y que tiende a darse la primacía a sí mismo, puede ocupar el primer plano, esto es lo que ocurre en el pensamiento filosófico. Mas el hombre se encuentra en un Ser de tres polos indisolubles: ser objeto, ser en sí y ser para sí mismo, ninguno de estos es el Ser absoluto y ninguno de ellos es sin el otro; pero no por que sean de una misma especie que sería el Ser, ni porque el Ser sea el origen del cual se desarrollan estos modos. Los tres son heterogéneos y se rechazan entre sí enérgicamente, a la vez que se necesitan unos a otros para el Ser en general, que para Jaspers es la conciencia.

### **Existencia, Mundo y Libertad:**

La diferencia entre las existencias se da por virtud de la libertad, la existencia sólo existe como libertad. La existencia empírica vive y muere, mas la existencia no conoce la muerte, aunque puede estar en caída y descenso o en ascenso respecto de su propio ser, en cambio, la existencia empírica está ahí es absolutamente temporal, pero la existencia es en el tiempo, más tiempo. El ser en el mundo es la realización de la existencia empírica, pero la posible existencia, está en el mundo sólo como en el lugar en que se manifiesta y no donde se realiza.

El mundo como lo sabido es lo extraño, cuanto más decisivamente se concibe el mundo, más extranjeros nos sentimos en él, pues se nos presenta como lo otro, como lo que sólo es mundo, en el cual no se está seguro y en el cual no escuchamos un lenguaje de lo que nos es afín y por ello nos es desconsolador. El mundo se nos presenta impersonalmente, aunque puede ser explicado en detalle, jamás puede ser comprendido en su totalidad, no es posible

captarlo, es insensible, no es ni misericordioso ni despiadado, se presenta ora sometido a leyes necesarias, ora vacilando en el azar.

Empero, el mundo puede ser conocido de otro modo, y ser afin a mí, pues él constituye mi habitar, mi hogar; nos es familiar en lo pequeño y en lo presente, y en su grandeza es arrebatador, sin embargo estamos tranquilos instalados en él; hacemos instrumentos y lo conocemos participando de la vida en el mundo, sólo en él nos podemos sentir sí mismos, aún cuando no siga los caminos esperados y nos sorprenda, con insospechadas realizaciones e inconcebibles fallos, aún en la decepción conservamos la confianza en él.

Jaspers habla de un mundo distinto del que se tiene noticia en la mera orientación cognoscente y dice que lo que satisface en la captación del mundo es equívoco, pues se puede desear el mundo como lo que puede completar el goce de la existencia empírica en un impulso absoluto, que me engaña sobre el mundo y me seduce en una ciega voluntad de vivir. Al estar en el mundo es inevitable desearlo, pero esto puede llegar a ser destructor para mí mismo; y la posible existencia de mí mismo, puede desligarse del mundo en el que está en peligro de aniquilación. O también en el mundo que es tan próximamente afin, se puede realizar un trascender, pues en el mundo podemos aprehender algo diferente a nosotros mismos; en lo que se manifiesta la trascendencia que nos habla al actuar, pensar, ver, amar, producir y crear en el mundo. El mundo no puede ser objeto del saber, se nos pierde como cosa constituida, por que cambia según los tiempos y las personas, según la propia actitud interior, el mundo no dice lo mismo para todos y en todo tiempo. Debemos estar disponibles para el mundo sí queremos escucharlo. Sólo al ir a su encuentro, en la libertad y por virtud de ella sin nada impositivo, podemos trascender. Pues el mundo no es una cosa, el hombre esta siempre dentro de él y no lo puede abarcar en su totalidad nunca, ni concluir a partir de éste algo determinado. Ante esta noción del mundo sólo se puede concluir, sin querer probar, el misterio que hay de la existencia en general del mundo y de nosotros en él. Sí por el contrario se intenta pensar que no hay nada ni Ser ni realidad empírica, sólo en la tentativa de pensarlo “brota la certidumbre de la imposibilidad del no ser absoluto, la nada absoluta sólo puede ser por virtud de la posibilidad del Ser, y ya esta posibilidad es el Ser, ante el cual enmudezco por razón de mi fracaso al intentar pensar en

la nada absoluta. Puedo ciertamente hacer la abstracción de toda realidad empírica, pero de ese modo no también del Ser”<sup>4</sup>

Mundo y existencia están en tensión, no se pueden separar ni unir, la posible existencia se debe diferenciar del mundo para después poder ingresar en él, se debe desligar del mundo para guardar en su captación más de lo que puede ser el mundo. El mundo atrae a la existencia por ser el medio en el cual se realiza, pero al mismo tiempo la existencia rechaza al mundo, pues éste representa la posible caída en la mera existencia empírica.

Tal tensión es el supuesto del filosofar jaspersiano desde la posible existencia, en el que mundo como lo cognoscible y la existencia como lo que se ha de aclarar, se diferencian dialécticamente y luego se unen.

Ser en el mundo es lo común para todos los entes racionales y en ello tienen comunidad, pues están dirigidos a la misma cosa, el ser en el mundo como ser sabido en general, para Jaspers, tiene validez general para todo el mundo; pero la existencia como tal nunca es general y tampoco se puede subsumir bajo un concepto general, como algo particular. La existencia es lo individual en su particularidad histórica, al manifestarse objetivamente, mas lo individual pone un límite, pues la sinfinitud de su realidad es inagotable y por lo tanto inefable. Pero lo individual como tal no es en modo alguno la existencia, sino sólo la riqueza visible de la existencia empírica en el mundo “que no puede ser puesta en duda por ningún saber, ni siquiera por la mismidad del que pregunta por su origen existencial”<sup>5</sup>.

Sólo estando por sí mismo en el ilimitado proceso de identificación de existencia y mundo, se puede estar cierto de él. Lo propio del hombre es nunca conformarse con la existencia concreta, que consiste en un devenir cíclico o mera repetición, pero el hombre existe en situaciones concretas que determinan su ser, tales situaciones son cambiantes y condicionantes y nos determinan distintamente. Por ello la posibilidad de ser sí mismo, sólo puede darse de cara a las situaciones límite, que no son en sí mismas modificables, es en ellas donde ha transcurrido desde siempre la situación humana y es en ellas en donde el hombre se percata de su acaecer cósmico, la existencia al darse cuenta de sí misma se ve sacudida por la percepción de lo que no puede ser, esto ocurre en las situaciones límite, en las que la existencia se vuelve a ella misma como lo que realmente es, pues sólo en una

---

<sup>4</sup> Karl Jaspers, “La Trascendencia Formal” pág. 402

<sup>5</sup> Karl Jaspers, “Filosofía” pág. 395.

situación límite el hombre se considera responsable de su acción, responsabilidad significa para Jaspers tomar la culpa sobre sí.

Las situaciones límites son las crisis de la existencia humana, en las que los límites se hacen completamente claros, hay cuatro situaciones particulares de esta clase para Jaspers, la muerte, el sufrimiento, la lucha y la culpa; y dos de tipo más general: la determinación particular histórica de mi existencia concreta y la relatividad y el carácter autocontradictorio de todo lo que es real, por ser siempre algo que no es. Ante ellas hombre se sabe y al hacerlo se hace libre, pues una de las condiciones fundantes de la libertad es el saber, pero este saber es limitado, no es autofundante, pues lo más esencial, según Jaspers, no lo podemos saber. Él reconoce los límites del saber y por lo tanto de la razón, y nos propone la intuición, que es la fe filosófica. Sólo la fe es libre y no está sujeta a fundamentos o a razones suficientes. Aunque Jaspers ve serias dificultades en lo que se refiere a las posibilidades de abandonar toda representación, sobre todo del Ser que se representa siempre bajo una objetividad metafísica, mas deja la posibilidad de experimentar fugazmente una intuición del Ser sin ninguna representación.

La fe surge de la libertad del hombre y no de la experiencia en el mundo “La libertad existe como inteligencia que decide y conoce válidamente, planea y actúa; como idea, la cual es la concreción “histórica” en el medio de la inteligencia y de la idea es la decisión del respectivo individuo, sobre su propio ser”<sup>6</sup>. Como lo expresó Heidegger, en su “Doctrina sobre la Verdad según Platón”, la liberación no proviene precisamente de un simple desencubrimiento, ni consiste en dar rienda suelta, comienza más bien como adaptación insistente en fijar la mirada en los límites fijos de las cosas fijadas ya en sus propios aspectos. Si la libertad del hombre es su existencia, la trascendencia y el mundo existen para él como decisión y no como contenido del saber, sino como presencia para existir, como revelación para ella en la medida en que en la libertad el hombre se vuelve realmente él mismo, la libertad es el lugar en donde es posible la existencia y en el que la necesidad y la realidad cobran su sentido propio. La fe es la certidumbre indemostrable, reverberada por la existencia y asumida por el hombre sólo en cuanto es libre.

En consecuencia, no hay una definición exacta para la existencia; Jaspers nos dice que es aquello que no se puede convertir en objeto, es un surgimiento originario, a partir del cual

---

<sup>6</sup> Karl Jaspers “La Trascendencia Formal” Pág. 423

pensamos y actuamos y del que se habla en movimientos del pensamiento, que nada conocen, ya que los motivos del actuar y del sentir nacidos del impulso originario, a causa de las múltiples posibilidades deseables en las situaciones y las esperanzas que hace reobrar en ellos el entorno social, terminan siendo totalmente equívocos. Ya que toda existencia se encuentra de un modo constante, en situaciones que implican hechos contingentes, concretos y es en ellos, dentro de sus límites en donde tiene por fuerza que realizar sus acciones y elegir de manera absoluta ante la situación histórica, debe evitar perderse en lo uno y rechazar lo otro, ya que eso crea una culpa indeleble, pues lo otro puede ser hombres que pueden ser existencias junto conmigo.

Vivimos en el entramado de la existencia empírica, embrollados, queriendo existir para alcanzar la univocidad o “pureza del alma”, entonces la existencia se encuentra bajo una presión insoslayable, cuando se manifiesta el ser sumido en la existencia empírica, éste es impuro y su impureza resurge cada vez que se la vence.<sup>7</sup>

#### **Duda, Insatisfacción y fracaso de la posible existencia en la existencia empírica:**

“El amor a la existencia empírica puede realizar infatigablemente, y el mundo se torna inefablemente bello en su riqueza fundada en la trascendencia; pero en su temerosidad sigue siendo cuestión para la cual nunca hay en la existencia temporal la última respuesta que sirva para todos y para siempre, aún cuando el individuo puede resignarse clarivamente y encuentre su paz.

Lo que es fácil cuando se dice, nunca es por completo presente. En toda anticipación del mero pensamiento se torna falso. No abandonándose al goce de la perfección, sino por el camino del sufrimiento, a la vista del implacable rostro de la realidad empírica del mundo y en la incondicionalidad nacida del ser- sí- mismo en la comunicación es como la posible existencia puede alcanzar lo que no se puede planear y en cuanto deseado se torna absurdo: experimentar el ser en el fracaso.”<sup>8</sup>

Nuestras construcciones no sirven en la libertad de nuestra existencia, y todo intento de asir al Ser con ellas inevitablemente fracasará, Jaspers nos propone el fracaso, pero no aquel que se establece objetivamente como una derrota en el mundo ordenado, entre los utensilios, pues hay un momento en el que el mundo se nos puede presentar sin orden

---

<sup>7</sup> este tema lo desarrolla Jaspers en el apartado “La Culpa” contenido en el vol. II de “Filosofía”



objetivo, sino más bien en una situación mágica, en la que no hay leyes de causalidad, sino un orden alterado, en el que la dormida existencia concreta despierta a la posibilidad de la existencia. Para ello es necesario un desencubrimiento de la realidad, pues en el pensamiento de la existencia concreta todo esta cubierto por categorías determinadas, éstas provocan una opinión calculada y definida del Ser, posible de asir como idea, como mónada, o por medio de una dialéctica metafísica, y que terminará por buscar fundamento a aquella “reverberación de la existencia”. Que templa al ánimo pero que no tiene representación, ni definición.

El fracaso no agota al pensamiento, sino que lo hace conocer sus límites y asumir que no se puede pensar lo que ante él se abre en la inagotable conciencia de los cuestionados y omnipresentes mundo, trascendencia y existencia, como éstos no son nada determinables en el mundo, el actuar del hombre queda también indeterminado.

La existencia desligada y en contraste con la existencia empírica del mundo y de lo general, parece ser nada, al no ser un objeto resulta inútil tratar de aprehenderla por el pensamiento. El intento de pensar la existencia al no poder jamás obtener resultado ni consistencia, parece tener que aniquilarse a sí misma. Se puede dudar en todos los aspectos del ser de la existencia y se le puede exigir a la sana razón, que se remita sólo a lo objetivo. Pero la existencia es inaccesible a quien pregunta por ella mediante la inteligencia puramente objetiva, jamás se puede decir de mí mismo lo que yo soy, como si yo fuera una realidad consistente, lo único que se puede decir de mí objetivamente se remite a mi individualidad empírica, que por ser manifestación de mí mismo como existencia, se sustrae al análisis filosófico que quiera determinarla en forma definitiva. El límite del propio saber acerca de mí mismo remite y señala indirectamente, a otro del que es imposible obtener una intuición directa. La aclaración de la existencia puede liberar mas no otorga ningún saber, posiciona al mí, pero no muestra ninguna sustancia ni ningún Ser que se pueda aprehender objetivamente. La existencia siempre queda en duda, ninguna prueba puede forzar a reconocer el ser de la existencia, el fin no se alcanza pensando, se debe dar un salto, que ya no es inteligible racionalmente, para llegar más allá de los límites de lo que puede conocerse objetivamente. Por este salto se puede alcanzar el punto en el que comienza y termina el filosofar. La existencia es el origen y no la meta del filosofar. El

---

<sup>8</sup> última pagina del volumen II de “Filosofía”.

origen es el ser como libertad, al cual yo trasciendo cuando filosofando en el no saber llego a la conciencia de mí mismo, la mismidad está desamparada y esto se expresa en el desamparo del filosofar, en la duda sobre el origen, para Jaspers la realidad del filosofar es el vuelo inicial de la mismidad, el filosofar tiene como supuesto la aprehensión de la existencia, que al comienzo no es más que el oscuro esfuerzo en busca de sentido y el punto de apoyo que como duda y desesperación alude a su posibilidad que luego se manifiesta como certidumbre inconcebible, que se aclara en el mismo filosofar.

Cuando hacemos que lo que existe empíricamente en el mundo sea todo, teórica o prácticamente, nos invade la insatisfacción, pues el mundo no se cierra ni concluye en sí mismo para ningún saber, ninguna organización justa de la existencia empírica es definitivamente posible, pues no se ve una finalidad absoluta en el mundo, que pueda ser la única para todos, por ello, tanto más claro es el saber y más recto el sentido de la acción, más decisiva es la insatisfacción, que no se puede fundamentar suficientemente, pues la insatisfacción es la expresión del ser de la posible existencia, quien al hacerlo no se refiere a otro sino a sí misma. La insatisfacción es el acicate del devenir, no se trata de una impotencia del saber o de una vacuidad de toda acción en el mundo, donde nos encontramos en el abismo de la nada, esta rebasa la mera existencia empírica y nos instala en la soledad de lo posible, ante la que se desvanece toda existencia empírica en el mundo. Esta soledad en la que se experimenta la insatisfacción de lo que existe en general, es para Jaspers, “El requerimiento a ser desde mi propio origen”<sup>9</sup>. En la insatisfacción nos encontramos en un estado inadecuado de la existencia empírica, por el que nos contraponemos al mundo, sólo superando la decepción por virtud de la libertad de mí mismo, retornando en el mundo al otro hombre, con el cual yo estoy cierto del origen. Lo anterior sólo es posible de concebir en la realidad de mi acción y mi fracaso, y abandonando la meditación reflexiva.

Sólo por la insatisfacción se puede desarrollar en cada uno, la conciencia de que todo este mundo a pesar de su validez y su generalidad, no es todo el Ser. Cada vez que preguntemos por el sentido de las cosas objetivas en la vida práctica del mundo experimentaremos insatisfacción, aún cuando la conciencia se alimente de la idea de un todo, en el cual realizo la acción en mi lugar, la conciencia de la existencia posible no podrá encontrar sosiego. La

---

<sup>9</sup> Pag. 397, “Filosofía”, vol. I.

idea de la realización en un todo, de esta manera se hace relativa y sospechosa, como si quisiera encubrir situaciones límites, que constantemente destruyen toda la totalidad. La idea del todo aunque quiera ser un paso más allá en la dispersión de lo absolutamente contingente, nunca será abarcable y quedará entregado al azar de la existencia empírica del mundo.

En tanto que vivimos debemos expulsar y ver formarse a las “escorias”. Como individuo soy un caso de algo general, sometido a ley causal, obediente a la exigencia de los mandatos del deber objetivamente establecidos. Pero Ser quiere decir decidir desde el origen de sí mismo, donde no está todo decidido según leyes generales y en el fondo, yo no sé, no sólo por la infinidad de condiciones, cómo habría de decidir algo, sino por que yo soy en otro plano completamente distinto, el que se decide a sí mismo lo que es<sup>10</sup>.

#### **Aclaración de la Existencia, Ruptura, y Pensamiento Filosófico:**

Al tratar de aclarar la insatisfacción, sin desasirnos de la existencia empírica, sino pensando positivamente acerca de que se trata, entonces, según Jaspers, llegamos a la aclaración de la existencia; en la cual nos cercioramos, por medio del pensamiento, de una brecha o ruptura, abierta en la realidad empírica del mundo, que es en definitiva la existencia.

La posible existencia se mueve hacia su realización, sin que pueda salirse de los límites de la posibilidad y esto produce la ruptura, ésta es la verdadera realidad del hacer mismo de la existencia y por ello la aclaración filosófica debe buscar todos los pensamientos que en algún modo se refieran a esa ruptura y Jaspers los ordena de la siguiente forma:

La ruptura acontece en los límites de la realidad empírica del mundo, sólo el pensamiento produce la experiencia de los límites y produce también el requerimiento al presente, como resultado de tal experiencia; sólo por él nos podemos conducir desde las situaciones del mundo a las situaciones límite, desde la conciencia empírica a la absoluta, desde la acción condicionada por fines a la acción incondicionada.

Esta brecha se realiza en el límite, no fuera del mundo sino en él, por ello el pensamiento filosófico debe perseguir la manifestación de la existencia en el mundo, en la conciencia histórica y en la tensión entre sujeto y objeto, en que está la existencia empírica.

---

<sup>10</sup> Al respecto véase “la Busca del Ser” contenida en “Filosofía” Pág. 15

La ruptura procede de un origen, en ella algo ha sido decidido por mí, saliendo del mundo contingente y evitando que el curso de las cosas decida sobre mí, para no dejar de ser yo misma y decidir auténticamente, captando al Ser a partir del origen que existe por sí mismo, y con conciencia de que debe ser decidido en el origen si queremos aclarar en libertad.

Lo que debe ser decidido no se puede fundamentar por ningún saber del mundo, sino que debe ser captado en su medio, la aclaración de la existencia penetra al ser empírico del mundo y ante ello, las posibilidades, por medio de las cuales la verdad, que sólo existe porque yo llego a serla, puede ser captada, son percibidas, mas indefinidas y sin constituir ningún saber. Sólo en los pensamientos fundamentales para la aclaración de la existencia pueden ser aprehendidos el yo mismo y la mismidad que existen sólo en la comunicación existencial. En la que, en términos heideggerianos, percibimos nuestra correspondencia con el Ser, junto con nuestra diferencia.

Así para Jaspers, cuando la posible existencia se desase del mero ser empírico del mundo, por la insatisfacción que éste produce y por la conciencia de haber quebrantado su realidad al decidir, nos hacemos conscientes de haber llegado a un límite del saber, que primero deja al pensamiento ante un espacio del que nada puede ver; ya que la existencia no es un objeto en el mundo, ni tampoco un objeto ideal válido; el pensamiento esclarecedor necesita como medio un pensar de carácter específico, objetivo, por medio del cual se pueda orientar a la realidad del existir, que en la situación histórica es un trascender a sí mismo, un trascender al trascender originario de la existencia misma, para el cual no sirve pensar en puras objetividades, sino que debe ser pensado trascendiendo, para así realizar la posibilidad existencial, mas no la realidad existencial.

Cuando el pensamiento llega a ser posibilidad existencial, ha sido apropiado por una primera transposición: el pensar como uno que piensa su posibilidad, permite la apropiación de los pensamientos de manera intransferible. Debemos pensar nuestro Ser siéndolo, de lo contrario los pensamientos esclarecedores de la existencia no tendrían sentido y se pensaría únicamente en general. Esta primera apropiación exige lo propio y lo auténtico, pero esto sólo se hace sensible, pues no llega a ser real.

En el pensamiento trascendente se dan aserciones sobre el Ser que constituyen el filosofar esclarecedor de la existencia, en el cual todo lo enunciado se refiere a la libertad y por virtud de ella, el criterio de verdad ante tal referencia no puede ser una medida objetiva, que

establezca lo falso y lo verdadero, sino la voluntad misma que afirma o rechaza. Yo como libertad experimento por mi misma aquello que soy y sobre todo aquello que puedo ser y que quiero ser, este querer sólo puede definirse en la claridad de la conciencia, el filosofar se constituye en definitiva como aclaración la exteriorización de la voluntad de la libertad.

Pero el individuo aunque es origen en cada caso, no esta en el comienzo sino que pertenece a una tradición filosófica, a un mundo de pensamientos en los que en principio se encuentra como recién llegado, y en los que su existencia empírica se presenta como angosta y holística, el filosofar pierde su sentido si no se actualiza en la tensión de una vida, en un hombre, el hombre pensando como posible existencia en su realidad individual es filosofo. En la filosofía a diferencia de las ciencias no se busca un resultado objetivo, sino una actitud de conciencia en la cual lo único definitivo es una posible excitación, que despierta a otros, que se han abierto a escuchar lo que ya estaba allí.

En la filosofía no es posible por esencia el progreso, a diferencia de las ciencias, se le exige que sea por entero, pues de lo contrario es nada, pues todo el hacer para que tenga sentido, debe estar en relación con una totalidad en la sustancia del Ser. Tal totalidad se puede hacer presente como un oscuro impulso en la acción concreta y la investigación particular. Pero sólo cuando se objetiva entra en la segura continuidad de una vida consciente, en ese momento puede proporcionar un marco para una ordenación rígida de todo saber y hacer, mas originariamente sólo se puede enunciar como una expresión de la respectiva conciencia absoluta, para aclararse y ser puesta en cuestión en la participación y en la discusión. Así en la comunicación de aquella conciencia absoluta se va encendiendo de uno a otro a lo largo del tiempo la posible existencia.

La existencia en la existencia empírica, como vida, está limitada en el tiempo y en la extensión de la naturaleza que le ha sido dada y esto es un hecho esencial para la filosofía, a diferencia de las ciencias que por tratar de lo objetivo, buscan el progreso para el cual los individuos aportan, pero en el que finalmente son anodinos.

La limitación de la existencia empírica es la forma de la existencia en general, la única que podemos conocer y representar, nunca podemos trascender sobre los límites de nuestra propia existencia, finita; aunque a través de la historia creamos traspasar los límites, siendo llevados por el recuerdo a milenios pasados, siempre lo haremos interesados por lo que somos, aún cuando lográsemos una prolija recopilación y una efectiva comunicación con

los horizontes del pasado, no haríamos más que revelarnos nuestra propia mismidad, no diluirla en la totalidad de un Ser general, pues tal imagen sólo induciría, por su engañadora intuibilidad, a descender hacia la nada, renunciando a la mismidad.

La totalidad, puede ser realizada por cada uno, sólo como es para cada uno en la manifestación de su existencia, por lo tanto es intransferible y única. El filosofar tiene que ingresar en la existencia empírica como producto intelectual de una cabeza, de una existencia limitada que se sabe independiente en su origen, pero no creada por sí misma. Las existencias con sus productos filosóficos no son parte de un todo cognoscible, es por ello que deben permanecer unas respecto a otras como orígenes independientes, cuyo único y último fundamento para todas ellas es la trascendencia ininvestigable. En el filosofar el todo tiene que hacerse presente en cada caso, cada cual construye el todo, que es el todo accesible para la posible existencia.

Para Jaspers la existencia no tiene realidad sin lenguaje, que es expresión de lo general, por el hecho de que le falta la certidumbre de sí misma, es por ello que trata de captar en pensamientos generales lo que en sí no puede ser en absoluto general, la posibilidad de comprenderse a sí misma, por virtud de sus pensamientos en los que no piensa precisamente a lo general, trasciende a la existencia, “la cual sólo soy yo mismo, y el otro, que en comunicación conmigo es, como yo mismo, libertad y no objeto, pues la “existencia” debe estar presente como posibilidad si los pensamientos generales han de tener un sentido trascendente como aclaración de la “existencia”.”<sup>11</sup>

La posible existencia se dirige a sí misma y al otro, en la enunciación del pensar que está en el límite de lo general y que es el pensamiento esclarecedor, y en ambos casos vuelve a sí.

Jaspers, en su apartado sobre los “Métodos de la Aclaración de la Existencia”, contenido en el primer volumen su obra “Filosofía”, distingue tres funciones de lo general en el pensamiento esclarecedor de la existencia:

Conducir Al Límite. Se parte de objetos para apartarse de ellos porque no son la existencia, por el territorio objetivo se avanza hacia el límite en donde ya no hay objetos, sino sólo vacío mientras no es llenado desde otro origen. Desde aquí surge el requerimiento del trascender. Así el primer paso es en el que se pensó el objeto sólo para eliminarlo, por que

---

<sup>11</sup> Karl Jaspers, “Filosofía”, ed. cit., pág. 401

no es lo que se piensa cuando se trata de aprehender la existencia. Se produce, entonces, una ruptura de la existencia empírica del mundo, de la posible existencia, que llama a dar un salto desde lo general de un modo indeterminado, sin ninguna guía más que la libertad de movernos en un vertiginoso abismo.

La Objetivación En Lenguaje Psicológico, Lógico y Metafísico. En la objetivación se puede llegar a reconocer la posible existencia, mas no identificarla, lo objetivo es un lado de la posibilidad existencial y que es por ello al mismo tiempo más que objetiva: la objetividad psicológica, lógica y metafísica, son para Jaspers, a título de general, alas para la aclaración filosófica de la existencia, para él la existencia se hace accesible en la comprensibilidad, por la que se ingresa en la esfera de lo general, pero ella misma es incomprensible: La existencia es un proceso de comprensión, en cuyo límite se presenta de nuevo originariamente, En la comprensibilidad la existencia resuena y vibra y sólo por virtud de un máximo de comprensibilidad, se percata de su verdadera incomprensibilidad. La existencia se aclara en lo comprensible como incomprensible, en la comprensión psicológica de origen filosófico, pueden bosquejarse posibilidades, que se ofrecen como caminos entre los que hay que elegir, pero la posibilidad elegida, todavía como pensada, es lo general, comprenderla puede ser la expresión de una elección existencial, pero no la elección misma. En las determinaciones lógicas, también se habla de la posible existencia, por medio de pensamientos abstractos que cobran una función esclarecedora, al neutralizarse y anularse en el uno, en lugar de aprehender objetos. Las determinaciones lógicas son lo general, la determinación, realiza un movimiento que hace que el no-saber sea posible existencia, pues las argumentaciones no corren siguiendo una conexión lineal en cuyo final está la verdad. El pensamiento puede ser como un argumentar hinchado de sentido existencial, pero aclara la propia posible existencia sólo en el fracaso. Las contradicciones lógicas son otra manera de captar la existencia, por medio de las categorías generales, ejemplos de parejas contradictorias son la temporalidad y la eternidad en la conciencia histórica, aquí solo la temporalidad es una realidad objetiva, pero tomada por si sola queda desprovista de su alma, dice Jaspers, y la eternidad por si sola es nada. Soledad y comunicación constituyen otra pareja, ambos términos tomados objetivamente no tienen nada que ver con lo que pueden ser existencialmente, la soledad se puede reducir a un aislamiento de un individuo atomizado, y la comunicación, al intercambio entre sujetos, de

una relación comprensiva, mas existencialmente ambas existen como una sola. Libertad y dependencia, es otro ejemplo, de ellas sólo la dependencia es por esencia objetiva, la libertad, pensada como albedrío, puede ser objetiva y formal, pero la verdadera libertad no es objetiva, ni presente en el mundo, sino que se constituye en la unión de libertad y dependencia. En la conciencia en general, hay también otra duplicación que corresponde a que el yo es uno que es dos, y dos que son uno; si de aquí trascendemos al yo como posible existencia, nos daremos cuenta de yo sólo me puedo pensar, en tanto que me concibo como uno y como dos, y como muchos seres que se combaten, se espían, y se hablan entre sí en infinitas formas. Yo es el ser que existe como uno y no es uno, por ello esta destinado a mimetizarse en el ámbito empírico como él, que sin embargo es ellos. Dos conceptos en tensión, que se contradicen, como pareja de conceptos en su totalidad prestan posible expresión para la existencia, pero hacen imposible una fijación objetiva para la inteligencia, y también una definición de la existencia.

Los objetos metafísicos se pueden concebir metódicamente, sólo partiendo de la aclaración de la existencia, aunque pueden ser anticipados en ella al hablar, por ejemplo, de lo uno, de trascendencia, y en ello se puede captar retrospectivamente, posibilidades para la aclaración de la conciencia existencial.

c) El Pensamiento de una Generalidad Específica para la Aclaración de la Existencia. La conciencia siempre corre el riesgo de desvanecerse en lo general, pero hay una clase de generalidad que no se puede dar en modo alguno, en el saber de la orientación intramundana y que es impotente para determinar meros objetos: los signos, por medio de éstos la aclaración de la existencia expresa lo que para la posible existencia es el verdadero Ser, no como algo objetivo, sino como algo que no se puede captar sin quererlo verdaderamente al mismo tiempo, pues se trata de lo que yo soy como posibilidad. En los signos, como signos generales, se capta la libertad como la actividad de aquel Ser cuyo Ser depende de él mismo, los signos llaman y requieren las posibilidades existenciales, ellos no son categorías que forman objetos, la generalidad de los signos no tiene relación con el ser en el mundo, sino que es existencial, para poder ser pensados deben tener eco en la existencia. Aunque la aclaración de la existencia hable del sí mismo como de algo general, éste no se puede captar si no se refiere al yo que soy yo misma, buscando al yo para encontrar al yo mismo, pues yo no soy el yo, el yo es el signo por el cual capto al mí mismo



y al yo unificándolos. La aclaración de la existencia habla de los distintos mismos como existencia, pero no los puede pensar como ejemplares de algo general, sino que habla de comunicación, pensando mi comunicación, mi libertad, mi conciencia histórica, mis situaciones límite pudiendo solo hablarlas en sentido general. La existencia sólo existe en el medio general del saber esclarecedor, la existencia es aquello que sólo yo puedo ser, no ver ni saber, pues aunque la existencia se pueda traducir a lo general el yo no tiene validez general.

Por medio de signos se construye un esquema formal de la existencia en el pensar de la existencia, que no se refiere a objetividades, sino que sirve de guía e indicación para hablar en común de una existencia, como existencia individual. En tanto se habla en general son inevitables estos esquemas, la lengua, nos dice Jaspers, posee muchas palabras de esta clase, que no significan objetos ni son definibles y si lo son no conservan su verdadero contenido como libertad, elección, decisión, resolución, confirmación, fidelidad, destino... "También el lenguaje permite el filosofar como aclaración de la "existencia" que ésta como lenguaje ya ha realizado"<sup>12</sup>.

Al hacer signos esclarecedores de la existencia de lo específicamente general, contraponemos la manifestación temporal de la posible existencia, a la existencia empírica temporal como objetividad de validez general, contraponiendo los conceptos de la existencia a las categorías kantianas. La realidad existencial y la realidad objetiva del mundo se manifiestan en el tiempo. Kant aplicó sus categorías al material sensible de la percepción, para la determinación de la realidad por el intermedio del tiempo y los llamo esquemas. En Kant el tiempo en general es la forma de la permanencia, cuyo correlato es la sustancia, a ésta se le opone el tiempo hinchado como presente eterno, el tiempo en general es objetivo, mensurable, real y experimentable, pues existe verdaderamente para todo el mundo, mas este tiempo sólo existe en absoluto para la conciencia en general y su objetividad impide que se origine algo nuevo como sustancia, la experiencia misma se hace imposible y queda suprimida en la unidad de la experiencia. El tiempo hinchado como presente eterno es la profundidad de la existencia por la libertad en su origen, que al manifestarse como elección y decisión, se convierte en el tiempo de cada caso, tiempo propio de la existencia, no absoluto, que existe para ella en su conciencia histórica, sin

---

<sup>12</sup> idem, pág. 408

objetividad en conceptos de consistencia definitiva, sino en saltos y renacimientos de la existencia en su manifestación. Kant reconoció que en el mundo no hay, en un sentido objetivo y como materia de conocimiento, categorías ciegas, desprovistas de leyes, que permitan saltos en el tiempo o vacíos en el espacio. Ante esto Jaspers nos dice que cuando se intenta explicar la existencia se deben invertir aquellas palabras, pues no hay dos mundos juntos, hay sólo uno en un aparente paralelismo (debido a que las categorías y conceptos objetivos son inevitables como instrumentos) mas explicable en otro sentido y forma que la usada en el conocimiento de objetos, pues la existencia sólo es posible de aclarar más no de conocer.

### **Conclusiones:**

Jaspers, nos presenta la manifestación de la existencia como equívoca, pues la única manera que tiene de expresarse es la posibilidad. La posibilidad al encontrarse en la "situación existencial", sólo puede ser expresada y captada en su aspecto general, mientras nos movemos en la vertiginosa amplitud donde todo puede suceder y en la que podemos esperar todo. La existencia siendo lo incondicionado no es posible de transmitir y no puede pretender validez, si se hiciera unívocamente valedera en general, dejaría de ser en su identidad, consigo misma, expresión de la existencia. Es imposible un saber *fundamental* para todas las existencias empíricas, pues la existencia nunca es la misma; aunque quien la pronuncia necesita siempre de requerimiento de otras existencias, también necesita incondicionalidad y no objetividad.

Como somos seres impulsados por la inteligencia siempre buscamos lo general para validarnos, como creando las leyes, pues sólo por ello ingresamos en el mundo y somos para él, pero tal situación debe ser entendida y empleada como un medio para trascender al mundo, descubriéndolo en su otredad inabarcable, ante la cual sólo podemos ser nosotros mismos. Pero lo general puede oscurecer la aclaración existencial, pues se trata de objetividades que nos ha entregado la metafísica, la lógica y la psicología. Heidegger se dio

cuenta de esto al preguntarse sobre el Ser, él al mirar la tradición metafísica sólo encontró generalidades objetivadas y vacías. Las generalidades son imposibles de diluir sin un pensamiento esclarecedor, en el que los contrarios más extremos se mezclen.

Sin embargo los enunciados esclarecedores de la existencia no están desprovistos de confusión; ésta se puede dar por el aparente saber de la existencia concreta, en la propia existencia empírica, mas Jaspers dice que en tal caso la conciencia avisa y los distingue y separa; pero la confusión de los enunciados también se puede dar frente a otro y en tal caso la confusión sólo se deshace en la comunicación.

Las confusiones y los equívocos sólo se pueden dilucidar desde la posible existencia, responsable de sí misma, cuya conciencia crítica está entre dos mundos que parecen uno para la mera inteligencia; por la manifestación de lo inane y la manifestación de la existencia, tal conciencia vive separando estas fuerzas, pues su mezcla lo convierte todo en apariencia e ilusión engañosa. Tal separación no puede ser nunca definitiva, debe hacerse de nuevo constantemente, no puede tener un término en general; pues siempre habrá lucha entre las fuerzas empíricas y existenciales. Quien busque enunciados esclarecedores de la existencia, a modo de saber seguro y objetivo, no está practicando una voluntad existencial; ya que no existe el objetivo Ser no podemos encontrar seguridad, sino que debemos trascender en la intranquilidad y en el peligro de mi existir, entre lo meramente existente, donde lo único posible es mi yo mismo, en función de este debo relativizar todo ser existente y saltar sobre ellos. Mas no se trata de un yo mismo sólo, en la aclaración de la existencia no se relaciona lo general válido con lo singular a que se aplica. Lo que la aclaración de la existencia enuncia para una conciencia en general, tiene carácter negativo, pues proviene de la insatisfacción en las objetividades conquistadas, cuando se pretendía que estas fueran todo, esto impone límites y cualquier paso positivo más allá de ellos que busque penetrar en la existencia, no puede expresarse con pretensión de validez, sino que significa aclaración e interrogación por medio de una participación indirecta.

En Jaspers se nos aparece la existencia como el estar abiertos a lo sin medida, que sólo se puede descubrir ocultándolo a la vez. Ante su pensamiento se hace visible el error en que han caído todos aquellos que con construcciones monádicas, se han abierto camino en una especie de ascenso, pues todo se nos abre como cayendo contra sus escalones. .

Lo que Jaspers plantea, es una filosofía de la existencia que despierte la latencia dormida, esto implica abandonar lo objetivo, las leyes de la existencia empírica; para notar la regla, como diría Baudrillard<sup>13</sup>, pues la libertad que nos da la regla es según él, olvidarnos de la ley, del orden. Dentro de la regla se genera un vértigo sin esperanza, el juego dentro de la regla no gana ni pierde, todo lo que ocurre dentro del juego queda ahí, todo lo que ocurre en la existencia queda ahí, pues la existencia no es trascendencia, en la existencia al experimentar el movimiento en el origen, nos damos cuenta de que no sabemos, y nos atrapa el vértigo, nos angustiamos ante la nada, en vez de incondicionar nuestro actuar para que no busque el triunfo, por saberlo vano, para que se hunda en todas partes en cada situación, y en cada vuelta de la existencia fáctica, y luego salte, por su propia decisión al existir. Al respecto Jaspers plantea tres saltos, el primero sería desde la realidad empírica del mundo a la sustancial soledad del ser sí mismo, quien al ver como ajena la realidad empírica salta a la totalidad, de esta manera conquista su propio ser en la soledad absoluta, que es el más seguro punto de apoyo, ante el saber que no se encuentra a sí mismo y por el cual sale del empirismo. El segundo salto se da desde la consideración entre las cosas donde fracasa al intentar participar, hacia la aclaración de su conciencia como posible existencia. Y el tercero consiste en ir desde la existencia empírica como posible existencia hacia la existencia real en las situaciones límite. La existencia está arrojada, esa es la única regla en sentido Baudrillardiano, somos libres para jugarla como decidamos.

La situación lúdica necesariamente implica libertad y orden. Lo que hacemos cuando existimos es desarrollar lo empírico en un orden que ha originado el conocimiento científico, la técnica y el dominio del uno, ante los que el sí mismo experimenta disconformidad, pues en ellos no se encuentra, es por ello que al darse cuenta de su libertad lo primero que querrá será abandonar ese orden. Pero estamos destinados a permanecer en un orden, nos encontramos así en una tensión antonomástica, que no sabemos llevar. Quizás porque no nos ponemos en juego en el encadenamiento vertiginoso que es existir, y no nos ponemos de cara a los límites abismales, sino que tratamos de alejarnos cada vez de ellos, olvidando y sepultando al *Ilinx* de nuestra existencia, sepultando con él nuestra decisión originaria de existir.

---

<sup>13</sup> Baudrillard. "De La Seducción", Ediciones Cátedra, sexta edición, Madrid año 1989

En tal situación la posición del hombre ya no se puede establecer desde la diferencia entre sujeto y objeto. Lo que Jaspers plantea es una suerte de periegonología, en la que la objetivación es anodina y la verdad es idéntica al Ser, pero en el sentido de lo envolvente. El pensamiento, piensa inevitablemente en categorías, éstas de una u otra forma expresan una determinación de la que el pensamiento no se puede escapar. Este a través de su historia ha insistido en determinar el ser de lo ente, por que el pensamiento es existencia que inevitablemente busca claridad para comprenderse a sí misma. Este es el sínodo del hombre y al respecto los planteamientos de Heidegger, resultan útiles, en cuanto exponen el destino del hombre, que es tal por nuestra naturaleza abismal de la que habla Jaspers...

### III. HEIDEGGER Y LA VERDAD COMO DESTINO

Ante la filosofía de Karl Jaspers, se nos aparece nuestro deber de trascender a las objetivaciones y a los prejuicios, pero como al hacerlo llegamos al abismo inabarcable, estamos destinados a intentar nuevas objetividades. Heidegger también se dio cuenta de esto, es más él partió de la base de que sólo por medio de las objetivaciones hechas en la historia del hombre, era posible comprender al hombre en su relación con el ser y que por lo mismo estas eran posibles de volver a aparecer distintas cada vez...

#### La Pregunta por el Ser y la Diferencia Ontológica en Heidegger:

Heidegger vivió el olvido del ser de parte de la metafísica, desde los griegos. De este olvido habla ya en las primeras páginas de Ser y Tiempo, y lo profundiza en Identidad y Diferencia. Lo que vivió Heidegger fue el hecho de que la metafísica no logra nunca hacer la diferencia entre el Ser y el ente, la "diferencia ontológica", porque ella confunde siempre al ente con el Ser olvidándose por ello del Ser. O bien confunde a la "existencia empírica" con la "existencia". Esta confusión aparece en los inicios de la metafísica entre los griegos y es la pregunta por el Ser que la comienza, quien encierra la diferencia ontológica. Pero Platón confundió tal diferencia, con una diferencia entre el mundo sensible y el mundo suprasensible de las ideas; al buscar el ser de los entes, de lo sensible; en lo suprasensible, confundió el Ser con un ente, pues el mundo suprasensible es también una región óptica. Así la metafísica desde sus inicios tergiversó la diferencia ontológica, al convertirla en una diferencia óptica entre dos regiones de la "existencia empírica", y arrojó a la "existencia" en el olvido.

La metafísica trascendió los entes, para buscar su fundamento más allá de ellos en su ser, pero confundió este Ser con un ente privilegiado, que estaba por encima de lo físico o sensible, creyó que sólo se necesitaba una generalidad objetiva, para poseer la verdad de la "existencia". Todas las figuras que ofrece la metafísica a lo largo de su historia presentan la misma estructura, lo único que cambia es el ente privilegiado que se confunde con el ser y el motivo por el que es privilegiado. Entre los griegos y en la edad media, la figura paradigmática, es la que confunde el Ser con lo divino y esta recibe el privilegio por ser

causa sui y todas sus variantes presentan finalmente una estructura ontoteológica, que explica el Ser de los entes por una causa primera (primer motor inmóvil, o creador). En cambio en la edad moderna el Ser es confundido con el ego, éste es lo más evidente y todas sus variantes presentan una estructura ontoegológica, que explica el Ser de los entes como la posición de un yo (subjetividad trascendental, yo absoluto, espíritu universal, o yo puro). Todas estas figuras se combinan en las formas más sorprendentes, pero siempre impera en ellas el olvido del ser, a causa de la confusión de la diferencia ontológica con una diferencia óntica entre dos dominios de entes, y que lo mismo que los entes que tratan de explicar tanto lo divino como el ego son entes, por cuyo Ser también hay que preguntar.

La pregunta por el ser de "Ser y Tiempo" no es la misma que la de la metafísica; ésta también pregunta por el Ser, pero por el Ser de los entes, que son los que interesan, y busca evitar la tergiversación de la diferencia ontológica preguntando, por el Ser en cuanto Ser, de esta forma traslada el centro de interés de los entes al Ser. Empero para aclarar el terreno de la cuestión, es preciso superar la confusión ósea es preciso superar la metafísica. El camino que Heidegger transita para desarrollar la pregunta por el Ser, fue el de la relación del hombre con el Ser, con esto la pregunta tomó un desvío, es cierto, pero también es cierto que se fue por un camino seguro. Pues los medios conceptuales existentes que tenía a la mano eran los de la metafísica, y ésta le ofrecía un punto de apoyo para moverse en dicho camino. La relación del Ser con el hombre era extraña e insospechada para la tradición, no así la del hombre con el Ser que estaba latente en "la metafísica de la subjetividad"<sup>14</sup> y que en Kant adquirió la forma de una relación trascendental, pues a pesar de las limitaciones que implica, la relación trascendental en la que el hombre es concebido como sujeto y el Ser como la objetividad de los objetos, y estos como los objetos de la experiencia, ósea como los objetos de las ciencias físico-matemáticas, se vislumbra aquí la relación del hombre con el ser. Ya que el sujeto no está originariamente en relación con los objetos, con los entes. La pregunta trascendental pregunta justamente por la posibilidad de la experiencia de los objetos. Y lo que hace posible esta experiencia es la relación del sujeto con el ámbito dentro del cual aparecen todos los objetos, el cual es el marco trascendental esbozado por el sujeto. Este marco constituye la objetividad de los objetos, es decir su Ser. El hombre como sujeto está en relación con el Ser. Aunque este Ser se conciba como un

---

<sup>14</sup> Heidegger se refería de esta forma al período filosófico que va desde Descartes hasta Husserl.

producto de la subjetividad trascendental. Heidegger concibe la relación del hombre con el Ser, como una relación trascendental. Pero la transforma con la experiencia que sitúa al pensar al otro lado de la metafísica de la subjetividad. La transformación se lleva a cabo como una potenciación, y la relación recibe el nombre de una "relación trascendental potenciada". En ésta los relacionados ya no son el hombre como sujeto y el Ser como objetividad, sino el hombre como *Dasein* y el Ser como Ser. El hombre no es sujeto, no es el ente privilegiado que pone el Ser, sino que es el ente que no sólo es, como los demás entes, sino que está en relación con el Ser y tiene como característica esencial la comprensión del Ser. Y el Ser no es un producto de las funciones trascendentales de la subjetividad, sino la dimensión en que está el hombre y en cuya luz aparecen, el hombre como hombre y los demás entes como entes. La pregunta trascendental también se transforma dentro de esta relación trascendental potenciada. "Ser y Tiempo" ya no pregunta por condiciones de posibilidad de la experiencia de los objetos como la "crítica de la Razón Pura" sino que pregunta por las condiciones de posibilidad de comprensión del Ser. Heidegger plantea que la comprensión es posible, pero sólo a la manera de un desocultar que siempre dejará algo cubierto.

### **La Verdad Como Des-ocultar:**

La verdad fue entendida por los griegos bajo el nombre de *A-létheia*, palabra que denota el carácter privativo del des-ocultar expresado en el prefijo "A" que hace notar lo encubierto de donde se rescata la verdad. Este carácter del desocultar da lugar de apoyo para una representación sensible en donde lo verdadero remite siempre a algo real y efectivo. La verdad en el pensamiento occidental, desde la antigüedad clásica, ha sido entendida, según Heidegger, como aquello que es descubierto, es decir, como aquello que se presenta frente a una mirada que capta o aprehende la esencia de algo, sacando a la luz ese algo que es sólo sobrevenida, sin hacerse él mismo ente, apareciendo como esa llegada que se encubre en el desocultar. De esta manera, la diferencia entre ser y ente nombra al mismo tiempo la mismidad y la unión.

Siguiendo el modo platónico, a lo desocultado se le llamó "*eidós*", en el sentido en que lo que se aparece como verdadero se vuelve justamente apareciente en su aspecto propio; al mismo tiempo, a lo desocultante de aquello desencubierto se le llamó "*idea*", ya que



manifiesta el hecho de cómo se hace visible tal aparecer desde sí. Para el mundo platónico, lo que hace posible aquel aparecer del aspecto de cada cosa está garantizado por la claridad del resplandor, que es la idea, en el sentido de que ésta es lo apareciente en y sólo desde sí; no es que la idea haga aparecer otra cosa tras de sí, sino que la propia idea es el aparecer puro. Heidegger, toma a la idea en el sentido de lo compareciente, así lo desocultado es lo accesible según y en virtud a la comparecencia de la idea. A su vez, la idea suprema que permite tener representaciones de cada cosa en su aspecto propio es la idea del Bien. Esta idea, según Heidegger, es la que proporciona el desocultar de lo conocido, es la dadora de visión susceptible de ser vista y conocida.

Las ideas sirven para llevar a comparecencia aquello que hace acto de presencia en un tipo de representar subjetivo. Así la idea de las ideas, que es la idea del Bien, sirve para posibilitar y garantizar el aparecer de cada cosa en su aspecto propio. Si bien, la verdad es el acaecimiento del ser en el pensar histórico, lo que ya estaba resuelto en Parménides y acabado con Heráclito respecto de la diferencia entre ser y ente resuelta en el devenir, con Platón, la representación subjetiva toma una fuerza capaz de cambiar la búsqueda de la esencia de la verdad a partir de un desocultar, ya que ahora lo que adviene como verdad está sometido al yugo de la idea. Platón planteaba que la idea, entendida como esa señora que posibilita el desocultar, y la verdad de aquel desocultar, serían explicadas a partir de la esencia de la idea. Así, si se quiere tener una percepción correcta de las cosas se debía enderezar la mirada hacia la idea más empinada de todas, que era la idea del Bien, en donde era posible que el conocimiento fuera recto para llevar a cabo el desocultar de lo apareciente. Allí, la verdad aparece como des-ocultamiento, y a la vez, como rectitud, lo que nos abre un nuevo modo para entender la verdad: como adecuación...

### **La Verdad Como Adecuación**

Así, también la esencia de la verdad a significado aquella concordancia entre la representación pensante y la cosa: *adaequatio intellectus et rei*. Lo que se adecua es o el conocimiento que se tiene de la cosa, o bien la cosa, que puede tomar distintos ribetes adecuándose a las distintas representaciones que se pueden tener acerca de ella. De esta manera queda de manifiesto la forma distinta en la que se han pensado ambos. Según lo propio de cada cual, uno a regulado al otro en cada caso. Aquí se aprecia la dual relación

sujeto-objeto en donde el ser aparece como ser representado, o bien como representación y La verdad como adecuación denota que ésta se encuentra en el lugar de un juicio del entendimiento, que al mismo tiempo, con respecto de una misma cosa, puede ser verdad y falsedad, pudiéndose además distinguir lo verdadero de lo falso. Así, un enunciado es verdadero en la medida en que se ajusta a lo que la cosa es. La proposición acerca de lo que aparece es verdadera en el sentido en que la cosa concuerde con el enunciado. A esto se le llamó en griego, "*osmosis*". Este sentido de la esencia de la verdad está relacionado con la rectitud en el sentido de lo correcto, ya que se puede verificar la verdad de un enunciado en el momento en que éste sea correcto con respecto a su objeto mentado. Una de las formas de adecuación de la verdad se ve en la época medieval, en donde las cosas en cuanto son entes creados directamente del intelecto divino coinciden y concuerdan con su creador, con la idea de perfección. En este sentido las cosas son verdaderas, incluyendo al intelecto humano que también debía adecuarse a la idea divina. Así el fundamento de lo ente en la época medieval era Dios, pensando que todo ha sido creado por él y conforme a él. Allí, cosa y proposición se encuentran adecuados al intelecto divino. Leibniz en su monadología formula el principio de razón suficiente que reza a la manera de decir que todo tiene un fundamento, éste es el principio del porqué existe algo y no nada. Allí, se necesitó de una causalidad para cada hecho, es decir, para que todo se comporte según una razón suficiente. Todo el orden monádico de este mundo de mónadas se ha regido bajo este principio. Con Kant aparece una nueva forma de adecuación en donde el sujeto ya no se regula más por lo dado, sino que son los objetos los que ahora son regulados por el sujeto en cuanto a su representación. El giro copérmicano que establece Kant es un cambio a la modernidad. Así los niveles de sensibilidad y de entendimiento, presentados por Kant, nos remiten al tiempo y al espacio como una intuición a priori. Allí existió una modificación del objeto, ya que todo lo que percibimos lo representamos como parte del sujeto en cuanto formas puras de nuestra sensibilidad. El problema es, si acaso el fenómeno se constituye ya en el nivel de la sensibilidad, o bien, en el entendimiento que opera con prejuicios y categorías. Para Heidegger, allí el sujeto no sólo modifica al objeto, sino que termina destruyéndolo

En todo el proceso del pensar occidental moderno, Heidegger aprecia una autoafirmación del sujeto, desde Descartes hasta Nietzsche, desde el cogito hasta la voluntad de poder. Con lo que el hombre cree aparecer como el poseedor de la razón que calcula lo ente y además

lo fundamenta, ya que al representarse al ser y al ente, se conceptualiza la diferencia que existe entre ellos y se los rebaja, por nuestro entendimiento, a una mera distinción en donde la diferencia entre ser y ente es añadida al nivel epistemológico, a lo ente, ya que es lo que es. Así el nivel epistemológico se separa del ser por medio de un olvido y se estructura un pensamiento que por su propia capacidad constatante lo único que hace es volver a dar un nuevo fundamento a un mismo fenómeno.

### **La Verdad Como Destino del Hombre:**

Como vemos, la esencia de la verdad consiste en iluminar, pero al mismo tiempo en velar, cosa que los antiguos intuían en su manera de desocultar y producir la verdad. Su más propia posibilidad es propiciar diversos modos de des-ocultar es decir, permitir el paso para oír con plena libertad el anuncio de la destinación iluminante-velante que acaece en la historicidad del hombre.

El hombre, para Heidegger, está provocado a provocar. Los hechos humanos, en tal condición, se despliegan del desvelamiento de una región que no pertenece a la humanidad, pero que la reclama. Pero para que el hombre se encuentre llevado en lo desvelado debe entregarse libre en sus afanes y esfuerzos y abrir sus sentidos a la llamada que lo reclama. El hombre cuando desoculta lo presente, a su manera, dentro del desvelamiento, no hace sino corresponder a la llamada del desvelamiento aún cuando la contradiga.

Para ir a desvelar lo esencial, es necesario que el hombre se entregue libremente, a la correspondencia con la esencia de la verdad; se debe establecer una relación libre con la ella que se puede dar sólo desde el Dasein. Sólo desde el ser-ahí nos podemos dirigir a la esencia de la verdad, y tratar de corresponder con ella para poder experimentarla en su delimitación. Para lograr llegar a lo esencial, “para movernos en su cercanía debemos buscar lo verdadero a través de lo correcto”<sup>15</sup>. Pero qué es lo verdadero y qué es lo correcto, Heidegger nos dice, que lo correcto se establece siempre en lo que está delante de nosotros y que de una u otra manera nos concierne; se trata de una constatación que para ser correcta, no busca desocultar en su esencia a lo que está delante de nosotros. En cambio lo

---

<sup>15</sup> Martin Heidegger, “La Pregunta por La Técnica”, en “Ciencia y Técnica”, Editorial Universitaria, Stgo. cuarta edición, 2003, pág. 115.

verdadero ocurre allí donde acontece el desocultar, es éste quien nos lleva a una libre referencia con lo que nos atañe desde la esencia.<sup>16</sup>

La vida humana es un medio que tiene el Ser para realizar su historia, el Ser es lo que acontece en el acontecer, toda historia pertenece a la historia del Ser. El Ser ocurre, acontece en la historia que es la suya propia y que se origina en un momento inicial en el que hay "un pacto entre el Ser y el pensar", de tal manera que se corresponden uno a otro. Sólo hay historia en el sentido en que pertenece al ámbito del despliegue de la verdad.

Ante esto, la historia en el acontecer del desocultar, cae en el peligro de perder o coartar su más propia posibilidad: destinarse en su propia esencia como un acontecer apropiador manifestado en la historicidad del hombre, quien es el ente más adecuado para recibir lo destinado en la historia como verdad.

El destino (*Geschick*) es la esencia de la historia (*Geschich*), ya que reúne la actividad humana. El hombre en el iluminante desvelamiento, queda ciego y vela -cierra- la posibilidad de participar de un modo más genuino en el acontecer del desocultar; en su ceguera sólo se encuentra a sí mismo, porque al encontrarse provocado hacia la planificación de su propio desarrollo, calcula sólo su proyección y sin dejar cabo suelto, asegura su permanencia como señor de la tierra, o en otra posibilidad aparece el mismo como constancia, que en su lineal proyección no dejará de ver siempre sus fines en el horizonte, queriendo perseverar en su constante establecer constancias.

Mientras el hombre no vea que su propia esencia es *ec-sistir*, fuera de sí mismo no dará cabida para un nuevo acaecimiento de la verdad en la historicidad del hombre, además de que perderá su más propia dignidad, el ser custodio de la verdad que acontece en lo confiado, es decir, aquello otorgante del destino del desocultar que nos hace ser partícipes del advenimiento de la verdad.

La esencia acontece en lo confiado, que apropia al hombre que participa en el desocultar, Ante ello se nos aparece la ambigüedad respecto a lo misterioso de todo desocultamiento, ósea de la verdad. Desde el punto de vista de la copertenencia entre hombre y ser. La verdad no aparece, como el resultado de un hacer humano, en donde el único que está en juego y que además coloca en juego a los diversos seres de su entorno, es el propio hombre. Para Heidegger la esencia de la verdad no es nada humano, y por lo tanto no consiste en un

---

<sup>16</sup> La libre referencia, consiste en una liberación que comienza como adaptación insistente en fijar la mirada en los

mero instrumento hecho y manejado por el hombre a su antojo, sino que debe ser vista como una manera en que el ser se destina al hombre, y a la vez, como un modo de develar lo que hay. El ser se ha dado y se ha destinado como verdad para el pensar del hombre, en la actualidad, lo ha hecho bajo la figura de la técnica. A partir de esto, el hombre descubre todo lo que hay de una manera técnica, es decir, como aquella pulsión que nos lleva hacia la planificación y el cálculo de todo cuanto hay, en donde el pensar que no mide, que no calcula, es echado a un lado y hostilizado, ya no se le considera genuino pensar, ni se le toma en serio. El desocultar técnico, que mide y calcula, se erige como el único, excluyendo todos los demás sin ver que él mismo es un desocultar y sólo un modo del acaecimiento del ser como verdad en el hombre, quien es el más adecuado para recibir y participar del desocultar en todos sus modos posibles.

### **Habitar en la Cuaterna**

En Heidegger, se nos aparece el habitar, como un cuidar exclusivo del ser del hombre, ésta es en sí, la manera de cómo los *mortales* son en la *tierra*, que está bajo el *cielo*, y ante los *divinos*. La unidad de estos cuatro componentes, es la *cuaterna*, lo que los *mortales* deben cuidar, es la unidad de la *cuaterna*: deben salvar la *tierra*, recibir el *cielo*, esperar a los *divinos* y así conducirse por su propia esencia. Pero además, la residencia de los *mortales* está circundada por las cosas mundanas, el *habitar* reside cerca de las cosas, por ello el *habitar* debe cuidar la *cuaternidad*, llevando a su esencia a las cosas. Los *mortales* deben abrigar y cuidar las cosas que crecen y erigir propiamente las cosas que no crecen, guardando la *cuaternidad* en las cosas, donde guardar significa construir<sup>17</sup>. Para que nuestra existencia humana se arroje totalmente a las cosas, debemos experimentar la auténtica soledad. Debemos salirnos de la conexión dada en el ámbito de los utensilios, para experimentarnos fuera de aquellas conexiones alienantes que nos sumergen en un tiempo y espacio rápidos, instantáneos, impacientes; que no nos permiten calma ni serenidad para observar cada cosa por separado, solitaria y lenta. Sólo en nuestro pensamiento podemos

---

límites fijos de las cosas fijadas.

<sup>17</sup> Este tema es desarrollado por Heidegger en "Construir, Habitar, Pensar", contenido en "Filosofía, Ciencia y Técnica", ed. cit.

experimentar tal calma, pero sólo si buscamos interpretar las cosas, yendo a sus esencias por medio del lenguaje, moviéndonos desde lo general, contenido en él, a lo existencial incontenible por el lenguaje. Las cosas coligan la *cuaternidad*, en el modo del otorgar, éstas hacen sitio, la instalación de la cosa proporciona un lugar. La relación de las cosas con todas las cosas sólo se da en la *cuaterna*, ella es la escenografía en la que se da una *osmosis* de todo con todo, en la que las cosas por su múltiple relacionabilidad, no propician una definición última. La tarea del *Dasein* es hacerse cargo de las cosas para interpretar al ser; es decir, se debe hacer cargo de todas las apariciones posibles del ser en la cotidianidad, y no permanecer en la determinada aparición de objetos y los utensilios. Es necesario ver aparecer a las cosas en sus recíprocas relaciones y dejarlas mostrarse. De ello se debe encargar la construcción, pues no toda construcción hace que las cosas aparezcan como son; ya que no parte de la solución entre *habitar* y *construir*.

Los *mortales* primero tienen que volver a buscar la esencia del habitar y aprender a *habitar*, para llevarlo a la plenitud de su esencia; es decir, para *construir* desde el *habitar* y pensar para el *habitar*, liberado de cualquier relación encasillante con las cosas. Ocupándolas atentamente.

### Conclusiones:

La verdad es eso que aparece, o está presente ante nosotros, y su verdad es que tiene distintos modos de advenimiento. La verdad, en su verdad, es la medida; y no es el pensamiento el que da la medida de la verdad. Heidegger sintió la necesidad de entrar en diálogo con la tradición, con la historia, en la que se nota un doble diálogo, entre el pensamiento y el Ser, que sólo se manifiesta a través de la historia. Para él recuperar la tradición significaba destruir la obiedad en la que estaba la humanidad, intentando una nueva apropiación de la verdad. Destruir es abrir nuestra oreja, haciéndola libre para lo que nos ha sido transmitido como Ser del ente. Heidegger planteo que nuestro habitar permanece en la correspondencia con el Ser del ente, mas rara vez tal correspondencia se transforma en algo que se asuma propiamente y que permita abrirse al despliegue.

Vivir es el espacio para estar en lo improbable, en lo imposible. Las posturas éticas inevitablemente tratarán de definir tal estadía, pues el hombre requiere por antonomasia, una guía que lo oriente en la existencia concreta, sin embargo tal definición en las distintas

posturas éticas, ha sido objetivada como una verdad absoluta y no como medio, cuya única función es ser posibles de traspasar, nuestro desafío ante ellos debe ser traspasarlos, pues nos muestran posibilidades que sólo podemos descubrir por medio de una decisión consciente y propia, en la que se experimente la existencia como presenciación de aquello indeterminado, al que no le sirve ninguna de nuestras generalidades y verdades objetivas de nuestra racionalidad. El Ser de la existencia no se agota en su objetivación, ésta más bien le resta verdad, pues, siguiendo a Jaspers, es inevitable que el hombre como mero ser ahí, que dista mucho del Dasein heideggeriano, pues en Jaspers, se trata de un ser más elemental, un ser no más que ahí; simbolice su alrededor, mas la función de tal simbolización debe ser mostrarnos lo que se le escapa, lo que no puede descubrir, y que más bien cubre: el límite abismal, donde hay un exceso de sentido, donde todas nuestras categorías se confunden.

#### IV. Habermas v La Comunicación en El Pragmatismo del lenguaje

Ante el abismo y el destino el hombre necesita aprehenderse a sí mismo, debe reconocerse, sustancializarse o concretizarse; pues el hombre arrojado al destino abismal tiene que hacerse cargo de tal situación positivizándose en una ética que irremediamente deberá centrarse en la comunicación pues es sólo en ella donde podemos ser participantes y espectadores, donde se nos puede aparecer lo otro en su máxima expresión ...

##### Las Acciones Comunicativas:

Habermas Dice que al entender lo que otra persona dice, entonces sabemos con exactitud que acción ha ejecutado, pues tal acción no queda necesitada de interpretación; en un acto de habla el actor da a conocer su intención a un oyente, este último puede saber que tipo de acción está ejecutando el hablante por el contenido semántico de la emisión. De esta manera los actos de habla tienen una estructura autorreferencial, se interpretan a sí mismos, y nos dice que al ejecutar un acto de habla se dice también que se hace. Pero este sentido realizativo sólo es posible en cuanto se abandona la perspectiva del observador para sustituirla por la del participante, y entrando en la situación. "Hay que hablar la misma lengua y, por así decirlo, entrar en el mundo de la vida intersubjetivamente compartido de una comunidad de lenguaje para sacar provecho de esta peculiar reflexividad del lenguaje natural y apoyar la descripción de una acción ejecutada con palabras en la comprensión del comentario que implícitamente hace de sí ese acto de habla."<sup>18</sup>

Habermas plantea que aunque todas las acciones, en general, pueden definirse como un hacer tendiente a la consecución de fines, hay grandes diferencias a la hora de definir actividad teleológica y acción orientada a entenderse, la primera se trata de una intervención en el mundo objetivo, enderezada a conseguir una meta y causalmente eficaz. "Al fin seleccionado bajo puntos de vista valorativos corresponde a un estado en el mundo al que se trae a existencia mediante la elección y aplicación de los medios que parezcan apropiados. Al plan de acción le subyace, por tanto, una interpretación de la situación, en la que el fin de la acción viene definido a) con independencia de los medios que intervienen,

---

<sup>18</sup> J. Habermas, "El pensamiento Postmetafísico" Editorial Taurus, Madrid 1990, página 69.



b) como un estado que hay que producir causalmente, c) en el mundo objetivo”<sup>19</sup>. La segunda, se refiere a los actos de habla, y presenta otras características:

a) Las metas ilocucionarias no pueden definirse con independencia de los medios lingüísticos empleados para entenderse. Pues las emisiones gramaticales no son del mismo modo instrumentos para entenderse que, por ejemplo, las operaciones de un cocinero medios para producir platos apetitosos. Antes el medio que es el lenguaje natural y el telos de entenderse se interpretan mutuamente- el uno no puede explicarse sin recurrir al otro.

b) El hablante no puede apetecer el fin de entenderse como algo a poner por obra causalmente, porque el éxito ilocucionario ( que va más allá del mero entender lo que se dice) depende del asentimiento racionalmente motivado del oyente - el acuerdo lingüístico en el tema de que se trate ha de sellarlo el propio oyente mediante el reconocimiento de una pretensión de validez susceptible de crítica, sin que, por así decir, se le pueda forzar a ello. Los fines ilocucionarios sólo pueden alcanzarse cooperativamente, no están a disposición de los distintos participantes en la comunicación como efectos a generar causalmente. Un hablante no puede imputarse a sí mismo un éxito ilocucionario del mismo modo que un agente que actúa con vistas a conseguir un fin puede autoatribuirse el resultado de su intervención en el nexo de los procesos intramundanos.

c) Finalmente, “desde la perspectiva de los participantes el proceso de comunicación y el resultado a que ha de conducir no constituyen estados intramundanos. Los actores que actúan con vistas a realizar sus propósitos se salen al paso unos de otros, pese a la libertad electiva que mutuamente han de imputarse, sólo como entidades en el mundo - no pueden alcanzarse unos a otros de otro modo que como objetos o como oponentes -. Hablante y oyente adoptan, por el contrario, una actitud realizativa en que se salen al encuentro como miembros del mundo de la vida intersubjetivamente compartido de su comunidad de lenguaje, es decir no como segundas personas sino como terceras personas. Al entenderse entre sí acerca de algo, las metas ilocucionarias que buscan alcanzar radican, vistas las cosas desde la perspectiva de ellos, allende el mundo al que se refieren en la actitud objetivante del observador y en el que pueden intervenir con vistas a la ejecución de un

---

<sup>19</sup> J. Habermas, Ed. cit. Página 69

propósito. En este sentido mantienen, también entre ellos mismos, una posición transmundana<sup>20</sup>

Se nos presentan así dos mecanismos: uno que representa un entendimiento motivador de convicciones y otro que influye a un determinado comportamiento, que vistos desde la perspectiva del participante no tienen más que excluirse, los actos de habla como acciones que se interpretan a sí mismas presentan una estructura reflexiva, los fines ilocucionarios no son propósitos que deben ponerse como obras dentro del mundo, estos no se pueden realizar sin la cooperación y asentimiento no forzados de un destinatario y sólo se pueden entender recurriendo al concepto de entendimiento que es immanente al propio medio lingüístico

En consecuencia, la actividad teleológica y la acción orientada a entenderse difieren en los criterios de éxito de la acción, pues en ambos casos las condiciones de comprensión y los conceptos básicos, con que los actores describen sus fines, tienen distintos campos, en los que cumplen con distintas condiciones de racionalidad, por la que se mide el buen o mal suceso de la acción. Así, en las actividades teleológicas, según Habermas, encontramos el concepto de racionalidad con arreglo a fines, que ha sido desarrollado por la teoría de la decisión racional; en cambio en los actos de habla, encontramos el concepto de una racionalidad inherente al entenderse, que puede aclararse desde la teoría del significado, recurriendo a la aceptabilidad de los actos de habla. El habla argumentativa lleva en su seno una fuerza fundadora de consenso. Mientras que la racionalidad con arreglo a fines remite a las condiciones que han de cumplir las intervenciones causalmente eficaces en el mundo de estados de cosas existentes. Estos dos tipos de racionalidad no pueden sustituirse uno por el otro, así como tampoco puede reducirse un tipo de acción a otro, sin embargo en las acciones lingüísticamente mediadas se establecen conexiones entre ambas acciones y una de esas conexiones surge la acción comunicativa, que es una especie de mezcla entre los impulsos egoístas y los impulsos sociales que todo individuo posee.

Habermas plantea que hay hilos lógico-semánticos que asocian los tipos de habla particulares, con muchos otros actos de habla potenciales, que son capaces de desarrollar el papel pragmático de razones. Así la semántica veritativa experimenta un giro epistémico, pues la validez de una oración ya no puede plantearse como una cuestión acerca de la

---

<sup>20</sup> J. Habermas, Ed. cit. Página 70

relación objetiva entre lenguaje y mundo, desligada del proceso de comunicación y la pretensión de verdad no se puede definir semánticamente, ni desde la perspectiva del hablante, tal pretensión constituye el punto en que converge el reconocimiento intersubjetivo de todos los participantes y por ello tales pretensiones constituyen un papel pragmático en la dinámica que representan las ofertas contenidas en los actos de habla y en las tomas de postura, de negación o afirmación por parte de los destinatarios. El giro de la semántica veritativa es entonces pragmático y exige una reevaluación de la “fuerza ilocucionaria” para convertir al componente ilocucionario en sede de una racionalidad que se presenta como una conexión estructural entre condiciones de validez

Habermas nos presenta la acción social como interacción. La interacción es la solución del problema de cómo los planes de acción de varios actores pueden coordinarse entre sí, de suerte que las acciones de *alter* puedan enlazar con las de *ego*, enlazar quiere decir aquí reducción del espacio de posibilidades electivas, que se topan contingentemente unas a otras, a unas proporciones que permitan la concatenación radial de temas y acciones en los espacios sociales y temas históricos. La necesidad de enlace, desde la perspectiva de los participantes, es creada por el propio interés en la persecución de los propios planes de acción teleológica, en ella el actor hace una interpretación de la situación, que es un fragmento del entorno interpretado por el actor, tal fragmento se constituye a la luz de las responsabilidades de acción que son relevantes para el actor en la concreción de su plan. Cada actor sólo puede ejecutar su plan de acción interactivamente, con la ayuda u omisión de al menos otro actor; la manera de cómo los planes y acciones de *alter* queden conectados con los planes y acciones de *ego*, da lugar a distintos tipos de interacciones lingüísticamente mediadas, cuya diferencia se da ante todo por el mecanismo de coordinación de la acción y sobre todo según que el lenguaje se utilice sólo como medio en que tiene lugar la transmisión de informaciones ( acción estratégica), o como fuente de integración social (acción comunicativa). En la acción comunicativa la fuerza generadora del entendimiento lingüístico, o sea las energías que posee el propio lenguaje para crear vínculos, son las coordinadoras de la acción. En cambio, en la acción estratégica la coordinación es dependiente de un ejercicio de influencias, que discurre a través de actividades no lingüísticas, de los actores sobre las situaciones de acción y, de los actores unos sobre otros. Se nos presentan así dos mecanismos, uno que representa un

entendimiento motivador de convicciones y otro que influye a un determinado comportamiento, que vistos desde la participación no tienen más que excluirse, pues es imposible que en los actos de habla se ejecute una doble intención de generar algo causalmente en un destinatario y a la vez alcanzar con él un acuerdo. Un acuerdo desde la perspectiva de hablantes y oyentes no puede imponerse desde fuera, por una parte a la otra, no se puede generar por coacción, ni tácita ni explícitamente; de ser así no contaría intersubjetivamente como un acuerdo, pues se estarían violando las condiciones bajo las que las fuerzas ilocucionarias despiertan convicciones y generan enlaces. Estas condiciones se deben satisfacer en la acción comunicativa y consisten en que "Los actores implicados traten de sintonizar cooperativamente sus planes de acción en el horizonte de un mundo de la vida compartido y sobre la base de interpretaciones comunes de la situación. Están, además, dispuestos a alcanzar esos fines indirectos que son la definición de la situación y la sintonización través de procesos de entendimiento sostenidos en el papel de hablantes y de oyentes, es decir, por la vía de una persecución sin reservas de fines ilocucionarios"<sup>21</sup>. El entendimiento lingüístico sólo funciona cuando los participantes en la interacción se ponen de acuerdo sobre la validez que pretenden para su acto de habla, o cuando tienen presente los desacuerdos que constatan, es decir cuando comparten la misma escenografía y reconocen sus papeles; así los actos de habla sólo pueden desarrollar un efecto coordinador de la acción, cuando la fuerza de vínculo que posee un acto de habla que es entendido y aceptado por un oyente se transfiere también a las consecuencias relevantes para la acción, que derivan del contenido semántico de la emisión, ya sea asimétricamente para el oyente o hablante o simétricamente.

En todo acto de habla las pretensiones de validez son susceptibles de crítica, en pro del reconocimiento intersubjetivo, y se pueden establecer vínculos por que un hablante al entablar su pretensión de validez debe estar dispuesto a desempeñarla con la clase correcta de razones. La diferencia fundamental entre acción estratégica y acción comunicativa consiste en que el buen suceso en la coordinación de la acción no se basa en la racionalidad concerniente a los fines de planes de acciones individuales, sino en la fuerza racionalmente motivadora que tienen las operaciones del entendimiento, es decir en un acuerdo comunicativamente alcanzado. Así Habermas le asigna a la comunicación la función del

---

<sup>21</sup> J. Habermas, ed. cit. Página 74

traspaso de lo general y la deja en el ámbito empírico, como resguardante de los conjuros establecidos y definidos como verdaderos. De esta forma destaca el consenso que implica compartir entre muchos la misma cultura.

### **La sociedad como campo de la comunicación:**

Quien quiera alumbrar desde dentro el plexo de la vida sociocultural, tiene que partir de un concepto de sociedad que pueda conectar con las perspectivas de acción y el trabajo de interpretación de los participantes en la interacción. Todo acuerdo alcanzado comunicativamente depende de tomas de postura, de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica. El orden social debe poder establecerse a través de procesos de formación de consenso. Más en la acción comunicativa siempre hay riesgo de disentimiento, inserto en el mecanismo mismo del lenguaje, pues ya todo asentimiento explícito a la oferta que representa un acto de habla, descansa en una doble negación, en un rechazo del rechazo; esto conlleva a que la formación lingüística del consenso aparezca como un acto perturbador, ya que el riesgo de disentimiento recibe constantemente alimento en nuevas experiencias, pues estas son siempre nuevas y contrapesan, lo que nos es familiar, cuando produce sorpresas.

Así nos aparece lo sorprendente o lo familiar. Lo último se refiere a nuestras certezas que absorben el riesgo de disentimiento, que comporta el entendimiento lingüístico y lo regulan y obvian en la práctica cotidiana. Este suelo de lo familiar e incuestionable, fue denominado por Husserl, como mundo de la vida. El trato de aclarar con medios fenomenológicos el ámbito "del saber implícito, de lo antepredicativo, de lo precategórico, del olvidado fundamento de sentido que son la práctica de la vida diaria y la experiencia que tenemos del mundo"<sup>22</sup>. Habermas, rescata el concepto de mundo de la vida, y supone que la acción comunicativa está inserta en él, quien nos provee de un masivo consenso de fondo, que absorbe los riesgos de disentimiento y dice que las operaciones de los agentes que actúan comunicativamente se desarrollan en un horizonte de convicciones comunes y aporéticas, hasta el punto en que la crítica y la experiencia generan desasosiego. Tal horizonte implicaría para Husserl un saber atemático, por el que sería posible sacar a la luz el fundamento de sentido; mas, según Habermas, tal fundamento es inaccesible sin tener en

---

<sup>22</sup> J. Habermas, ed. cit. Página 88

cuenta que el saber pre-reflexivo, que acompaña a los procesos de entendimiento, sin ser tematizado, se debe distinguir del saber cotematizado y tematizado, en los actos de habla. Tal distinción se basa en que el saber atemático no puede trasladarse desde la proposición de un agente participante en la acción comunicativa (saber tematizado), quien tiene pretensiones de validez, hacia la perspectiva del observador (saber cotematizado), quien posee un enunciado descriptivo del acto de habla, como un mero comentario, sino que actúa como aquellas presuposiciones que se hallan implícitas en la comunicación, y que los agentes comunicativos usan sin previo cuestionamiento, y los capacita para emplear correctamente las oraciones siendo algunas validas o no. Habermas nos dice que este saber atemático se mantiene en la penumbra de los horizontes insospechados y constituye el suelo apromblemático para todo saber temático y todo saber cotematizado.

El concepto de mundo de la vida debe ser complementario de la acción comunicativa, para salirnos del idealismo, que olvida y reprime este verdadero fundamento de sentido, que constituye la esfera inmediatamente presente de las operaciones originarias. A juicio de Habermas, Husserl no pudo desarrollar adecuadamente este concepto, des-idealizarlo, pues no logró salirse de la subjetividad, y no se dio cuenta de que el suelo, que es la práctica cotidiana misma, descansa sobre presupuestos idealizadores. Y plantea que la salida de esto, es percatarse de la intersubjetividad lingüística, pues es en ella donde se da la fuerza anticipadora de la idealización. Con la práctica del entendimiento intersubjetivo, propia de la acción comunicativa, Habermas descentraliza el suelo de lo inteligible, llevándolo a los presupuestos pragmáticos de los actos de habla; ya que en las formas de comunicación extraordinarias, que representa la argumentación, las idealizaciones sólo se vuelven más visibles, pues es en ellas donde se manifiesta la fuerza de resistencia de la razón comunicativa. Y nos plantea que Los componentes del *mundo de la vida* son estructurados en la sociedad y se nos aparecen como patrones culturales, ordenes considerados legítimos, y estructuras de la personalidad, de la siguiente manera.

a) la cultura es el acervo de saber, de donde se proveen de interpretaciones, los participantes en la comunicación, al entenderse entre si sobre algo en el mundo.

b) la sociedad consiste en ordenes considerados legítimos, a través de los cuales los participantes en la comunicación regulan su pertenencia a grupos sociales y aseguran la solidaridad.

c) Las estructuras de la personalidad son todos los motivos y competencias que capacitan a un sujeto, para hablar y actuar, y para asegurar en ello su propia identidad.

Estos componentes constituyen plexos complejos de sentido, que comunican unos con otros, aún cuando quedan encarnados en substratos distintos, se deben representar como condensaciones y sedimentos de los procesos de entendimiento, de coordinación de la acción y de socialización, que discurren sólo a través de la acción comunicativa.

El saber cultural queda materializado en formas simbólicas, como libros, palabras y acciones, la sociedad en ordenes institucionales, normas jurídicas o entramados de practicas y usos normativamente regulados; y las estructuras de la personalidad, quedan literalmente encarnadas en el substrato que son los organismos humanos.

Estas materializaciones son contenidos semánticos, que pueden licuarse y hacerse circular en el lenguaje ordinario, y en la practica comunicativa cotidiana, que es la plaza pública en la que se funden todos los sentidos.

Las tradiciones se difunden más allá de los límites colectivos y las comunidades de lenguaje, y pueden desligarse de las sociedades, incluso de las personas. Las sociedades, por su parte, ocupan un espacio mayor y fragmentos históricos más largos que las biografías personales, pero sus límites son más fijos y circunscritos que los de las tradiciones culturales. Ante esto las estructuras de la personalidad ligadas a substratos orgánicos, se definen en espacio y tiempo; frente a la sociedad, que se presenta ante todo, como una trama de operaciones que todo lo abarca. En la cual, la búsqueda de la validez semántica de los actos de habla debe encontrar su lugar en juegos de lenguaje, que para funcionar deben basarse en la capacidad de “abrir mundo” del lenguaje; pero sobre todo en el éxito de la práctica intramundana, en la que ese mundo abierto puede ser accesible, por medio del razonamiento argumentativo. Dicho de otra forma es necesario encarnar las posibles formas que se nos aparecen como extrañas desde el mero hablar. De esta manera, la práctica intramundana, al contar con el espectro de pretensiones de validez de la acción común, queda retoalimentativamente conectada con procesos de aprendizaje, que tienen como resultado el cambio de la imagen del mundo, la revolución del *mundo de la vida*.

### Conclusiones:

Habermas reconoce en la práctica del entendimiento, la posibilidad de sacar a la luz nuestras idealizaciones, mas a mi parecer su pretensión de acabar con los idealismos, es también un ideal, pues me parece imposible salir de la subjetividad; sin embargo, a través del medio que es lenguaje, afirma que los hablantes pueden adoptar una posición transmundana, pues el significado de lo que se dice es valido, no por su correspondencia al mundo concreto, sino por que se “entienda” o no. Ve en el lenguaje la capacidad de abrir mundos, y aunque también plantea que el “mundo de la vida” nos provee de un consenso en el cual se mueve el lenguaje, no limita sus movimientos, sino que reconoce en el lenguaje la capacidad de transformar ese mundo de la vida. Es preciso reconocer las posibilidades que nos abre el lenguaje, por él cubrimos y descubrimos y eso queda claro en Habermas.

Mas la postura de Habermas, se mueve siempre en el ámbito de lo general, quiere llevar al campo de la objetividad todos nuestras oscuridades, como si fuera posible una especie de mimetización, de lo individual con lo social, por medio de la interacción y sin mayor conflicto, gracias al entendimiento lingüístico. Aunque si bien es cierto, reconoce una lucha entre el entendimiento que motiva convicciones y el que influye a un determinado comportamiento, al moverse en el ámbito de lo general queda ciego para la competencia originaria que la posible existencia debe llevar a cabo en la existencia empirica, pues intenta una superación de tal conflicto, en la interacción.

De esta manera frente a la postura positiva de Habermas, en la que el hombre se cerciora de él mismo, ante las cosas, persiste una posibilidad negativa más profunda, de reconocerse en el abismo, que sigue ahí, y por el cual lo único que podemos hacer entre las cosas es luchar para tratar de cerciorarnos de nuestra originalidad.



## **V. La comunicación como existencia en Jaspers**

Jaspers no busca invalidar la objetividad, sino que la posiciona como medio por el cual los sentimientos problemáticos no toman un carácter de verdad, la conciencia debe dejar decidir a su sensibilidad afectiva, pero esto sólo se puede hacer por virtud del pensamiento. La existencia no puede ser conocida objetivamente, el individuo no puede subsumirse bajo un conocimiento general, y decir yo soy una existencia, pues el ser de la existencia no es una categoría objetiva, sólo en la medida en que alguien me escucha puedo hablar de la posible existencia, en tal situación la existencia de ambos es una para la otra, mas esto no es un saber. Yo existo sólo en la expresión evanescente, realizable en la comunicación y no puede pretender tener sentido en el mundo. Tal es la comunicación existencial que no puede pretender validez.

“Yo sólo soy en la comunicación” Tal expresión puede tomarse objetiva o subjetivamente por la experiencia empírica, que está enlazada con otros al comprender y al hacer; pero considerada existencialmente, el sentido de tal aserción se refiere al origen de ser sí mismo, que se hace paradójico en ella, pues siendo por sí mismos, no es consigo solamente, lo que es verdaderamente.

La comunicación existencial tiene por cuerpo físico, la comunicación empírica, en la cual se manifiesta y aparece.

### **Existencia empírica, posible existencia y comunicación:**

La comunicación es nuestra vida con otros en la existencia empírica, en la verdadera comunicación conozco mi ser verdaderamente, en tanto que yo lo produzco con el otro; mas la verdadera comunicación no existe empíricamente, su aclaración dice Jaspers es labor filosófica, pues el hombre en la comunidad permite que su conciencia individual coincida con la conciencia general de los hombres que le rodean, al hacer esto desarrolla una existencia empírica ingenua, que no es capaz de concebir una pregunta por su propio ser, su autoconciencia yace bajo un velo, identificándose originariamente y sin cuestionamientos con todos. Así el sí mismo no existe en comunicación, por que aún no es

consciente de sí mismo. Cuando el yo consciente de sí mismo, se opone al otro y a su propio mundo, salta, diferenciándose y captando su independencia originaria. Es imposible una proximidad absoluta del yo mismo con “otro yo mismo”, en la que no sea posible el intercambio y la sustitución.

“Jaspers afirma que así como la conciencia no existe sin objeto al que se dirija, tampoco la conciencia de mí mismo existe sin otra conciencia de sí mismo”<sup>23</sup>. Ya en la conciencia general existe el yo con otra conciencia. Un ser aislado sólo puede existir como noción límite, no de hecho, en el aislamiento como única conciencia no tendría participación ni preguntas ni respuestas, y por ello tampoco tendría conciencia de sí mismo. Ésta ya como lenguaje sólo existe al destacarse uno mismo del otro, yo se debe oponer a sí mismo, en la autocomunicación, para poder aprehender lo que tiene validez general, reconociéndose en otro yo. Aprender lo que tiene validez general debe ser un medio para el ser del sí mismo y no un fin, ya que en tal validez yo es “todo el mundo”, es un yo general, que de todos modos necesitamos y queremos ser, pero que se opone a nuestro querer ser “yo mismo”.

Para Jaspers el lenguaje provoca la transmisión de las generalidades de la tradición objetiva, en ella la objetividad no se modifica por el influjo de individuos, allí todos somos sustituibles y nuestra única función es recibir lo transmitido; no estamos en comunicación con la verdadera sustancia del ser humano, por la cual llega a ser sí mismo, sino sólo en la sustancia histórica, ante la cual nos sentimos insatisfechos y asfixiados. Sí al sentirnos insatisfechos de la conciencia general, buscamos ser una conciencia en la que “estoy yo sólo conmigo”, haremos definitiva y nítida la insatisfacción, pues cerrándonos a los otros, negando su presencia, quedaremos atascados, sin poder encontrar por ningún lugar lo verdadero, pues lo verdadero es aquello que no sólo para mí lo es. Cada uno tiene el impulso de estarse sólo consigo, intacto de las rupturas que sufre el yo mismo, mas al hacer esto estaríamos cayendo en la nada, traicionando a la posible comunicación. La insatisfacción debe convertirse en una voluntad de comunicación, de lo contrario la existencia empírica se oscurece, porque la insatisfacción se convierte en la conciencia de que “estoy como si yo me hubiera desprendido del ser”<sup>24</sup> y tiene horror a estar sola entre lo que existe empíricamente, pues le es inhóspito.

---

<sup>23</sup> Karl Jaspers “La Filosofía” vol. I, ed. cit., Libro Segundo, “Aclaración de la Existencia” Capítulo tercero, “Comunicación” página 456.

<sup>24</sup> Idem página 457

Jaspers plantea que se produce una lucha por la posibilidad de estar sólo sobre “mí mismo”, y que en ocasiones conduce a la decisión de mí ser mí mismo en la comunicación, por virtud de la vinculación a ella, que es exigida desde la profundidad de mí posible ser mí misma, y renunciar a alcanzar por mí sola el sentido de la vida, debido a la posibilidad del otro con quien yo llego a ser lo que yo soy únicamente en cada caso. Ahora bien, si el otro no es autónomo en su hacer, yo tampoco lo soy; para ser mí mismo, el otro también debe serlo. La comunicación sólo se establece cuando yo y el otro salen al encuentro en sus mismidades, siendo responsables por sí y por el otro, si el otro se presenta como objeto del yo y se somete y le obedece, el yo no se podría encontrar a sí mismo, así como tampoco lo podría hacer si el otro lo dominara, sólo en el mutuo reconocimiento ambos llegan a ser ellos mismos, sólo juntos pueden alcanzar lo que cada uno quiere.

La comunicación se puede conseguir comprometiendo al ser sí mismo, y no sólo por una buena voluntad de la inteligencia práctica, únicamente en tal compromiso llegamos a ser nosotros mismos. Sólo estando consientes de ser un factor decisivo para uno mismo y para el otro, estaremos empujados por la disponibilidad más extrema para la comunicación. Toda relación con un hombre debe interesar posiblemente por sobre su realidad determinada y limitada, pues en el mero encontrarse ve Jaspers una significación esencial, que rebasa todo lo que es concebible en el mundo y que se impone aún sin ser comprendida propiamente.

Cualquier falla en la comunicación provoca una pérdida del Ser, que es ser unos con otros, tanto en la existencia empírica como en la existencia; Más la existencia existe como proceso y peligro, que penetra como rozando en la raíz, lo que nos llega y nos falta en la comunicación. Sólo experimentando insatisfacción en la comunicación real de la existencia empírica podemos despertar a la comunicación existencial, que existe en cada caso de manera irrepetible, no se puede enseñar ni imitar, pues se da entre dos sí mismos insustituibles, que sólo en la comunicación existencial existen en mutua creación, el sí mismo llega a su certidumbre en ella, en la decisión histórica por la cual se vincula en la comunicación para aprehender a ser sí mismos y pierde su mismidad al ser un yo aislado. “ El sentido de la tesis de que yo sólo soy yo mismo en mi libertad, cuando el otro es y quiere ser él mismo y yo con él, sólo se puede concebir *como posibilidad partiendo de mi libertad*. Mientras que las comunicaciones en la “conciencia general” y en la tradición son

necesidades cognoscibles de la existencia empírica, la necesidad de la comunicación existencial, sólo es necesidad de la libertad, por tanto inconcebible objetivamente”<sup>25</sup>. Cabe destacar que al hablar de libertad Jaspers no se refiere a la absoluta indeterminación, pues eso haría que el acto libre fuera totalmente inexplicable, sin antecedente alguno, como excepción única en el mundo y esto contradiría absolutamente nuestra propia experiencia, ya que nos sentimos siempre determinados a obrar. Aunque tampoco se trata de que la libertad se encuentre determinada como causada por un determinado efecto, con lo que la libertad sería absolutamente previsible, pues eso no es la libertad. La libertad es lo que determina al hombre para decidir, donde determinación no implica ninguna necesidad mecánica. La necesidad de comunicación existencial es inconcebible objetivamente, pues sólo es necesidad de libertad, pero sustraerme a ella es traicionarme a mí y al otro.

### **Comunicación, Proceso y Lucha:**

El hombre se acerca como él mismo a otro sí mismo, a través de todo lo externo, para patentizar lo propio y auténtico haciendo caer las ilusiones engañosas, pero esta cercanía no tiene como meta reunir, en una unidad aislada de la exterioridad de la existencia empírica del mundo, alma con alma, en el mundo la existencia empírica se puede unir a la existencia sólo por medio de contenidos y no inmediatamente. Para que las almas se unan es necesaria la realidad de la acción y de la expresión, la comunicación es el movimiento de sí mismo en la materia de la realidad. Aunque al trascender sobre toda la existencia empírica del mundo se pueda realizar un contacto como si fuera inmediato, al trascender a la claridad y amplitud, el contenido que se ha hecho objetivo, da la medida para decidir el momento de la verdadera comunicación que sólo “cobra impulso y vuelo por virtud de la participación de las ideas en el mundo”<sup>26</sup>.

La inmediatez del contacto como comunicación auténtica permite a los hombres acercarse con simple simpatía o antipatía, de las que no hay razón y por las que la inmediatez se extiende en un reino apenas abarcable, la inmediatez se acaba en el momento vital por el cual se disipa, no es más que posibilidad que se está por patentizar y hacer valer. Todo contacto inmediato sin contenido queda vacío, la satisfacción específica en el momento vivido, es insuficiente para un sí mismo que concibe a la vida como decisión. La

---

<sup>25</sup> Idem página 459

inmediatez es el origen y el resultado de toda comunicación auténtica, los impulsos que en el mundo de la acción definida y del pensamiento articulado alcancen la claridad del ser sí mismo, deben provenir de la oscuridad de la inmediatez.

Alma y cosa, ser sí mismo y mundo, al ser correlativos, provocan que la vida como posible existencia, no puede reducirse a una comprensión recíproca de las almas o al mutuo reconocimiento de acciones y resultado, el medio en que se manifiesta la comunicación existencial es el contenido mundano en la sucesión del tiempo, la posible existencia se hace existencia empírica al tomar seriamente los contenidos mundanos, que en la comunicación pierden el vacío que nace de la fugacidad e indiferencia.

En la comunicación, Jaspers ve una lucha constante entre lo particular, que puede dar la ilusión de un fin, y lo general, que da la ilusión de una totalidad. A causa de la sinfinitud de la existencia y de que nunca se manifiesta plenamente, ni queda acabada, la lucha jamás encuentra fin. El combate presenta una solidaridad en la que hay siempre la mayor lejanía y la mayor proximidad entre los individuos, en él la comunicación absoluta sólo existe en el tiempo como la certidumbre del momento y se hace verdadera como la fidelidad y la confianza de tal momento, su propiedad es ser inconsistente; si se constituyera en un resultado objetivamente sustancial se haría falsa.

El fenómeno de la comunicación sólo existe como proceso y desaparición, Es imposible entre los hombres aprehender lo verdadero de un golpe, el hombre debe ganar su mundo aventurándose a errar, poniéndose en la injusticia, impulsando todo a sus extremos, por medio de una decisión propia y real, si quiere aprehender lo verdadero.

La solidaridad existencial debe tratar de leer en la reciprocidad, para tener en su mano el rehusar y el comprometerse, y debe ser inexorable en su exigencia, pero también debe ser consciente de su posible equívoco. La exigencia en la comunicación no puede ser una ley rígida, pues para ella vale el auténtico ser sí mismo, ya que sólo en él, en su posibilidad se puede hacer la exigencia. Para llegar a ser sí mismo se necesita entrar en un proceso en el cual el uno se abre y patentiza al otro “para juntos lanzarse al vuelo de la vinculación absoluta; pero el orgulloso aislamiento de un sí mismo cerrado en sí, que sin este proceso sería como un muerto en un cuerpo viviente, es el pecado”<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> idem página 469

<sup>27</sup> idem página 471

No se puede conocer la meta última de la comunicación, a modo de resultado. El preguntar por el resultado tiene aquí un doble sentido: se puede pensar el resultado como realizaciones referidas a fines por virtud de la comunidad en el mundo, o en el sentido de aquello que se decide y por ello alcanza realidad eterna.

El cuerpo físico del posible resultado existencial es constituido por los resultados materiales en la existencia empírica visible, pero éstos finalmente desembocan en el absurdo de lo infinito y pasajero. No hay criterio alguno para el resultado existencial, este sólo se puede percibir por la conciencia de la posible existencia en la vinculación comunicativa. En la existencia empírica se realiza la existencia, como sí mismo con otro sí mismo, mas tal realidad no existe para ningún saber.

### **Comunicación y sociedad:**

En Jaspers, nos aparece un entrelazamiento indisoluble de sociabilidad y comunicación, de yo social y de la posibilidad de ser sí mismo, por ello a la existencia social le es inherente una tensión entre ambas y una lucha del individuo por lograr la verdadera comunicación, tal lucha es en mí por mí misma. Cuando se impone mi papel social tiendo a hacer lo que de mí se espera, sin embargo mi misma lucha contra aquello, a la manera de la lucha por la comunicación existencial. Ante situación se presentan dos peligros:

1º. Al someterme al orden social y ser para el otro, en aquello por lo que se me tiene; me quedo en lo general, en lo afable, donde sólo en los casos límite es posible notar la verdadera incomunicabilidad, si notando las equivocaciones, inseguro ante mí mismo, me salgo del juego, y no cumplo con su trama con fervor vital, aislándome de la comunicación, termino siendo odioso e incomprensible para el otro. La posibilidad de la propia afirmación, desde un origen propio, irrita al otro cuando nota que se está dispuesto a cuestionar todo en la autentica comunicación, y por ello la sociedad, como existencia empírica de todos tiende a excluirme. Así debo luchar por la posible comunicación, contra la comunicación social, ambas son antagonistas, se oponen, esa es la regla del juego. Pues la comunicación no puede comprender una seguridad originaria, o un tino para llegar a compromisos, sólo puede ejercer la sociabilidad estando dispuesta a quebrantarla en caso

de conflicto. Tal proceder no puede basarse en reglas sino que precede desde la situación misma.

Cuando es visible el conflicto en el hombre, la sociedad desconfía insuperablemente de él, y si por el contrario el hombre es complaciente amable y preocupado por los demás, se puede acusar de egoísta en toda perceptible afirmación de sí mismo, pues no es representante de otros sino extraño a ellos, y con ello rompe la atmósfera de la escenografía.

2° El peligro está en mí mismo, al rehusar la lucha aislándose y defendiéndose de toda sociedad, por medio de la indiferencia y el falso desprecio, olvido el hecho de que existo en la objetividad de la participación en sociedad, en la cual debo “abrazar” mi rol y mi status. Y me impongo un sí mismo, de la misma manera que en la entrega positiva a la sociedad. Al experimentar que soy hombre como los demás, con características a las que apela la sociedad y veo en ellas tendencias que me impulsan a un yo mismo a la vez que me enajenan, me puedo ganar a mí mismo sólo aclarando y superando tales tendencias en una lucha continua.

Un individuo hermético puede aparecer como quien encubre una superioridad ante la sociedad, sin embargo se trata de una debilidad de la existencia, que trata de defenderse de la necesidad de hacer valer su manifestación en forma histórica, en las tareas concretas de la situación.

La posible existencia se realiza entre el margen espiritual, que se ofrece en la vida social y las conexiones de esta, yo me puedo perder en la sociedad como virtuoso de la sociabilidad, así como puedo conquistar la singularidad y claridad de la existencia en las más altas tensiones de la lucha. “Soy, es cierto, soberano en el proceso de absorber y conquistar, pero precisamente esta soberanía indiferente me aísla, hace de mi existencia espiritual una caza desesperada, nunca satisfecha, y me mantiene encerrado y aislado a mí mismo”<sup>28</sup>.

---

<sup>28</sup> idem página 502

### Conclusiones y palabras al cierre:

Se puede decir que la postura ética de Habermas plantea una especie de mimetización de *alter* con *ego*, por medio del lenguaje y que ante ella la postura de Jaspers, nos presenta también una especie de mimetización pero de la posible existencia, que aparece ora como existencia, ora como existencia empírica, pero además Jaspers nos muestra la lucha inherente a la existencia y a la comunicación. Así *mimicry* y *agón* se nos aparecen en la comunicación.

Es necesario entender que todo es un disfraz, que alcanza verdad en una manifestación fugaz, sin provecho acumulable, sino necesariamente vuelto a hacer de nuevo. Hay un momento en el que se corresponde la posible existencia a la existencia, por medio de una apropiación de aquel disfraz, encarnándose en él y desde allí decide, pone en juego lo que es, sólo por ese instante y desde esa perspectiva, pues en otra perspectiva tal decisión no sería la misma y el disfraz tampoco lo sería.

La situación de la existencia empírica - primer punto para esclarecer la existencia -, se desarrolla entre yo y lo otro, entre la subjetividad y la objetividad, ambas se requieren necesariamente, para poder ser, al tratar de aprehender sólo una de ellas, inevitablemente erraremos y perderemos sentido, así como también si tratamos de unir las en una sustancialidad, ambas se necesitan pero no pueden unirse ni separarse completamente; si lo tratamos inevitablemente nos vaciaremos de sentido y eso es un peligro para la humanidad.

Ambas opciones nos requieren por igual, tener claro esto nos obliga a decidir por “mí mismo”, dentro de la tensión de la lucha entre lo empírico, cambiante e histórico, la tradición y el orden social, que me definen y tienen expectativas de mí; y mi propia experiencia como ser yo mismo, como individuo que decide verazmente, es decir que es libre, que se sabe entre, pero que no puede evitar estar justo en su posición, en la que cualquier intento de terminar con tal tensión fracasará.

No es posible una definición exacta para quienes somos nosotros mismos, desde el ámbito empírico ya somos muchos y ninguno. Yo soy tía, hermana, hija, madre estudiante, vecina, amiga, en cada caso juego un rol que se establece de acuerdo a dónde estoy y con quién. Se puede decir que en cada caso siempre soy la misma pero sólo en apariencia, pues yo no soy



la misma hija que fui hace veinte años, sobre todo no físicamente, pero tampoco soy la de hace un año o la que fui ayer, aunque físicamente sea igual, pues ayer fui una hija atenta y hoy no he hablado con mi madre en todo el día.

No hay ninguna definición capaz de configurar de una vez y para siempre una relación, por ejemplo una relación en la que una madre ve a su hijo como un niño, a pesar de que tiene cuarenta años, no tendrá ningún sentido y quedará vacía. Las relaciones deben volver a armarse cada vez en cada situación, la madre frente a su hijo debe separarse siempre nuevamente, para mantener su unión con el niño, el adolescente y el adulto, entendiendo que ninguno de ellos es definitivo, así como tampoco ella. Nuestros roles no son definitivos, son disfraces que a veces se encarnan y otras no. Cualquier configuración definitiva, que imponga nuestras acciones será un acto vacío, vanidoso. Al respecto cabe destacar el planteamiento de Ricoeur acerca de la vanidad, para quien una crítica teleológicamente basada, de la cultura, consiste en reconocer qué tipo de *vanidad* y de idolatría caracteriza a la empresa humana en nuestros días y ve que el científico, cree poder reducir en su conjunto al universo, en un verso, el concepto de uni-verso nos puede servir para ver como actúa la vanidad humana. Pues esta muta la realidad, guiada por la pasión, con lo cual nos dice Ricoeur<sup>29</sup> se razona buscando la verdad, la validez, en algo inválido: la pasión individual. Esta pasión llevada al lenguaje argumentativo se confronta con innumerables antagonismos, pues la vanidad no reconoce la carencia de límites propia de lo humano. Desde este punto de vista la ética también es vanidosa, pues ha querido inventar desde el principio el bien y el mal y establecer desde el hombre, a la propia humanidad, inventando valores concretos, dentro de una esfera de valor que da bases primordiales, para determinar la voluntad.

Es el hombre quien inaugura todo orden especial, todo sentido concreto de justicia, todo discernimiento histórico de valor. Pero tal “invento” no se puede dar sino desde una libertad que tenga claro que el hombre no es el comienzo absoluto de lo válido y no válido; antes bien, el comienzo del hombre no se da en su intimidad sino en su exposición a lo que no es él. Pero que no se limita a la pura intersubjetividad.

Así la demanda de validez de la ética, que ejemplifica el afán limitador de la naturaleza humana, es la vanidad de la sabiduría humana.

---

<sup>29</sup> El tema de la *vanidad* es desarrollado por Ricoeur en el capítulo II, “fe y cultura” de su libro “Ética y Cultura”

Para Ricoeur la cultura posee un movimiento viniente, que produce abstracciones, que el hombre neutraliza por un uso prolongado en el consumo público, en forma de depósitos sedimentados, que luego serán legados, mas toda esa producción limitadora, surgió originariamente de un *pathos*, y esto es lo que olvida el vanidoso, toda grandeza humana se origina por un *pathos*, que impulsó el desprendimiento del viejo hombre. Por lo tanto toda creación original ocurre en la vuelta de lo sedimentado, del hombre viejo, al momento original en el que no el límite soy yo ante lo abismal imposible de asir. Pero esto no quiere decir que se deba esperar sólo una teleología del desprendimiento, a la manera de un Nietzsche, Aquí el *discernimiento de los espíritus* resulta sumamente valioso. Consiste no sólo en discernir el "Sí" del comienzo y la promesa en las negaciones aparentemente vehementes del hombre moderno, pues a través de la pasión por el límite, más allá de toda vanidad, el hombre despliega el *magisterium* que le fue confiado al comienzo y cuyas obras son probadas en el último día a través del fuego. En el fin del juego. En la muerte en la que dejamos de estar abiertos al abismo de la existencia.

Debemos hacernos cargo de nuestra posición, entendiéndola en sus limitaciones, teniendo claras nuestras condiciones para el juego de la existencia y desarrollándolas para seguir en el juego, además de usar todos los medios posibles para ello, sin que nos aburra o nos resulte fácil; y sobre todo despojándonos de todas nuestras vanidades. Hay que verse en el espejo, asumir la responsabilidad de concebirnos evitando engañarnos, sin querer definirnos en la inmovilidad de nuestra existencia empírica, entender que debemos desarrollarnos, movernos entre todo y cada uno, asumiendo nuestras carencias y limitaciones. Haciendo todo lo que se pueda hacer, moviéndonos en una pseudo seguridad, que sólo es posible por la constatación de generalidades que estamos destinados a construir.

Tener claro esto, comprender que somos limitados y asumirnos, nos posibilitará la trascendencia, que no es otra cosa que liberarnos de las ficticias seguras amarras, que nos sujetan en lo empírico, encerrándonos en construcciones que no reconocen la inexistencia de su omnipotente autonomía. Quizás ésta sea la postura ética mas honesta, pues somos seres arrojados, que sólo pueden asegurar el abismo, trascender consiste en notar los límites de nuestra individualidad en lo otro, por ello estamos destinados a la incerteza lógica, pues lo otro sólo se nos aparece en nosotros en su imposibilidad de ser asido. Ante nuestra existencia empírica, se nos aparece la existencia, como lo no pensado, en tanto nuestra

posible existencia se mueve hasta los límites, experimentando el pensamiento abismal, en el cual, hay por así decir un exceso de sentido imposible de atrapar en nuestras representaciones temporales, ante las que irrumpe lo otro, por ello estamos destinados a apareceres azarosos, que se ponen en juego en la comunicación, sólo en ella nos podemos relacionar con nuestra posible existencia y con lo otro, por medio de una mimetización combatiente.

## BIBLIOGRAFÍA

- ROGER CAILLOIS “*El Hombre y los Juegos*”, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- JEAN BAUDRILLARD “*De la Seducción*”, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.
- JURGEN HABERMAS “*El Pensamiento Post-metafísico*” Madrid, Editorial Taurus, 1990.
- MARTIN HEIDEGGER “*Filosofía, Ciencia y técnica*” Santiago, editorial universitaria, 2003.
- MARTIN HEIDEGGER “*Ser y Tiempo*” Santiago, Editorial Universitaria, 1997.
- KARL JASPERS “*Filosofía*” volumen I y II, San Juan, Ediciones de la Universidad de Puerto Rico, 1958.
- KARL JASPERS “*La Psicología de las Concepciones del Mundo*”, Madrid. Ed. Gredos, 1967.
- PAUL RICOEUR “*Ética y Cultura*”, Buenos Aires, Editorial Docencia, 1986.