

JOSE BELLOCH ZIMMERMANN

**EL EXISTENCIALISMO DE KARL JASPERS
VALORACION CRITICA DE SU TRASCENDENCIA**

(TESIS DOCTORAL)

TESIS DOCTORAL DEFENDIDA EL DIA 25 DE JUNIO DE 1966

por

José Belloch Zimmermann

Catedrático Ponente: Dr. D. José Todolí Duque

T R I B U N A L

PRESIDENTE: Dr. D. Adolfo Muñoz Alonso
Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

VOCALES: Dr. D. Sergio Rábade Romeo
Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.

Dr. D. Carlos París Amador
Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia.

Dr. D. José Luis Pinillos Díaz
Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia.

Dr. D. José Todolí Duque
Catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Valencia.

La tesis doctoral obtuvo la nota de SOBRESALIENTE.

EL EXISTENTISMO DE KARL JASPERS. VALORACION CRITICA DE SU TRASCENDENCIA

INTRODUCCION

Desde hace tiempo mantiene la filosofía existencialista un puesto preferente en las discusiones filosóficas contemporáneas. Desde que Kierkegaard levantara su voz contra el idealismo apersonalista de Hegel, y apoyados en los análisis fenomenológicos de Husserl, muchos filósofos han abogado por la vuelta al hombre como núcleo central de la Filosofía. A este estado de opinión han contribuido igualmente las diversas corrientes vitalistas, desde el relativismo histórico de Dilthey y el vitalismo culturalista de Simmel hasta el puro devenir de Bergson y el individualismo voluntarista de Nietzsche.

Este acentuado retorno al hombre como medida de todas las cosas ha puesto de relieve también, desde otro punto de vista, los graves problemas filosóficos que entraña una actitud excesivamente subjetiva, siendo uno de los principales el saber si dicha insistencia en lo subjetivo no irá en merma de lo objetivo, hasta el punto de reducir al hombre a un fenomenismo inmanente, sin opción para trascender a lo que hay más allá. En tales condiciones, ¿podrá demostrarnos la Filosofía la existencia del Ser Absoluto, del ser-en-sí, o deberemos quedarnos detenidos, siguiendo por la vía existencialista, ante el umbral de la duda, ante lo desconocido, a lo que sólo podremos llegar por un salto metalógico o «místico»?

El problema que tratamos de analizar aquí está entroncado en Jaspers con su concepto de lo objetivo. Pero ya veremos que, en nuestra opinión, no llega a alcanzar Jaspers la unión deseada subjetivamente entre el objeto y el sujeto en el ser-en-sí, que sería la base posible de una trascendencia.

EL EXISTENTISMO DE KARL JASPERS

a) **Antecedentes histórico-teóricos:** Ve Jaspers los esfuerzos realizados para resumir todo lo objetivo en un solo plano y los intentos, por otra parte, para delimitar campos objetivos esencialmente diferentes. Entre ambas posiciones extremas trata de intercalar su teoría dialéctica, como conciliación de la multiplicidad y la unidad de lo objetivo.

La teoría unitaria parte de una base que es empirista o racionalista. En el primer caso se reduce la realidad a los objetos de las ciencias empíricas. En el segundo se atribuye esa característica a los conceptos racionales, al modo de Descartes.

Jaspers rechaza ambas posturas, porque desconocen, con sus pretensiones de haber encerrado en sus categorías inmanentes toda la realidad, el ser subjetivo de la personalidad individual y libre, lo cual llevaría en su teoría a la negación de la trascendencia.

Kant solucionó mejor el problema, al distinguir entre los objetos de la ciencia y de la fe. Pero tal distinción entre objetos científicos y metafísicos, que culminó en la total separación entre el mundo fenoménico y nouménico, fue para sus sucesores como un acicate, tratando de superar las teorías kantianas.

El idealismo dialéctico de Hegel cree haber vuelto a encontrar esa unidad perdida dentro del proceso de auto-determinación del Espíritu.

Jaspers, sin embargo, cree ver en el proceso hegeliano de la absoluta objetividad de la Idea una recaída en la inmanencia de la razón humana que debe ser evitada a toda costa. Por tal razón se enfrenta al problema de encontrar un concepto de lo objetivo en el que, por una parte, se mantengan las profundas diferencias existentes realmente entre los distintos objetos, sin que, por otra, se abandone la idea de su disposición hacia una última y perfecta unidad. E insiste en que dicho concepto de lo objetivo deberá facilitar ante todo un filosofar comunicativo, en el que el sujeto en su plena libertad desempeña un papel primordial, salvaguardando a la vez el misterio de lo trascendente.

b) **Concepto de lo objetivo:** Todo cuanto tiene algún significado para nosotros ha de poder tomar alguna forma de objetividad, también cuanto podemos y queremos pensar. Se reúnen bajo ese epíteto común de objeto cosas muy diversas. ¿Cuál es el elemento que les confiere la unidad de objeto?

El estudio del objeto supone una reflexión, lo que nos traslada del mundo inmediato de las cosas al campo de la conciencia. Y si comparamos la naturaleza de las cosas con la de la conciencia, nos percatamos de que esta última tiene una estructura diferente. Los objetos son compactos e idénticos consigo mismo, la conciencia es algo dividido y en

continuo proceso de auto-transformación. Pero pese a ello conserva su identidad. La característica principal de la conciencia es su capacidad de reflexión, de dirigirse a otro objeto y a sí misma, siendo el objeto fundamentalmente ese ser-otro dentro de la conciencia. La conciencia puede dirigirse, en un segundo movimiento reflejo, sobre sí propia y objetivarse; dicha escisión en el seno mismo de la identidad es fuente de desazón interior y de la incaptabilidad de la conciencia. Se trata, siguiendo la línea de Hegel, de un fenómeno esencialmente dialéctico.

He aquí pues, algunas de las características que posee el objeto para Jaspers:

Es, desde luego, algo otro, a lo cual se dirige la conciencia intencionalmente, pero siendo sólo la manifestación para el sujeto de lo otro.

Se agota plenamente en su significación relativa, aunque el sujeto busca en el objeto no lo relativo, sino lo absoluto, pues esa es la tendencia innata de la inteligencia humana.

El ser del objeto es ilimitado, y sin embargo se halla en su núcleo central fuera de sí mismo, pues para llegar a él debemos trascender toda objetividad.

El acto concreto del conocimiento se llena de contenido por ese ser-otro, y el encuentro con él se llama experiencia. Gracias a esta experiencia se transforma el pensar puro en pensamiento de contenido objetivo, se relaciona con el esse y empieza a ser intencional. El objeto es, pues, el resultado de una actividad, en que la experiencia y el pensamiento han llegado a constituir una unidad.

El pensamiento de contenido, de objeto, el único pleno de ser, a diferencia del pensamiento puro, que es un mero conocimiento formal, posee para Jaspers las siguientes cualidades:

Es, ante todo, una unidad en sentido total, la unidad de lo captado intencionalmente, la identidad óptica del ser consigo mismo. Esta unidad esencial debe atribuirse al ser-en-sí en cuanto nosotros podemos aprehenderlo.

Pero tal unidad no equivale a simplicidad, sino que es más bien la unión en uno de diversos elementos. El objeto intencional posee una estructura interna, que consta de materia y forma; cada objeto singular es considerado siempre como encuadrado dentro de una categoría genérica. Tal estructura hilemórfica es propia de todo objeto consciente.

La tercera característica es la de la objetividad. El objeto recibe su importancia objetiva precisamente por la vinculación del pensamiento puro con la experiencia; y la objetividad se da en cuanto en el objeto se manifiesta un ser-otro.

Debido a su relación con el ser-en-sí se explica finalmente el carácter dinámico de todo objeto; pues en todos se tiende a la captación del ser-en-sí, aunque nunca resulte posible aprehenderlo en su plenitud.

c) **Concepto de lo inobjetivo:** No hemos de pensar, cuando leemos este término en Jaspers, que siempre pretende con ello la eliminación de todo conocimiento intencional. Lo inobjetivo no se opone siempre y en todo a lo objetivo, y su trascender no supone la renuncia a la claridad del pensamiento. Si fuera esa su intención, solamente quedarían dos vías a su proceder filosófico: o bien una contemplación mística, como vía de

unión con el ser, en que se pierde toda auto-conciencia, o bien la intermediación vital, bergsoniana, de una vida irreflexiva.

Lo inobjetivo no es, por tanto, la simple negación de lo objetivo, sino siempre la de un determinado aspecto de esto último. Su idea es múltiple, como es igualmente múltiple el concepto mismo de lo objetivo. Fundamentalmente podemos decir que es simplemente inobjetivo todo aquello que se encuentra fuera del objeto inmanente en el mundo. Sólo la realidad empírica es para Jaspers el objeto adecuado a la capacidad del conocimiento humano.

Nuestro conocimiento será inobjetivo, si empleamos las categorías en un sentido determinativo distinto a aquel en el que se refieren a la realidad empírica. Sólo el conocimiento científico de orientación intramundana puede denominarse objetivo. Toda investigación y pensamiento que trasciendan al más allá son iluminación inobjetiva, interiorización óptica, cercioramiento del ser, y no un conocimiento en el verdadero sentido de la palabra. También la trascendencia formal, en la que, más allá de toda experiencia posible, superamos las categorías con las mismas categorías, dirigidos hacia el ser-en-sí, es lo inobjetivo.

Será igualmente inobjetiva toda realidad que no posea las propiedades de la realidad empírica, es decir, que no sea fotografiable o medible, o no exista independientemente de mí en cuanto sujeto o no se halle sometida a leyes necesarias o no sea relativa frente a otras realidades o sea única e insustituíble.

También la Idea es inobjetiva, desde otro punto de vista. Está caracterizada por una realidad ulterior, a la que se llega profundizando en el objeto, en el momento en que la intencionalidad de la conciencia se vuelve de manera refleja sobre sí misma. Abarca al sujeto y al objeto, como ser espiritual que se transforma y perfecciona a sí misma mediante la creación de valores culturales.

Finalmente es también inobjetivo lo que Jaspers llama el «mundo subjetivo», oponiéndolo al objeto inmanente en el mundo. Para presentar una realidad inobjetiva no es necesario que nos lleguemos hasta las realidades trascendentes ni hasta las ideas. Tanto lo objetivo como lo inobjetivo nos resultan algo conocido en nuestro mundo. Todo aquello que, en nuestro universo, no distinguimos claramente de lo otro o que no captamos intencionalmente como algo concreto, es para nosotros lo inobjetivo. Esta formación del objeto tiene lugar a partir de una situación que es, en sí misma, inobjetiva. El mundo subjetivo es todo aquello que no puede encuadrarse dentro de la realidad empírica objetivamente concreta de lo otro. Toda situación en el mundo consta por consiguiente de una tensión entre estos dos polos irreductibles: el polo subjetivo y el polo genérico objetivo. En un plano idealista se ve la solución en el encuentro armónico de objeto y sujeto en la unidad de la Idea.

Esa tensión de ambos aspectos intramundanos, el objetivo y el subjetivo, la cual nos conduce necesariamente hasta la actitud existencial y la trascendencia, no puede tratarse de modo adecuado y satisfactorio en el plano de la realidad empírica. El problema de expresar proporcionalmente esa tensión dialéctica nos lleva ya hacia el campo de lo Envolvente, donde se manifiesta formalmente la trascendencia.

d) **Concepto de lo Envolvente:** Se ha afirmado de la Filosofía que solamente tiene objeto propio en un sentido simbólico, comparándola con las ciencias. El objeto de la Filosofía sería la base de toda objetividad y de cualquier objeto, en cuanto pudiera ser referido a dicha base. Precisamente a ese fondo común a toda objetividad se le conoce por Envolvente. Orientarse hacia lo Envolvente significa contemplar el objeto desde el lado en que se manifiesta allí el ser, quedando igualmente encerrado en la consideración el ser-sí-mismo del filósofo.

¿Cómo podemos pensar en lo Envolvente? Pensar supone siempre una actualización hecha con objetividad; y todo objeto nos está presente sólo en forma de algo material. Toda forma de objetividad nos es transmitida mediante la objetividad empírica. Sin embargo, puesto que debemos pensar lo Envolvente como aquello que se encuentra más allá de toda objetividad material, resulta que el problema de su posible objetivación adopta ahora la siguiente exigencia paradójica: Si buscamos el ser envolvente, debemos trascender más allá de todo lo que es objetivo de un modo indispensable.

Todas las relaciones entre lo objetivo y lo envolvente son únicas. La determinación de lo Envolvente con respecto al objeto es tan misteriosa como la vía contraria del objeto a lo Envolvente. En realidad se trata del eterno problema filosófico de las relaciones entre lo finito y lo infinito. Nace con el hombre y se da con el mismo; tiene sus raíces en la esencia propia del individuo humano y se manifiesta en cualquier actividad específicamente humana.

Para caracterizar a lo Envolvente emplea Jaspers una imagen del mundo sensorial: adopta aquél, con relación a los seres, la misma actitud que el espacio con respecto a los distintos objetos extensos. «El pensamiento filosófico de lo Envolvente supone una iluminación de los espacios, de los que sale a nuestro encuentro lo originario. Son los espacios en los que se hace primeramente posible el saber, pero que no son captados conscientemente en sí mismos.» (Von der Wahrheit, 153). Al pensar en lo Envolvente no nos tropezamos, por tanto, directamente con un ser específico e individual. Más bien nos facilitamos el acceso al plano en el que podemos encontrarnos con él. De esta manera, el planteamiento de lo Envolvente, su pensamiento, se nos presenta como una condición indispensable para la posibilidad de conceptos objetivos, llenos de sentido y de contenido. Por ello, si nuestro pensamiento se aparta de los objetos concretos para trascender, reflejamente, a lo Envolvente, hemos de pensar en el mismo como en la condición del conocimiento objetivo de sí mismo, y no simplemente como en un objeto, si no queremos formarnos una idea equivocada del mismo.

Cada manera de lo Envolvente subjetivo contiene la escisión entre sujeto y objeto. El ser del objeto intramundano forma parte de lo Envolvente de la conciencia formal, pero trasciende tanto al plano del ser-ahí como al del espíritu, de donde toma sus contenidos, lo mismo que las distintas maneras del ser sujeto se imponen siempre en lo concreto y son reales únicamente relacionados unos con otros. Si estas múltiples maneras de lo Envolvente se han de llenar de contenidos concretos y reales, necesitaremos nuevos elementos, la reflexión iluminadora y la lectura de la cifra, que exigirán a su vez nuevas maneras de objetividad filosófica.

Al rechazar en Jaspers la interpretación inmediatamente ontológica del concepto de lo fenoménico, no se pretende identificar su idea con la interpretación subjetivista negativa, tal como la sostiene Kant, y según la cual hay que negar de lo fenoménico todas las características propias del acto mismo del fenómeno. Si la presencia de lo Envolverte en el objeto no fuera más que puro nominalismo, resultaría que lo Envolverte no sería a fin de cuentas más que un noumenon negativo, en calidad de concepto-límite indeterminado, y los intentos para «iluminar» lo Envolverte por el camino de la objetividad deberían parecerse infructuosos y sin sentido. Ahora bien, esta posibilidad de iluminación de lo Envolverte es la piedra angular en el edificio filosófico de Jaspers.

Forma parte esencial de la estructura de lo objetivo que siempre se busque en el objeto algo más de lo que presenta su contenido concreto, que siempre se presuponga en él la plenitud del ser de una manera no objetiva. Podemos iluminar la relación del objeto con lo Envolverte, afirmando que el objeto del conocimiento es sintomático para el ser en-sí-mismo. Su función en nuestro acto de pensamiento va mucho más allá de lo que él mismo es, pues supone potencialmente todo aquello que en el acto del conocimiento es captado simultáneamente, pero que adquirirá claridad y logicidad para nosotros sólo mediante un segundo acto reflejo a través de lo objetivo.

De esta manera, el objeto será al mismo tiempo el fenómeno de lo Envolverte, si se busca en él realmente algo más de lo que nos presenta. Si en cambio sólo se le busca intencionalmente como él-mismo, en su identidad formal consigo mismo, volverá a caer todo objeto al nivel de lo objetivo intramundano, y este objeto inmanente quedará encerrado en el cosmos empírico; lo único que nos queda entonces es una objetividad de tipo positivista.

He aquí la razón de la dualidad y ambigüedad del mundo empírico. Presenta al hombre, según el modo de proceder que adopte, o bien su superficie o bien su núcleo central; el individuo se encuentra o con los hechos desnudos o con el ser. «Por esta razón conserva el mundo su doble sentido, de poder ser solamente mundo en cuanto mundanidad o de recibir su ser mediante una relación trascendente. Será solamente mundo si el hombre, olvidando sus posibilidades existenciales en su origen y meta, lo desea como tal, si la mundanidad le ata con el ansia de vida y las preocupaciones del ser-ahí, si le ata a la duración que, en cuanto tal duración, tiene por el ser. Se olvida de su transitoriedad o se desespera a la vista de su carencia de sentido finalístico; al caer bajo el dominio desintegrador de este mundo pierde transparencia para él; en el acto y momento mismo de deseirlo, el mundo pierde su brillo para él. Pero también puede convertirse el mundo en fenómeno de una existencia orientada hacia la trascendencia, si se constituye, imperfecto en sí mismo e inexistente por sí, en su temporalidad, en la ruina y desaparición de todo, en lenguaje del ser auténtico, comprensible en el mismo.» (Philosophie, I, 82).

e) **Concepto de signo:** Puesto que todo nuestro conocimiento objetivo resulta ser una captación intencional de objetos intramundanos, ha de tener lugar en el acto del pensamiento iluminador de la actitud exis-

tencial una transposición de términos de las condiciones de la inmanencia. No llegamos a centrarnos directamente en la existencia, sino que sólo la indicamos mediante términos comparativos; por lo que el objeto del pensamiento, iluminador de la existencia, se llama también signo de la existencia.

En todo objeto relacionado con un ser se piensa el contenido intuido en categorías generales. Las categorías que emplea el pensamiento iluminador de la existencia ni son idénticas a las científicas, ni del todo distintas de ellas. Es cierto que la iluminación existencial emplea por una parte el método negativo, pero por otra se crea su propio lenguaje, que no tiene ya ningún significado en la realidad intramundana, si bien supone para la actitud existencial la posibilidad de su propio cercioramiento.

La contemplación de la iluminación existencial, ordenada al objeto, no es ya la percepción sensorial, ni una intuición completiva, sino una realización actualizadora. La existencia nunca está presente como un dato, sino solamente como una posibilidad o como la libre actualización de su aparición en el ser-ahí. El contenido que se ofrece al pensamiento ha de realizarse en primer lugar en el actuar interior de una manera libre y personal.

El hecho de que la contemplación del signo de la existencia constituya una actualización realizadora tiene una consecuencia inmediata para la validez general de las manifestaciones existenciales: la manifestación iluminadora de esta actitud no puede imponerse a otros con validez general absoluta, científica. Quien se colocara en el lugar de una ciencia general y de validez absoluta, en el lugar de una conciencia que no se entrega a sí misma a esta labor, sería quien menos percibiría este fenómeno de la existencia, que es precisamente la absoluta entrega del sí-mismo de la conciencia. Ni siquiera frente a sí propio puede presentarse el sujeto comunicante con asertos de tipo general, sin exponerse al peligro de caer en un estado de engaño a sí mismo; pues no sabe si su propia actitud, en ese momento auténtica, fallará en el próximo instante, o si no se ha alterado ya, debido a la reflexión. No le está permitido considerar como un hecho intramundano, de validez absoluta y general, lo que viene personalmente de su propio interior, de su sí-mismo.

En cuanto existencia, el sujeto no se dirige a lo otro por el lado donde todos somos iguales e intercambiables a voluntad, sino en cuanto que es un individuo, un substrato único. Para que haya evidencia en la verdad de la comunicación es fundamental saber quién habla con quién. Y por la misma razón afirma Jaspers que la comunicación existencial es siempre histórica, es decir, tiene lugar de un individuo particular a otro individuo particular. A esta comunicación se la denomina también llamada o apelación, porque trata de suscitar en el otro la actitud subjetiva necesaria para poder comprender. De aquí que el camino de la iluminación existencial constituya siempre un camino de auténtica humanización, pues se presupondrá una experiencia vital individual y actualización de todos los fenómenos vitales para su plena e individual comprensión.

La dificultad concreta y el problema principal consistirán en ver cómo pueden unirse en dicho plano lo individual con lo genérico y dis-

tinguirse lo accidental de lo esencial. En este objeto, considerado como signo de la existencia, lucha Jaspers por obtener una forma superior de generalidad y absolutización, superior a la científica del mundo inmanente. Es grande la importancia que tiene el éxito o el fracaso en esta lucha, pues de ello depende la posibilidad de una auténtica metafísica trascendente.

Al colocarse Jaspers, de una manera consciente, en las filas de la tradición filosófica occidental, nos vuelve a asegurar que su problema y preocupación principales es y sigue siendo la búsqueda del Ser absoluto y trascendente. Pero, ¿consigue localizarlo? ¿Cuál es, realmente, aquella «objetividad del ser», a la que puede conducirnos el signo y el lenguaje cifrado, en la que se supera y soluciona la tesis del conocimiento puramente consciente y en la que nuestra libre y personal apropiación nos deja abiertas las puertas hacia un contenido objetivo metafísico? ¿Nos permite reconocer de algún modo como verdadero, con preferencia a otros, un sistema metafísico, una determinada concepción de la realidad, adquirida por medio de una decisión libre y personal? He aquí la cuestión decisiva.

VALORACION CRITICA DE SU TRASCENDENCIA

a) **Elementos positivos:** El existencialismo, particularmente el de Jaspers, ha sabido captar de una manera aguda rasgos típicos del hombre actual, y exponerlos con gran fuerza persuasiva.

Ha tenido el mérito indudable de reivindicar la realidad humana, centrada en la persona individual, contra un racionalismo abstracto, que reducía al hombre a una pura instancia lógica dentro de un agnosticismo idealista impersonal. Los grandes sistemas, con sus férreas concatenaciones lógicas, parecen estar más acordes con épocas asentadas en cimientos estables, mientras que en los períodos de crisis vuelve a resurgir el hombre en su individual naturaleza, «embarcado» sin propia colaboración en el fluir tormentoso de la existencia.

Es también mérito suyo haber descubierto para las ciencias del espíritu el variadísimo mundo psicológico del individuo humano, en su misión interpretativa de las verdades estables. La Filosofía ha recobrado esa zona tupida y oscura del individuo histórico, inserto en el decurso vital; Jaspers mismo pone de relieve su carácter temporal e histórico, cuando dice que «la filosofía está constituida por un elemento de concentración, gracias al cual resulta el hombre sí-mismo, en cuanto participa de la realidad» (Einführung in die Philosophie, 15).

En sus ataques contra el idealismo racionalista ha redescubierto el existencialismo algunas verdades, entre las que destacan particularmente la finitud, la contingencia, el desamparo y la libertad del ser humano. En las situaciones-límite (muerte, sufrimiento, lucha y culpa) se nos describe toda la angustia del ser humano, que encuentra su plenitud precisamente en su fracaso, pues sólo en ese momento se le abre la posibilidad de la trascendencia. En cuanto a la contingencia, nos asegura Jaspers, cada uno puede pensar de sí mismo que sería posible que no

existiera. El hombre es el ser referido a Dios; y esta referencia a Dios, dado que va acorde con la libertad, sólo luce para el individuo cuando éste se evade de su mera afirmación vital de ser-ahí hacia el ser sí-mismo. Dios es para mí en la medida en que yo existo verdaderamente para mí mismo.

Jaspers ha sabido replantear igualmente el problema capital de la filosofía, el problema del destino del hombre. «Profundizamos en nuestro conocimiento del ser del mundo, condensándolo en esta sentencia: la realidad del mundo posee un ser-ahí, que se evade entre Dios y la existencia... Para el hombre existe un lugar de lo Absoluto. No puede evadirse ante este lugar. Ha de llenarlo» (Einführung in die Philosophie, 78).

Frente al monismo idealista, ha sabido defender el existencialismo la libertad y la consiguiente responsabilidad individual de la propia existencia. Ha llegado a ennoblecer la libertad creadora del hombre hasta el punto de considerarla como el módulo para su conocimiento de la trascendencia. «En la cumbre de la libertad, en la que nuestras acciones nos aparecen como necesarias, no por una coacción externa de hechos inexcusables de acuerdo con las leyes de la naturaleza, sino por el asentimiento interior de un ser que no puede querer de otra manera, somos conscientes en nuestra libertad de habernos sido dados por la trascendencia. Cuanto más libre es realmente el hombre, tanto más consciente es de Dios. Cuando soy realmente libre, me doy cuenta de que lo soy no por mí mismo.» (Einführung in die Philosophie, 63).

La contribución fundamental ha consistido en defender el carácter existencial de la realidad. Y en su defensa ha insistido especialmente en los atributos de contingencia, finitud y libertad. Pero desde ese mismo momento se hace ineludible el planteamiento del problema religioso, y de hecho el existencialismo no lo ha esquivado. Ahora bien, su descubrimiento de la exigencia de lo trascendente avanza por una vía que tiene más de emocional que de racional. Escribe Jaspers: «Hemos establecido tesis fundamentales de fe filosófica: Dios existe; se da su ineludible necesidad; el hombre es finito y perfectible; la realidad del mundo posee un ser-ahí, que desaparece entre Dios y la existencia... Ninguna de estas tesis de la fe es demostrable, como puede demostrarse un conocimiento finito de objetos intramundanos. Su verdad sólo es indicable por una llamada de atención, o iluminable por un raciocinio, o recordable por una apelación. No son válidas como una declaración, sino que, a pesar del vigor de su ser-creídas, permanecen flotando en el espacio de lo no conocido.» (Einführung in die Philosophie, 83).

También desde otro punto de vista se ha contribuido al planteamiento del problema religioso. Pues se trata de algo eminentemente existencial, ya que se formula en el seno de la conciencia individual finita. El análisis fenomenológico ha devuelto a la superficie de la conciencia el problema de la contingencia y de la búsqueda de una razón suficiente para la misma.

Y para todo ello ofrece un punto de partida admisible: el hecho real de la existencia humana, tal como se nos revela en la aprehensión fenomenológica. Puede aceptarse el ser de la persona humana, tal como viene dado en nuestra experiencia interior, como punto de partida de la

filosofía, siempre que no se deforme su concepto en el momento mismo de plantear el problema, o por el método empleado.

b) **Elementos negativos:** Ha habido poco acierto en el existencialismo al transformar el método fenomenológico husserliano en uno irracionalista y anti-intelectual. Reaccionando contra un racionalismo extremo, que identifica toda la realidad con la esencia absoluta y trata de convertir en racionalidad aun los aspectos empírico-individuales, se han atacado también los derechos legítimos de la razón, sosteniendo que el acceso al ser se da por la vía intuitiva preracional. Ahora bien, esta vía es irrealizable, porque supera las posibilidades de la naturaleza del hombre, pues éste no tiene otro camino para llegar a la verdad, por dificultoso que resulte, que el conceptual.

El error de método condiciona un segundo equívoco. Al afirmar la capacidad de aprehender el ser de la existencia por una vía intuitiva irracional se deforma el ser mismo analizado. Pues el método implica hasta cierto punto la solución del problema atacado con el mismo, ya que debe ajustarse a la naturaleza del objeto, si quiere conseguir el fin propuesto.

Ahora bien, al negar todo valor a la inteligencia, se prescinde de todo lo que es permanente, idéntico y universal en todos los seres, para hacer resaltar como notas únicas del ser humano lo concreto, cambiante e histórico. Y ello representa una deformación de la realidad. Más todavía: si existen esas notas individuantes y accidentales se debe precisamente a la presencia de algo esencial y substancial.

Por consiguiente, el empleo de la vía irracionalista y la negación consecuente de la vía intelectual en la aprehensión del ser de la existencia, elimina toda posibilidad de alcanzar el auténtico conocimiento del ser. La realidad es algo inefable e impensable, desde el momento en que se la ha destituido de la esencia.

Sólo resta el camino de la intuición empírica, que capta ciertamente la realidad, pero de una manera concreta, ciega y externa, a partir de sus modificaciones accidentales. Se trata pues, de un conocimiento irracional, pues se queda en la antesala de la razón. Ahora bien, nos encontramos aquí con un contrasentido, pues el análisis existencial y su fundamentación filosófica no son, en realidad, otra cosa que un fino análisis intelectual, realizado por la razón, aunque no quiera confesarse este extremo.

Otro planteamiento fundamentalmente erróneo de la doctrina existencialista es el de haber invertido el orden de los valores gnoseológicos y ontológicos. Primero es existir y luego todo lo demás, incluso el conocer. Todas las cuestiones sobre el ser no tienen sentido si no es en la existencia, y a partir de ella; y antes de analizar el sentido del ser y el valor de nuestros conocimientos es necesario resolver el problema de existir.

Como el análisis fenomenológico irracionalista nos da como resultado final la disolución de la existencia en el puro devenir, todos los demás problemas a discutir quedarán afectados por esa solución histórica y relativista. No es posible llegar así a ninguna conclusión absoluta. «La filosofía existencial no puede encontrar solución alguna, sino que

solamente puede realizarse por la multiplicidad del pensamiento, del origen peculiar de cada caso, en la comunicación del uno al otro». (*Die geistige Situation der Zeit*, 162). Y un poco más adelante: «La filosofía existencial se hallaría inmediatamente perdida, si pretendiera de nuevo saber lo que es el hombre». (*Die geistige Situation der Zeit*, 163).

El existencialismo no sólo afirma la prioridad de la existencia sobre el conocimiento de la esencia, sino que diluye a ésta dentro de aquella, estableciendo la tesis de que solamente se da la existencia. Y tal postura, llevada de modo absoluto y consecuente, aboca al nihilismo, como resultado de un ser humano que es puro devenir.

Finalmente debemos destacar otro aspecto negativo de esta teoría. Es el de su agnosticismo radical, razón directa de que se niegue el valor objetivo de nuestros conocimientos y a fortiori el valor trascendente de los mismos. Tal agnosticismo, agravado aquí por su carácter irracionalista, se debe a un desconocimiento de la verdadera naturaleza de la actividad intelectual. Pues el conocimiento humano se realiza con una triple limitación:

- su acto de conocer es realmente distinto del acto del objeto;
- es además un acto accidental, distinto del acto sustancial del propio ser; y
- no alcanza su objeto inmaterial propio —la esencia— de un modo directo e intuitivo, sino sólo en y a través de la materia, con dependencia de los sentidos corporales, y abstrayendo de lo que estos le ofrecen la forma de los objetos.

Para el existencialismo rompe la inteligencia, al apropiarse o identificarse intencionalmente con el objeto, su unidad originaria de ser en el mundo, porque desindividualiza al objeto por medio del proceso abstractivo, lo desvincula de sí mismo, fragmentando toda la realidad en una dualidad irreductible, irreconciliable, de sujeto y objeto, esclerosando la libertad autocreadora de la existencia. Jaspers lo formula del siguiente modo: «Este ser-en-sí no es accesible para mí, pues en cuanto lo aprehendo lo convierto en un objeto, por tanto, en fenómeno como ser para-mí... Lo que soy yo en mí mismo no lo sé en tanto soy objeto para mí... El ser como ser en sí es inaccesible al conocimiento y en cuanto concepto-límite lógico necesario constituye la problemática de todo aquello que conozco como objeto; pues se relativiza y se transforma simultáneamente en fenómeno, siempre que se toma al ser del objeto por el ser auténtico en el sentido de lo absoluto.»

Negado el valor de la inteligencia, y a fortiori el de su objeto propio, y afirmada por otra parte la exclusividad del conocimiento sensible y el de su objeto propio como fenómeno concreto, tal como nos aparece en la existencia, está claro que no podemos llegar a una trascendencia en nuestros conocimientos, sino que nos veremos encerrados inexorablemente en la inmanencia de nuestra actividad cognoscitiva. Los fenómenos conocidos, desvinculados de su propio ser objetivo, distinto del ser subjetivo cognoscente, no pueden tener consistencia en sí mismos, ni ser separados de la propia subjetividad. Son fenómenos objetivos, pero de la propia subjetividad. A su vez, tampoco el sujeto puede ser aprehendido como ser distinto de sus propios actos.

Este enclaustramiento en la inmanencia subjetiva es, por tanto, conse-

cuencia lógica de todo sistema que niegue el valor propio de la inteligencia y de su función específica, la penetración e identidad intencional con ser objetivo en cuanto tal, o ser-otro.

Es ésta la razón última y definitiva de que nos sea imposible llegar al ser en sí absoluto por la vía existencialista: nos hallamos encerrados aquí en un círculo subjetivo, de una inmanencia trascendental, que impide la conexión lógica con el ser-otro. La relación con él sólo puede mantenerse por un camino intuitivo e irracional, por un salto metalógico o «místico».

c) **Valor ontológico del conocimiento:** Afirman las teorías agnósticas que la razón humana no puede llegar a conocer las esencias de los objetos, el ser-otro tal como es en su íntima realidad, porque solamente captamos aquello que es o puede ser objeto de nuestra propia experiencia personal, interna o externa. No sabemos lo que es o en qué consiste ese ser-otro, y es posible incluso que no exista, perseverando únicamente una cadena de fenómenos, relacionados dentro del sujeto cognoscente por un conjunto de leyes concretas.

También los existencialistas niegan ese valor de nuestra función cognoscitiva. Los conceptos y sus principios correlativos solamente poseen un valor fenoménico, puesto que al aprehender los objetos intencionalmente los deformamos en el momento mismo y por el mismo acto de su aprehensión, proyectando sobre ellos nuestras disposiciones subjetivas. No podemos llegar a conocer al ser sí-mismo, por debajo del fenómeno, refiriéndose toda noción sustantiva sólo a una colección de fenómenos, al igual que la noción de causalidad, los atributos del ser y el mismo concepto de ser, que no «es», sino que solamente «existe»; y que «es» únicamente como ser para-sí, para la conciencia intencional.

La teoría agnóstica se ha presentado, a lo largo de la historia del pensamiento, bajo dos formas, una de tipo empírico, la otra con carácter idealista. Para los primeros, las ideas no expresan algo más profundo de lo que nos muestran los sentidos y la imaginación. El concepto no pasa de ser una imagen, acompañada de un nombre común. Este término común, debido al hábito, hace que el espíritu conecte fácilmente una imagen con otra, descuidando los rasgos individuales de tal o cual imagen. La idea de causa, ya que los sentidos sólo perciben una sucesión coherente de fenómenos, se reducirá a una imagen común de continuidad fenoménica, acompañada del nombre común de «causa».

La otra derivación agnóstica, idealista, fue formulada definitivamente por Kant. Se niega el valor ontológico del conocimiento por el hecho de que nuestros conceptos se reducen a categorías racionales meramente subjetivas, como formas apriorísticas del entendimiento. La única misión de estas categorías subjetivas es la de unir los fenómenos, de tal manera que pueda constituirse una ciencia fenoménica, que al menos subjetivamente sea necesaria y universal. Kant afirma que el racionalismo dogmático ha incurrido en error, al pretender que poseemos una intuición de lo inteligible y admitir científicamente la existencia de causas y primeros principios. Se incurre en este caso en antinomias insolubles.

Ahora bien, ¿cómo explicar y fundamentar la necesidad y universalidad de los conocimientos científicos? El espíritu debe establecer las

relaciones necesarias, aplicando a los fenómenos sus categorías apriorísticas y subjetivas; estas categorías nos permiten construir juicios sintéticos a priori.

Desde el punto de vista nouménico es posible que haya una Causa primera, pues la idea de Dios es un término ideal necesario, postulado por el conocimiento humano, que se ve irresistiblemente empujado a relacionar lo contingente con un ser necesario e incondicionado. El movimiento natural de nuestro espíritu lleva a concebir a Dios como la realidad suprema. Esa tendencia natural teocéntrica existencial, que representa para Jaspers en definitiva la razón de la necesidad de la existencia de Dios, se experimenta con mayor agudeza en nuestras situaciones-límite y en la actitud esencialmente humana del fracaso. «Dios», escribe, «constituye el ser, y el entregarnos a El totalmente en el mundo representa el auténtico modo de la existencia. Aquello a lo cual me entrego en el mundo, hasta poner en juego mi vida, está referido a Dios.» (Einführung in die Philosophie, 81). Pero esta tendencia natural del hombre carece de una sólida base objetiva, metafísica. La demostración metafísica de la existencia de Dios es absolutamente inútil, pues en el hombre no se da una intuición intelectual, y en todos los argumentos de este tipo se esconde una ilusión trascendental, que los vicia a todos en su misma raíz. «Ninguna de estas tesis filosóficas fundamentales de la fe: Dios existe; se da una ineludible necesidad... es demostrable, como es demostrable un conocimiento finito de objetos en el mundo.» (Einführung in die Philosophie, 83). «Su verdad es solamente iluminable por un llamar la atención sobre ellas, o enseñable por un raciocinio, o recordable por una apelación.»

Solamente la razón práctica puede conducirnos a admitir la existencia del Ser supremo, pero sólo por un acto de fe libre, cuya certeza resulta suficiente en un plano subjetivo, aunque sea objetivamente insuficiente. «Las pruebas de la existencia de Dios, como mera racionalidad, serían un imaginarse algo en círculos y tautologías, y con objetos lógicamente imposibles. Pero la racionalidad puede ser henchida con la claridad de aquello que llevo dentro de mí, y por esta razón no puede significar una prueba, sino cifra para el ser de la trascendencia. En sentido de argumentación no es nada, sólo puede significar expresión de una conciencia del ser.» (Philosophie, II, 582). Y en otro lugar: «Hay las demostraciones de Dios. Desde Kant consta para todo pensador sincero que tales pruebas son imposibles, si se pretende que pueden obligar a la razón como yo puedo obligarla a comprender que la tierra gira alrededor del sol y que la luna tiene una cara oculta.» (Der philosophische Glaube, 30).

Kant confirmó efectivamente su tesis de la indemostrabilidad de la existencia de Dios exponiendo las antinomias con que tropieza la razón especulativa, cuando trata de trascender el campo fenoménico. Estas antinomias son cuatro.

En realidad no es posible demostrar de manera directa el valor ontológico de nuestros conceptos, puesto que dicho valor resulta de evidencia inmediata, al igual que la necesidad absoluta de los primeros principios. No hay lugar para un término medio demostrativo, cuando el sujeto y el predicado están inmediatamente conexos, como en este caso. Todo lo que puede hacerse es explicarlos, mostrar lo que significa inteligencia

y ente por un lado y por otro lo que significa valor ontológico, de manera que resalte de un modo inmediato y evidente la conveniencia de ambos términos. La demostración, en este caso, no supondría más que un círculo vicioso, pues deberíamos suponer previamente lo que tratamos de demostrar: el valor ontológico de los primeros principios y del ser.

Pero también podemos corroborar dicho valor ontológico por una vía indirecta, destacando por un lado las dificultades insolubles a que se ven abocados los defensores de la posición contraria y viendo, por otra parte, los absurdos a que nos vemos conducidos, negando todo valor ontológico a nuestros conceptos. La negación de dicho valor suprime de un modo gratuito y ciego los primeros principios en el campo nouménico, y también en el orden fenoménico les deja sólo un valor subjetivo, una aplicación arbitraria y precaria. La misma facultad de la inteligencia resulta además ininteligible en tal hipótesis, porque supone negar la relación esencial existente entre la inteligencia y el ser inteligible. La inteligencia no puede concebirse sino por su relación hacia lo inteligible, y quitarle dicha relación sería destruirla, convertirla en inteligencia de un objeto no inteligible.

d) **Valor trascendente del conocimiento:** Surge en este punto el último problema propuesto. ¿Es posible que por medio de los primeros principios, cuyo valor ontológico se ha examinado con anterioridad, y concretamente a través de los principios de causalidad y razón suficiente, nos elevemos de los entes finitos a otro ser infinito, distinto del mundo, trascendente? ¿Es legítimo utilizar aquí la razón? A este problema se han dado en el existencialismo diversas soluciones, que van desde una negativa total en Sartre al abstencionismo de Heidegger y la doble solución de Jaspers. En realidad, en la postura de Jaspers siguen latentes los clásicos argumentos kantianos, expuestos en las cuatro antinomias. Entre ellas, la cuarta se refiere directamente a la cuestión de la existencia de Dios.

Por una parte la tesis, que es la de la metafísica tradicional, concluye con la afirmación de la existencia de un Ser necesario, como causa primera, para explicar el cambio que se da en el mundo.

Pero también la antítesis parece poder demostrarse con el mismo rigor lógico: no puede darse fuera del mundo un Ser necesario, una causa primera, porque en el momento en que este ser comenzara a obrar, admitiría en sí mismo un principio, se hallaría relacionado con el tiempo y por tanto incluido dentro del mundo.

Es sabido que Kant resuelve las antinomias distinguiendo entre el mundo fenoménico y el nouménico. La antítesis es cierta en el mundo sensible, en el que no existe un ser necesario y trascendente. En cuanto a la tesis, no tiene nada de contradictoria en el orden inteligible, cuando admite una causa necesaria y trascendente. Por consiguiente, se la puede considerar como posible. Pero, ¿existe realmente? Tal existencia no puede ser afirmada sino por un acto de fe moral. Dios es postulado por la razón práctica como la garantía suprema del orden moral. Todos los argumentos de la filosofía clásica están viciados por la misma ilusión trascendental escondida en el argumento anselmiano. La razón —*Ver-nunft*— no puede sobrepasar el orden fenoménico, esgrimiendo el prin-

cipio de causalidad, que es solamente una categoría propia del entendimiento —Verstand—.

Hay en esta distinción kantiana una nota falsa, puesto que la inteligencia siempre tiene por objeto formal al ser, en cada una de sus tres operaciones mentales (concepto, juicio y raciocinio). La única distinción que podemos admitir en la inteligencia con relación a lo sensible e inteligible es la de los tres grados de abstracción.

Para tratar de convencernos de que se esconde realmente un valor trascendente en nuestros conocimientos hemos de acudir a la teoría tomista de la analogía. Si la noción de ser es la de una perfección absoluta, aunque diversificada analógicamente en todos sus inferiores, no se ve ninguna razón que impida el que exprese de un cierto modo, según su sentido propio, al ser absolutamente perfecto, porque nada se opone a dicho ser sino lo imperfecto. Por consiguiente, no se puede decir que estos primeros principios sean inadecuados para hacernos conocer positivamente algo sobre el ser divino, si es que existe realmente; aunque solamente lleguemos a conocer de un modo negativo y relativo la realización de la noción de ser y de las perfecciones absolutas en el mismo.

Hemos procurado convencernos así del valor trascendente de nuestros conocimientos, puesto que nuestra razón no nos descubre ninguna repugnancia intrínseca a atribuir analógicamente las perfecciones absolutas, encerradas en los primeros principios, al ser infinito y trascendente, si es que existe. No podemos establecer a priori la atribución positiva y actual de tales perfecciones absolutas en el ser infinito, sin hacer una petición de principio. La legitimidad de la atribución a un ser realmente existente se establecerá a posteriori, por la vía de la causalidad.

Podemos completar la defensa directa del valor trascendente de nuestros conocimientos por una prueba indirecta, en realidad una reducción ad absurdum.

Negar, o dudar del valor trascendente de las perfecciones puras, expresadas por los primeros principios, supone reconocer, en último término, que la causa primera de los seres contingentes es inmanente, no distinta realmente del mundo compuesto y cambiante, que se trata de una evolución creadora, que admite en sí la composición y el cambio. Pero en tal caso debemos enfrentarnos a las dificultades que presenta todo inmanentismo y hemos de reconocer con Hegel que todo devenir creador, que tenga en sí mismo la razón de su existencia implica una contradicción.

e) **Conclusiones:** Hemos tratado de exponer al principio algunas de las ideas de Jaspers sobre el valor objetivo y trascendente de nuestros conocimientos. Jaspers parte, para este cometido, de una crítica del racionalismo cartesiano y más todavía, del hegeliano, siendo el seguidor fiel de Kierkegaard. Sólo algunos modos del ser, y no el ser mismo, pueden ser tomados como objetos y encuadrados en un sistema inteligible, tal como ocurre con las ciencias. Pero la realidad íntima del ser, que la filosofía trata de aprehender, no es conceptualizable, y por lo mismo, no es objetivable. Para llegar al ser auténtico, íntimo, hay que emplear una nueva vía, un nuevo método: la identificación con su realidad inexpresable y única mediante un monólogo, en que mi existencia se

dice a sí misma, sin decirse, inefablemente. Hay que emplear una intuición empírica.

Con este método nos conduce la filosofía, que consiste en la iluminación de la propia existencia, hasta la cuestión suprema de la misma: la cuestión de la trascendencia. Jaspers, fiel seguidor de Kierkegaard, otorga a la trascendencia un sentido más auténtico y profundo que todos los demás filósofos existencialistas. La trascendencia alcanza para él un sentido vertical de experiencia y abertura a alguien, que se encuentra más allá de nuestra propia experiencia y existencia. La trascendencia es algo inobjetivable, inefable, más allá de toda situación y de toda autocreación existencial finita.

Solamente por la decisión libre, en que consiste y se realiza finita y temporalmente la existencia humana en cada una de sus situaciones, puede alcanzar el más allá. De ahí que a lo trascendente sólo sea posible llegar por un camino existencial, de libre decisión. Quien busque en su obra una metafísica objetiva, no la encontrará. Tras una larguísima introducción no sigue ya ninguna metafísica. Las advertencias metodológicas que hace con referencia al conocimiento metafísico son las únicas notas o elementos dispersos de una sistemática metafísica. Al filósofo contemporáneo sólo le resta tratar de incorporarse todos los sistemas filosóficos de tiempos pasados, para, en el movimiento de péndulo de uno a otro sistema, interiorizar y apropiarse indirectamente, en el momento mismo de su desaparición, las respectivas concepciones de todos estos sistemas acerca de lo inefable.

Esta última afirmación podría representar una grave desilusión filosófica, después de los muchos atisbos metafísicos que nos ha propuesto Jaspers en su obra. Pero no resulta sorprendente. Pues para el filósofo alemán, junto a las reflexiones de tipo lógico, se hallan además otros elementos que desempeñan un papel muy importante, e incluso preponderante, en las consideraciones de carácter filosófico. Su tránsito de lo relativo a lo absoluto tiene lugar principalmente de una manera subjetiva, por medio de la experiencia personal y libre de las propias acciones incondicionadas. De ahí que sea importantísimo para él el hecho de que el hombre se comporte con libertad en su situación, de que le atormente el encontrarse de pronto en situaciones inextricables o situaciones-límite, porque en ellas se le hace presente, se le revela algo más de lo que es el mundo. Esta experiencia primaria de lo incondicionado en la acción penetra en todas sus obras. Y esta misma experiencia primaria, junto con la incapacidad de nuestros conceptos para representar adecuadamente la trascendencia, hace que el acto especulativo del pensar sea siempre un proceso evolutivo, en cuyo transcurso puede el individuo creer en contenidos metafísicos diversos, e incluso contrarios.

El «cómo» kierkegaardiano de la verdad esencial hace que desaparezca en segundo término el «qué» de su contenido. En la verdad esencial, la verdad del «cómo», importa sobre todo la manera como el sujeto se relaciona con el objeto, su pasión, su tensión interna, su libre elección, tomada en plenitud de autoconsciencia frente al objeto; es decir, aquello con cuya ayuda se encuentra, se coloca el sujeto en el núcleo de la verdad. Si el «cómo» de esta relación es auténtico, legítimo y verdadero,

el individuo se hallará en la verdad, aunque objetivamente, es decir, en cuanto al «qué», se encuentre en el error.

Así, pues, la verdad absoluta y trascendente es sólo alcanzable por la vía emocional de la existencia humana. Cuando desaparece el ser-en-sí muerto del objeto, entonces se hace accesible en la decisión libre de la existencia el ser-en-sí vivo, trascendiendo la finitud de la propia elección existencial. No es fuera de mí, como objeto vacío, sino en mí y como sujeto donde me realizo frente a la trascendencia infinita, donde me hallo en contacto con la realidad subjetiva del ser-en-sí vivo, del Ser de los demás.

Este método de índole preter-racionalista cierra en verdad todo genuino acceso a la realidad, aun a la de la propia existencia, y destituye de fundamento auténtico las ansias metafísicas de trascendencia en Jaspers.

En efecto, en el hecho de la finitud de la existencia, y más allá de sus límites, Jaspers afirma la presencia de lo Infinito. Pero en lugar de establecer la existencia infinita como una exigencia ontológica del hecho mismo de la existencia del ser finito y contingente, consecuente con su posición kierkegaardiana, se afana Jaspers por alcanzar la infinitud en el límite de la propia existencia como pura autorrealización libre, por una aceptación existencial. Tal aceptación ciega del ser en-sí está como impuesta por la misma finitud existencial, que por su finitud arroja más allá de sí, colocándose de este modo en presencia del ser infinito.

Sin embargo, semejante descubrimiento tropieza aún con otros dos graves inconvenientes, procedentes de la posición preter-racionalista inicial, que todo lo invalida en su misma raíz.

En primer lugar, la existencia del ser infinito no es una verdad que se impone necesariamente, con toda evidencia, a partir de su trascendencia, a la inteligencia que la aprehende. Es más bien el término de una elección libre arbitraria o voluntariamente tomada desde la immanencia, que también podría hacerse a la inversa, es decir, en forma de no aceptación y hasta de negación; pues así como la existencia, pura autoelección libre, puede llevarse a cabo como abierta en el término de su finitud al ser infinito, puede también actuarse como replegada y cerrada sobre su propia finitud, según el mismo Jaspers admite. Nadie ni nada constriñe a admitir la existencia del ser trascendente, ya que se trata de una elección absolutamente libre, sin ningún motivo o razón de ser objetivo, enteramente existencial, y como tal, preter-racional. ¿Por qué la aceptación y no la repulsa, si ambas son igualmente realizaciones libres de la existencia? Se dirá que la finitud empuja hacia la infinitud trascendente. Pero en una pura e irracional libertad todo ello carece de sentido y de norma de valoración en favor de la existencia, realizada teística o ateísticamente. ¿Qué seguridad de la existencia del ser en-sí puede conferirnos semejante elección ciega, sin fundamentación ni control alguno?

En segundo lugar no se ve siquiera quién y qué es un ser trascendente, presente más allá del propio límite existencial finito, siendo así que esta existencia se agota y no constituye sino su propia libre elección. ¿Cómo aprehender, significar o expresar al ser infinito con la realización de una pura libertad finita y preter-racional, destituida, por lo mismo,

de un término objetivo? Por lo demás es el mismo Jaspers quien complica el problema, cuando afirma que inmediatamente después de la muerte del Dios de la teodicea, descubierto por nuestra razón, se revela a nuestra existencia y más allá de su trascender finito, el Dios vivo auténticamente trascendente. La libertad existencial carece de sentido y de término, sino se halla penetrada y dirigida por la luz de la verdad objetiva, presente en la inteligencia. Las afirmaciones existencialistas de que la realidad es irracional, e irracional también su aprehensión, son solamente afirmaciones desprovistas de fundamento y de sentido, e incluso contradictorias, al ser elaboradas por una inteligencia.

La importancia práctica de estas disquisiciones filosóficas es tan evidente para nuestra vida humana, que no hace falta insistir en ella. La Filosofía ha sido siempre una manifestación de la cosmovisión total del hombre e hija de su espíritu. En nuestra época, el dilema, bajo sus diversas formas, es terminante, y es el propio existencialismo quien lo ha planteado: o el intelectualismo realista, que da razón y explicación del ser, o el irracionalismo imanentista, lleno de dudas y contradicciones.

Hay entre ambas elecciones una diferencia esencial, pues en la primera postura se elige contra el hombre mismo, al elegir contra la verdad, mientras que en la segunda se opta por la dignidad humana, al escoger la verdadera libertad.

Paradójicamente, la independencia del hombre frente a la verdad y a su inteligencia misma, la pretendida libertad absoluta de todo ser que no sea la propia existencia o la propia decisión, proclamada por el existencialismo, es la que ha dado pie al actual menosprecio del ser humano.

En cambio, el sometimiento a la verdad y a sus exigencias ontológicas y deontológicas asegura no solamente la visión teórica y el perfeccionamiento práctico del hombre, sino que lo ampara en sus derechos y lo defiende contra sus propias transgresiones, al someterlo a su bien específico, contra la violencia de las fuerzas ciegas y contra los atropellos de los demás. Para decirlo en los términos de Goethe: «Pasa con la libertad algo extraño. No nos hace libres el hecho de no querer reconocer nada por encima de nosotros, sino precisamente el hecho de que acatamos algo, que se halla por encima de nosotros. Pues precisamente porque lo acatamos, nos elevamos a El.» (J. P. Eckermann, carta de 18 de enero de 1827.)



BIBLIOGRAFIA

- ALCORTA, F. I.: Espiritu y Ser. Inquietud humana. *Giornale di Metafisica*, Génova, Torino, 1961 (16).
- ASTRADA, C.: La psicología de las cosmovisiones en la filosofía de Jaspers. Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca, 1963.
- BARTH, T.: Filosofía, ciencia y religión. Un diálogo con Carlos Jaspers. *Verdad y Vida*, 1960 (18).
- BOCHENSKI, I. M.: La filosofía actual. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1962.
- BOROS, L.: *Der anwesende Gott. Wege zu einer existentiellen Begegnung*. Walter-V., Olten und Freiburg i Br., 1964.
- BRUNNER, AUGUST: *Der Stufenbau der Welt*. München, 1950.
- ABBAGNANO, N.: *Historia de la Filosofía*. Montaner y Simó, Barna, 1964.
- CASSIRER, E.: El problema del conocimiento. Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires, 1956.
- COLOMER, E.: La nueva metafísica del conocimiento y de la acción. *Pensamiento*, Madrid, 1959.
- CORTS GRAU, J.: Revisión de la inquietud humana. *Crisis*, Madrid, 1962 (9).
- DELANGLADE, J.: *Le problème de Dieu*. Aubier, París, 1960.
- DUFRENNE, M. ET RICOEUR, P.: *Karl Jaspers et la philosophie de l'existence*, París, 1947.
- FABRO, C.: El existencialismo y S. Agustín. *Religión y Cultura*, 1957 (8 y 10).
- FISCHER-LEXIKON: *Philosophie*. Fischer Verlag, Frankfurt, 1961.
- GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *Dieu. Son existence et sa nature*. Beauchesne, París, 1919.
- GIANNINI, G.: La temática della trascendenza. *Desclée et Cia.*, Roma, 1964.
- GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: *Manual de Historia de la Filosofía*. Gredos, Madrid, 1964.
- GUIL BLANES, F.: *Metafísica e historicismo*. Arbor, Madrid, 1958 (39).
- HORN, H.: *Philosophischer und christlicher Glaube, erläutert an dem Verständnis Jesu in der Philosophie von Karl Jaspers*. Neux Deutsche Schule V., Essen, 1961.
- HOSSFELD, P.: Die Unerkennbarkeit der Transzendenz in Karl Jaspers Werk «Von der Wahrheit». *Münchner Theologische Zeitschrift*, 1963 (14).
- JASPERS, K.: *Psychologie der Weltanschauungen*. Heidelberg, 1919.
 Dto.: *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin, 1931.
 Dto.: *Philosophie*. Heidelberg, 1932.
 Dto.: *Vernunft und Existenz*. Groningen, 1935
 Dto.: *Die Idee der Universität*, Heidelberg, 1946.
 Dto.: *Der philosophische Glaube*, München, 1947.
 Dto.: *Philosophische Logik*, Band I. *Von der Wahrheit*, München, 1947.
 Dto.: *Einführung in die Philosophie*. Piper Verlag, München, 1953.
 Dto.: *Kleine Schule des philosophischen Denkens*. Piper V., München, 1965.
- JOLIVET, R.: *Les doctrines existentialistes de Kierkegaard a J. P. Sartre*. Saint-Wandri-le, 1948.
- LACROIX, J.: *Marxismo, existencialismo, personalismo. Presencia de la eternidad en el tiempo*. Fontanella, Barcelona, 1962.
- LENZ, J.: *El moderno existencialismo alemán y francés*. Ed. Gredos, Madrid, 1955.
- LICHTIGFELD, A.: *Jaspers and Whitehead. Eine vergleichende Untersuchung ihrer philosophischen Grundbegriffe*. *Philosophia naturalis*, Meisenheim, 1964 (8).
- LÖWITZ, K.: *Gesammelte Abhandlungen. Zur Kritik der geschichtlichen Existenz*. Kohlhammer, Stuttgart, 1960.
- LOTZ, J. B.: *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik*. *Gregorianum*, Roma, 1959 (40).
 Dto.: *Arbeit und Transzendenz im Zusammenhang von Theoria, Praxis, Poiesis*. En: *La philosophie et ses problèmes*, E. Vitte, Lyon-París, 1960.

- MARIAS, J.: Historia de la Filosofía. Revista de Occidente, Madrid, 1963.
- MARÉCHAL, J.: Le point de départ de la métaphysique. Desclée de Brouwer, Bruxelles, 1949.
- OROMÍ, M.: Introducción a la filosofía esencialista. Cisneros, Madrid, 1961.
- PLACHTE, K.: Die heile Welt des Menschen. Überwindung der Krise seiner Existenz. Francke V., Bern und München, 1964.
- RICOEUR, P.: Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. Aubier, París, 1960.
- RINTELEN, F. J. V.: Existencia, mismidad, trascendencia. Crisis, Madrid, 1960 (7).
- ROIG GIRONELLA, J.: Fundamentación trascendental de la metafísica. Pensamiento, Madrid, 1965 (21).
- SCIACCA, M. F.: Herejías y verdades de nuestro tiempo. Miracle, Barcelona, 1958.
- TILLIETTE, X.: Karl Jaspers ou la foi incrédule. Desclée de Brouwer, París-Bruxelles, 1962.
- Dto.: La foi philosophique et le langage des chiffres selon Karl Jaspers, Casterman, París, 1961.
- Dto.: Karl Jaspers. Théorie de la Verité. Aubier, París, 1960.
- VELA, F.: Ortega y los existencialismos. Revista de Occidente, Madrid, 1961.
- ZUBIRI, X.: Sobre la esencia. Estudios filosóficos. Estudios y Publicaciones, Madrid, 1963.