

La presencia de Kierkegaard en *Vernunft und Existenz* de Karl Jaspers

Patricia C. Dip
CONICET-UNGS-UBA  

<https://dx.doi.org/10.5209/ashf.98661>

Recibido: 24/02/2025 • Aceptado: 18/08/2025

Resumen: Desde el estallido de la Primera Guerra Mundial hasta el ascenso de Hitler al poder, Jaspers desarrolla su filosofía en el marco de un proceso que se inicia con la publicación de *Psicopatología General* (1913), continúa con la publicación de *Psicología de las visiones del mundo* (1919) y, finalmente, se concreta en *Filosofía* (1932). Un año antes de publicar su *Filosofía*, en *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, Kierkegaard y Nietzsche, tal como sucederá más tarde en *Razón y existencia* (1935), son presentados por Jaspers como pensadores excepcionales dignos de atención. En *Razón y existencia*, Jaspers formula una filosofía que intenta alcanzar un equilibrio entre el polo racional y el existencial. Presas se ocupa de evidenciar la base kantiana del proyecto teórico de Jaspers en lo que respecta al polo racional. Creemos que el polo existencial está determinado por el pensamiento de Kierkegaard. El objetivo de este trabajo es poner en evidencia de qué modo son utilizadas las ideas del pensador danés para lograr el equilibrio buscado en la formulación de la propia filosofía de la existencia de Karl Jaspers en los años 30.

Palabras clave: Kierkegaard-Jaspers-Kant-Nietzsche-existencia-razón

ENG The presence of Kierkegaard in *Vernunft und Existenz* by Karl Jaspers

Abstract : From the outbreak of the First World War until Hitler's rise to power, Jaspers develops his philosophy within the framework of a process that begins with the publication of *General Psychopathology* (1913), continues with the publication of *Psychology of Worldviews* (1919) and finally takes shape in *Philosophy* (1932). A year before publishing his *Philosophy*, in *The Spiritual Situation of the Age*, Kierkegaard and Nietzsche, as it will happen later in *Reason and Existence* (1935), are presented by Jaspers as exceptional thinkers worthy of attention. In *Reason and Existence*, Jaspers formulates a philosophy that attempts to establish a balance between the rational and the existential poles. Presas is concerned with evidencing the Kantian basis of Jaspers' theoretical project as far as the rational pole is concerned. We believe that the existential pole is determined by Kierkegaard's thought. The aim of this paper is to show how the ideas of the Danish thinker are used to achieve the balance sought in the formulation of Karl Jaspers' own Philosophy of existence during the 1930s.

Key words: Kierkegaard-Jaspers-Kant-Nietzsche-existence-reason

Sumario: Introducción. 2. El punto de partida de Presas: una oscilación entre "conciliación" y "traición". 3. El diagnóstico epocal: Kierkegaard y Nietzsche. 4. El significado de Kierkegaard en *Razón y existencia*. 5. Conclusión. 6. Referencias.

Cómo citar: Dip, P. C. (2026). La presencia de Kierkegaard en *Vernunft und Existenz* de Karl Jaspers. *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 43 (1), 73-86.

1. Introducción

A pesar de la importancia de la obra de Karl Jaspers en el surgimiento y la divulgación de la filosofía de la existencia, su figura no parece despertar un gran interés en nuestros días¹. Es probable que la misma haya sido eclipsada por la atracción que ejercieron dos intelectuales de su círculo íntimo: su amigo Martin Heidegger, con quien dejara de mantener una estrecha conexión a raíz del ascenso de Hitler al poder², y quien fuera discípula común de ambos, la extraordinaria Hannah Arendt³. Sea como fuere, desde las primeras décadas del siglo XX, en las que Jaspers se dedicó a la psicología y la psiquiatría, hasta la década del 30, la reflexión del pensador alemán se concentró en la progresiva elaboración de un nuevo pensar vinculado con la necesidad de ofrecer una respuesta al advenimiento del nihilismo europeo. Aunque Kierkegaard desempeñó un papel significativo en la génesis de la filosofía actual, que devino en filosofía de la existencia, el modo en que Jaspers se apropió de las ideas del danés, desentendiéndose de la preocupación por el cristianismo, provocó cierta controversia entre los especialistas.

En la década del setenta, el intelectual argentino Mario Presas se dedicó a estudiar la obra de Jaspers a partir de una clave hermenéutica consistente en poner en evidencia la filiación kantiana del proyecto filosófico del autor alemán⁴. Según Presas, en su pretensión de confrontar con la interpretación excesivamente racionalista de los neokantianos, que se concentran exclusivamente en la teoría del conocimiento, Jaspers realizaría una lectura peculiar y no ortodoxa de Kant al atribuirle sentido objetivante a las ideas, que concluye, en última instancia, en un alejamiento hegelizante de la filosofía trascendental, a la que había recurrido en un primer momento. Este alejamiento, interpretado como traición, se evidenciaría en la noción de *das Umgreifende*⁵, concebida

como límite de la razón que, en sus diversos modos: el mundo, la existencia y la trascendencia, se hace presente indirectamente a la consideración racional⁶. Es probable que el excesivo celo por la filiación con Kant se deba a los legítimos objetivos del estudio de Presas, a saber, poner en discusión la idea de que Jaspers es un existentialista sin más, haciendo hincapié en la influencia de la filosofía trascendental.

Una situación similar se evidencia en relación con las lecturas que encuentran en Jaspers la influencia de Kierkegaard, pero le reclaman haber abandonado el cristianismo, que el autor danés defiende⁷. Estos abordajes parecen inquietarse por la apropiación de Kant y Kierkegaard llevada a cabo por el pensar de Jaspers. Lo que subyace a esta inquietud es, en última instancia, la impugnación de la legitimidad del propio discurrir filosófico del pensador alemán.

Por mi parte, entiendo que el objetivo de Jaspers consiste en dar respuesta a la crisis epocal manifiesta en el nihilismo europeo, desarrollando los lineamientos de una filosofía de la existencia que logre evitar la recaída en el irracionalismo. De ser éste el objetivo, sería coherente, justamente, que Jaspers se acercara a Kant para otorgarle un refuerzo racional a la construcción de la paradoja existencial de Kierkegaard y, a su vez, sería coherente también que recurriera a Kierkegaard para evitar la recepción estrictamente racionalista de los neokantianos, que reducen la razón al uso del entendimiento. En la tensión surgida entre la existencia, signada por la posibilidad, y la razón como búsqueda de articulación de los diversos modos del ser organizados en torno a la noción de lo omniabarcante, se pone en juego la propuesta teórica del propio Jaspers, como queda explicitado en *Razón y existencia*. Según Czakó⁸, esta es la obra publicada en vida de Jaspers en la que se realiza el análisis más pormenorizado del pensamiento de Kierkegaard. Por eso, intentaré poner en evidencia los motivos del pensar kierkegaardiano de los que se apropió legítimamente Jaspers para referirse a lo que él denomina en su *Filosofía* “aclaración de la existencia”, tomando *Razón y existencia* como referencia privilegiada. No resulta significativo discutir si Jaspers es verdaderamente kantiano o verdaderamente kierkegaardiano, sino analizar cuál es el diagnóstico de la filosofía que tiene *in mente* a la hora de avanzar su propia propuesta teórica. A este respecto, es imprescindible considerar cuatro obras del mismo período: *La situación espiritual de nuestro tiempo* (1931), *Filosofía* (1932),

¹ Según Clark, “En las décadas de 1960 y 1970 (Jaspers) se había convertido en objeto de la condescendencia, el desprecio y el olvido en Alemania. Aunque su reputación como intelectual ha empezado a restablecerse recientemente, algunos críticos siguen considerando que su influencia ha sido perjudicial para la posterior historia cultural y política alemana.” Clark, “A Prophet without Honour: Karl Jaspers in Germany, 1945-48”, 197, traducción propia. Salamun, por su parte, considera que la escasa influencia del pensamiento de Jaspers en Alemania se debió a que “no hizo nada, en el decurso de su vida, por atraerse seguidores y propagandistas de su filosofía, debido a su convicción de que la tarea del filosofar es algo que no puede enseñarse.” Salamun, *Karl Jaspers*, 157, traducción propia.

² Sobre las consideraciones de Jaspers respecto del vínculo de Heidegger con el nacionalsocialismo véase *Martin Heidegger/Karl Jaspers. Correspondencia (1920-1963)*, 216-217.

³ Hannah Arendt estudió con Heidegger en Marburgo durante los años 1924 y 1925. A partir de 1926 estudió con Jaspers. En 1928 se doctoró bajo la dirección de este último.

⁴ “Solo a partir de su filiación kantiana, y a despecho de las interpretaciones corrientes que lo exponen únicamente como ‘existencialista’, es posible comprender el desarrollo de la filosofía de Jaspers –desarrollo que, como veremos, ciertamente lo separa cada vez más de su raíz kantiana para aproximarla inevitablemente al pensamiento de Kierkegaard”. Presas, “De las ‘ideas’ a las ‘cifras’ en la filosofía de Jaspers”, 13.

⁵ Sobre las traducciones de *das Umgreifende* ensayadas en distintos idiomas, véase Corzo, “El concepto ‘Umgreifende’ en Jaspers, como fundamento de una Ciencia y Filosofía jurídicas”, 36. Para este autor, la mejor traducción al español sería “lo envolvente-fundamentante”. Nosotros preferimos traducirlo como “lo omniabarcante”.

⁶ Presas considera *das Umgreifende*, traducido como “lo englobante” o “lo abarcador”, como el resultado de una interpretación no ortodoxa de las ideas kantianas y por eso impugna el proceder de Jaspers. Sin embargo, es posible analizar el surgimiento de esta categoría en términos del propio devenir filosófico de Jaspers. En este marco, en lugar de plantear lo omniabarcante como lo irracional inaccesible del que hay que deshacerse, puede formularse como aquello que de manera cifrada e indirecta da cuenta de lo que trasciende los límites de la razón. Esto explicaría la importancia de las antinomias, concebidas como “signos” de una realidad no objetivable, que sin embargo se hace presente, de modo indirecto, en enunciados objetivos.

⁷ Véase Schulz, “A modest head start: The German reception of Kierkegaard”, 352.

⁸ Czakó, “Karl Jaspers: A Great Awakener’s Way to Philosophy of Existence”, 161.

Razón y existencia (1935) y *Filosofía de la existencia* (1937)⁹. Mientras en la primera de ellas aparece el diagnóstico de Jaspers sobre la época presente, en la segunda se plasma el sentido de su filosofía existencial. Las dos últimas son conferencias en las que el autor presupone las temáticas ya tratadas en su monumental *Filosofía*. Para entender el modo en que Kierkegaard es considerado en *Razón y existencia*, será oportuno entonces fomentar un diálogo intertextual entre estas obras.

2. El punto de partida de Presas: una oscilación entre “conciliación” y “traición”

Si bien Presas defiende su tesis de doctorado sobre Jaspers en 1973, ésta recién es publicada en 1978 con el título: *Situación de la filosofía de Karl Jaspers, con especial consideración de su base kantiana*. En el capítulo dedicado al análisis de *Razón y existencia*, la hipótesis de lectura consiste en sostener que Jaspers recurre a Kierkegaard y Nietzsche para actualizar el pensamiento de Kant. En Jaspers, “se concilian nociones kantianas con conceptos kierkegaardianos (y nietzscheanos)¹⁰.” Si Jaspers efectivamente pretendiera actualizar el pensamiento de Kant a partir de la discusión sobre la existencia, su proceder podría vincularse con las lecturas contemporáneas de la ética kantiana que buscan subrayar los aspectos no formalistas e incluso existenciales de la misma¹¹. En “De las ‘ideas’ a las ‘cifras’ en la filosofía de Jaspers” (1975), sin embargo, cuando se refiere a la peculiar lectura que hace Jaspers de la teoría kantiana de las ideas al avanzar su noción de “lo omniabarcante” irracional, presente indirectamente en la comprensión de los límites de la propia razón, Presas califica el proceder del pensador alemán como una traición al punto de partida kantiano. En este marco, al traicionar a Kant, es comprensible que Jaspers se acerque a Kierkegaard. Es posible que, al dedicarse a enfatizar la importancia de la filosofía trascendental en el pensamiento de Jaspers, Presas no se detenga a considerar la función que desempeña el “polo existencial”. Solamente se limita a señalar que Jaspers hace uso de la noción de existencia ofrecida por Kierkegaard. Presas parece incomodarse con el acercamiento de Jaspers al existencialismo, dado

que éste sería, en última instancia, la expresión de la tergiversación del kantismo. Esta perspectiva de análisis generó dos objeciones. Por un lado, la objeción vinculada con la traición al punto de partida kantiano y, por el otro, la inconsistencia de que Jaspers no solamente asumiera el punto de partida, sino también los resultados de la filosofía trascendental. Según Presas, las tres preguntas que definen la razón kantiana, tanto en su uso teórico como práctico: (¿Qué puedo saber?, ¿Qué debo hacer?, ¿Qué me es dado esperar?) articulan la *Filosofía* (1932) de Karl Jaspers y quedan explicitadas en “la orientación en el mundo”, que establece lo cognoscible y sus límites; “la aclaración de la existencia”, que no se concentra en lo cognoscible, sino en la libertad de quien actúa; y “la metafísica”, guiada por la relación con la trascendencia. Presas sigue a Stegmüller para señalar la dificultad metodológica de Jaspers, quien no solamente adhiere a la teoría del conocimiento de Kant, sino también a la filosofía trascendental, cuando él mismo no acepta la posibilidad de una filosofía científica.

La tensión entre Kant y Kierkegaard de que hablábamos, la polaridad *Razón y existencia*, surge en la medida en que la filosofía crítica sostiene puntos de vista ‘racionalmente discutibles, que tienen que ser verdaderos o falsos en el sentido de la verdad científica’, mientras que Jaspers trata de relativizar todo lo científicamente cognoscible desde una ‘más elevada atalaya’, y traslada la verdad más profunda que se puede alcanzar a la vivencia existencial del individuo¹².

El hombre que despierta a la vida consciente intenta orientarse en el mundo en una situación. Todo conocimiento objetivo presupone la conciencia y ésta implica la escisión sujeto-objeto. En la vida cognoscitiva no es posible salir de esa situación, que nos obliga a pensarla de modo objetivo, presuponiendo la misma relación que se trata de pensar.

La aprehensión directa de tal escisión exigiría ir más allá de toda objetividad; y esto es precisamente lo que, según Jaspers, ha hecho Kant: señalar las condiciones de posibilidad de lo objetivo significa, en efecto, trascender hacia algo no objetivo. Kant ‘cambió la dirección del trascender; (...) llevó a cabo lo que denominó método trascendental, y lo diferenció de un trascender a un ser-cosa situado en el más allá, pero manteniendo sin embargo el trascender como tal, por cuya virtud toda existencia empírica se convirtió en fenómeno’ (*Erscheinung*)¹³.

Ahora bien, el auténtico trascender es una tarea que le compete al hombre mismo. De lo contrario, se corre el riesgo de objetivar los enunciados de Kant y creer que se posee el *a priori*, cuando, en realidad, los conceptos no son intelecciones o conocimientos, sino funciones. Presas detecta con claridad el momento en el que la discusión de Jaspers recurre

⁹ Si bien la relación entre razón y existencia es tratada tanto en las conferencias de 1935, que dan título a la obra publicada luego, como en las conferencias de 1937, publicadas en *Existenzphilosophie*, la presencia de Kierkegaard en el diagnóstico de la filosofía actual está más desarrollada en *Razón y existencia*.

¹⁰ Presas, *Situación de la filosofía de Karl Jaspers, con especial consideración de su base kantiana*, 98.

¹¹ Para una lectura que considera el carácter existencialista de la ética kantiana, véase Hanna, R., *The Rational Human Condition. Kantian Ethics and Human Existence – A Study in Moral Philosophy*, vol. 3, Nueva York, Nova, 2018. Según Quiroga, parte de la literatura especializada está haciendo énfasis en que la ética de Kant no es reducible a un formalismo rigorista, sino que “incluye aspectos relacionados con la naturaleza humana y con los rasgos distintivos de las personas (que no son únicamente su racionalidad, sino también su carácter, sus emociones y sus deseos, todo lo cual matiza la vida moral en los diversos contextos sociales en los cuales se dan sus elecciones y sus acciones).” Quiroga, “El concepto de amor y lo político en la ética política kantiana”, 318.

¹² Presas, “De las ‘ideas’ a las ‘cifras’ en la filosofía de Jaspers”, 13.

¹³ *Ibid.*, 14.

a Kierkegaard. Esto es, a la hora de presentar los límites de la razón en términos tales que aquello que la trasciende, lo inobjetable o irracional, pueda volverse presente “indirectamente” a la razón. O, en otros términos, lo que Jaspers enfatiza es que la razón no puede reducirse a pensar el lado racional del límite; esto en la filosofía crítica es competencia del entendimiento. La razón se hace cargo, además, de aquello que no es cognoscible, pero sí pensable; esto es, lo que trasciende los límites de la experiencia, pero no por ello se reduce a mero irracionalismo. Si la razón se ocupara solamente del lado objetivo del límite, reduciría su actividad a la del entendimiento. Si bien algunos intérpretes de Kant pueden desear reducir la filosofía crítica a la analítica trascendental, es evidente que Jaspers no está de acuerdo con este proceder y por ello enfatiza la importancia de la dialéctica trascendental. Al enfatizarla, surge en su propia filosofía el polo existencial, que Presas interpreta como tracción de la base kantiana de su planteo. En la lectura de Jaspers, Kant, a diferencia de la estrechez racionalista del neokantismo¹⁴, muestra “indirectamente” lo irracional que el conocimiento racional supone¹⁵. En el límite entre lo que Jaspers denomina la “orientación en el mundo” (lo cognoscible de lo que se ocupa el conocimiento científico) y la “aclaración de la existencia” (el hecho de que el conocimiento solo tiene sentido a partir del sí mismo) cobra sentido el pensamiento de Kierkegaard. Si bien Presas reconoce que, al poner en evidencia que el pensar kantiano se mueve por límites irracionales, Jaspers “concilia” las antinomias kantianas con las paradojas de Kierkegaard, le cuestiona la pretensión de describir el límite irracional como perteneciente esencialmente a una actitud racional.

Si atendemos por ahora sólo al aspecto teórico del problema –tal como se lo enfoca en la Orientación en el mundo–, puede precisarse que, mientras Kant demuestra la inaplicabilidad de las categorías a las cosas en sí basándose en argumentaciones racionales [esto es, científicas, aunque le pese a Jaspers], éste, por el contrario, sobrepasa lo racional ya con su propio método¹⁶.

Podría sostenerse que Jaspers postula lo omníbarcante del mismo modo que Kant postula la libertad y, en esa línea, defender que Jaspers asume una filosofía de la libertad¹⁷ de corte kantiano, aun cuando no siga el ideal regulador de las ideas para pensar la filosofía como sistema. Sin embargo, Presas objeta:

En efecto, y a diferencia de Kant, en Jaspers ni siquiera puede saberse en qué reside la incognoscibilidad del mundo real –como acertadamente lo enuncia Stegmüller–, ya que

¹⁴ A diferencia de las lecturas de la época, concentradas en la deducción trascendental y de las categorías, Jaspers hace hincapié en la función de las ideas en la obra de Kant. Véase Jaspers, “Philosophical Autobiography”, 132.

¹⁵ Véase Presas, “De las “ideas” a las “cifras” en la filosofía de Jaspers”, 21.

¹⁶ *Ibid.*, 18.

¹⁷ En relación con la cuestión de la libertad, sostiene Portuondo: “debido a que lo absoluto no puede encontrarse en ninguna cosa constituida, no hay verdadera trascendencia como algo existente para un sujeto, sino solo como realidad para la libertad.” Portuondo, “De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras”, 96.

ese mismo saber acerca del fundamento de la incognoscibilidad sería a su vez objetivo y obligatorio, sería ontológico, y Jaspers niega la posibilidad de la ontología¹⁸.

Si bien Presas se inquieta por el rechazo a la ontología de Jaspers, no observa que el propio planteo de Kant en la *Critica de la Razón pura* supone el rechazo a la ontología tradicional, dado que el ser no puede convertirse en objeto. Jaspers busca dar respuesta a la insalvable escisión sujeto-objeto propia de la metafísica moderna; por eso considera la objetividad en términos relativos a la propia escisión que la sustenta. Esta posición, que concluye sosteniendo la “incognoscibilidad” del mundo en sí mismo, no sólo resulta plausible, sino que además puede ser defendida a partir de Kant, ya que el mundo es *Erscheinung* (fenómeno), esto es, el aspecto del objeto que aparece ante el sujeto, pero no el objeto en sí mismo. Creo que estas objeciones se originan, por un lado, al evaluar el proceder de Jaspers a partir de la filosofía trascendental de Kant y, por el otro, al reducir el existencialismo a simple y llano irracionalismo. Las mismas no tendrían sentido si se considerara el método de Jaspers independientemente de la filosofía trascendental¹⁹.

Jaspers intenta explicar el origen de la filosofía de la existencia a partir de la inscripción del mismo en la historia de la filosofía. A lo largo de la misma, a la pregunta por el ser, que el pensador alemán identifica con el proceder filosófico, se le dieron dos respuestas. Los antiguos la respondieron describiendo al ser en sí. Después de Kant ya no es posible esta respuesta²⁰, pues el acceso al ser en sí es cuestionando como consecuencia de un giro subjetivo²¹. Jaspers asume este giro para pensar la filosofía actual e introduce la noción de *das Umgreifende* con el objeto de establecer las condiciones de posibilidad de dar respuesta a esta pregunta en el mundo contemporá-

¹⁸ *Ibid.*, 18.

¹⁹ Podría identificarse el objetivo del filosofar de Jaspers con el de Hegel, dado que ambos filósofos buscan superar el dualismo del pensamiento moderno. Si se aceptara que el objetivo es “hegeliano”, habría que agregar que el método, sin embargo, no lo es. Éste sería una suerte de subjetivismo trascendental-existencial. Por eso, Jaspers no “objetiviza” las ideas kantianas, como lo critica Presas. En sentido estricto, su filosofar es un “ensayo” solamente actualizable por cada existente particular: no es filosofía trascendental ni búsqueda de lo absoluto. La unidad de lo subjetivo y lo objetivo a la que apunta Jaspers con la noción de *das Umgreifende* no es una unidad dialéctica de la identidad y la diferencia, sino una unidad que solamente deviene tal para una posible existencia. No se trata de darle entidad a lo absoluto, sino de señalar el sentido particular de cada horizonte de conocimiento y vida, de razón y existencia. No hay acceso al ser en sí ni tampoco identidad última entre pensar y ser.

²⁰ “La operación filosófica fundamental transforma mi conciencia del ser. El ser en su totalidad no es comprensible conceptualmente mediante una *ontología*, sino que es sólo concebible como el espacio abarcador y como el espacio en que nos vienen todos los seres. En la ontología se pensaba al ser como una serie de objetos o de unidades significativas; después de Kant, se ha rechazado toda ontología.” Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 31.

²¹ A la pregunta por el ser, que caracteriza el pensar filosófico, no puede respondérsela después de Kant sin hacer referencia al sujeto, que Jaspers interpreta en la nueva situación filosófica presentada a partir de Kierkegaard y Nietzsche, como el sí mismo –*Dasein*, conciencia en general y espíritu–, que es posible existencia y está abierto a la trascendencia.

neo. Lo omniabarcante es formulado como el fundamento de la escisión sujeto-objeto; es lo que todo lo abarca sin ser él mismo ni sujeto ni objeto. Desde la perspectiva del sujeto, los modos de lo omniabarcante son: la conciencia en general o conciencia absoluta (*Bewußtsein überhaupt*), el existente (*Dasein*) y el espíritu (*Geist*). Desde el punto de vista del objeto, lo omniabarcante reviste los modos del mundo y la trascendencia. La razón es definida como la articulación de todos los modos de lo omniabarcante. Y la existencia admite dos acepciones, la existencia empírica, histórica y concreta (*Dasein*) y la existencia (*Existenz*) en términos de posibilidad, que remite a la libertad²².

La posición de Presas respecto a la propuesta de Jaspers es oscilante. Por un lado, le objeta que, a diferencia de Kant, proponga un acceso a lo nouménico a través de la escritura cifrada de la trascendencia, pero, por el otro, reconoce que Jaspers no recae en el platonismo de considerar que puede comprenderse el ser en sí. Esta oscilación se refleja en la idea de que Jaspers se acerca al polo existencial cuando traiciona su punto de partida kantiano. Lo que Presas no parece detectar es que Jaspers asume el giro subjetivo kantiano y considera que Kierkegaard lo profundiza haciendo hincapié en la noción de *Existenz*. Este abordaje nos permite, a su vez, poner en cuestión otra presunción de Presas, a saber, que "Jaspers se apropió del concepto de existencia de Kierkegaard, pero sin volverse kierkegaardista"²³. Por el contrario, el modo en que Jaspers hace uso de conceptos centrales del pensamiento del danés evidencia no solamente su estrecha relación con él, sino también que Jaspers sigue a Kierkegaard del modo más honesto posible, esto es, apropiándose de sus formulaciones para pensar por sí mismo²⁴.

En suma, Presas enfatiza que la filosofía de Jaspers se estructura a partir de las tres preguntas kantianas: qué puedo saber, qué debo hacer, qué me es dado esperar, expresadas en las tres partes constitutivas de su *Filosofía: la orientación en el mundo, la aclaración de la existencia y la metafísica*²⁵. El hecho de que Presas no se detuviera en la cuarta pregunta kantiana²⁶: qué

²² A partir de la publicación de *Sein und Zeit*, Jaspers distingue *Dasein* y *Existenz*, haciendo uso de estos términos en un sentido distinto al de Heidegger. Para Jaspers, el ser ahí (*Dasein*) hace referencia a todo lo que existe empíricamente y se reserva el uso de *Existenz* para referirse a la posible existencia o existencia auténtica. Véase Presas, *Situación de la filosofía de Karl Jaspers, con especial consideración de su base kantiana*, 120.

²³ *Ibid.*, 98.

²⁴ Según Granito, el concepto de apropiación (*Aneignung*) de Jaspers no solamente es original, sino que "es central en su visión de la filosofía como *philosophia perennis*: pues la 'apropiación' no consiste en una mera asimilación o contemplación, sino en una incorporación constructiva que haría presente lo interpretado en la vida y el pensamiento." Granito, "A Great Awakener: The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers' *Aneignung und Polemik*", 252. traducción propia.

²⁵ Según Wahl, "lo que hace a Jaspers tan importante es, sin embargo, el magistral corpus de su *Filosofía* en tres volúmenes. Es una respuesta a la pregunta que todo filósofo contemporáneo no puede dejar de plantearse: ¿qué forma debe adoptar la filosofía para sobrevivir tras el pasaje por Nietzsche y Kierkegaard?", Moore, Ian Alexander and Barbara Wahl. "Jean Wahl and Karl Jaspers on Descartes and Kierkegaard. An Epistolary Exchange", 178, traducción propia.

²⁶ La cuarta pregunta kantiana le permite a Jaspers pensar la filosofía actual a partir de la búsqueda de conciliación entre

es el hombre, tal vez explique su escaso interés e incluso rechazo por el polo existencial. La búsqueda de respuesta a este interrogante revela la presencia de Kierkegaard en el pensamiento de Jaspers²⁷; la dimensión antropológica de éste descansa sobre una base kierkegaardiana manifiesta en la definición de hombre como posible existencia. "El hombre es posible 'existencia', que, como 'conciencia en general', se orienta en el mundo, y, a través del mundo, está referida a la trascendencia"²⁸. Además de la categoría de existencia, encontramos otros tópicos que evidencian la presencia de Kierkegaard en la obra de Jaspers, a saber: la importancia del sí mismo, la trascendencia, la existencia como posibilidad, la libertad, la comunicación indirecta, la acción interior y, fundamentalmente, la necesidad de ofrecer un diagnóstico epocal²⁹ a partir del cual desarrollar los lineamientos de un "nuevo pensar".

3. El diagnóstico epocal: Kierkegaard y Nietzsche

Ya en las sucesivas ediciones de *Psicopatología general* (1913) y en *La psicología de las visiones del mundo* (1919), Kierkegaard y Nietzsche habían aparecido juntos como "psicólogos comprensivos"³⁰. Desde temprano, Jaspers aclara de qué manera se acerca al pensamiento de Kierkegaard:

Reunir sus frases tomándolas de las diferentes obras, construir, completar y, sobre todo, dejar a un lado lo que nos pareció irrelevante para el fin presente (por ejemplo, todo 'lo

dos polos: razón y existencia. Esta conciliación es planteada a partir del concepto de *das Umgreifende*, con el que intenta superar la escisión sujeto-objeto propia de la filosofía moderna. "Los grandes polos de nuestro ser que se enfrentan en todas las maneras de lo abarcador son, por lo tanto, razón y existencia. Son inseparables". Jaspers, *Razón y existencia*, 59. "La existencia no se hace lúcida sino en virtud de la razón; la razón no tiene contenido sino en virtud de la existencia". *Ibid.*, 60. Según Portuondo, "el encuentro de la razón con la 'existencia' no es jamás definitivo, ni conduce a una 'reconciliación' en una identidad imposible, en la que tanto la razón como la 'existencia' quedarían disueltas." La aclaración de la existencia, "no es conocimiento, sino *llamada* o requerimiento a la patentización de un origen que, sin ser razón, encuentra en ésta el vehículo y la condición de su adventimiento." Portuondo, "De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras", 92.

²⁷ Es interesante señalar dos cuestiones. Por un lado, según Presas, la comunicación indirecta de Jaspers es deudora del método que Kant utiliza sin enunciar, es decir, en lugar de acudir a la obra de Kierkegaard para trabajar este aspecto de su pensar, interpreta de un modo peculiar la obra de Kant. Por otro lado, aunque el Kant de la *Antropología en sentido pragmático* le hubiera podido ofrecer a Jaspers un sesgo, si bien no existencial en sentido estricto, sí empírico, para debatir el reductivo racionalismo del neokantismo, que piensa la filosofía trascendental en los estrechos márgenes de la teoría del conocimiento, Jaspers no acude a la antropología del propio Kant para hacer eso, sino a la filosofía existencial, en el sentido amplio en que la concibe, de la mano de Kierkegaard y Nietzsche.

²⁸ Jaspers, *Filosofía*, 61.

²⁹ Sobre la continuidad del modo de proceder vinculado con la crítica a la época, que Kierkegaard formula en *La época presente* y Jaspers en *La situación espiritual de nuestro tiempo*, véase Peter Šajda, "Jaspers' diagnosis of the spiritual condition of the age as a continuation of Kierkegaard's critique of the present age", *Encounters with Nineteenth-Century Continental Philosophy* (Brill, 2024), 254-269.

³⁰ Véase Jaspers, *Psicopatología general*, 368 y Jaspers, *Psicología de las visiones del mundo*, 34.

cristiano'). Sin embargo, la mayoría de las frases son literalmente suyas. Quien quiera conocer a Kierkegaard, hará bien en leerlo a él mismo, pues aquí no está referido en razón de sí mismo, sino del problema, por lo que 'tal vez' le hayamos hecho alguna violencia³¹.

Una década más tarde, observamos este mismo proceder, basado en la apropiación; Jaspers no apela a Kierkegaard en sí mismo, sino a las posibilidades que su pensamiento, junto con el de Nietzsche, ofrecen para pensar el mundo contemporáneo. En *Ambiente espiritual de nuestro tiempo* (1931), Kierkegaard y Nietzsche, conjuntamente, aunque aparentemente uno ateo y el otro creyente, permiten realizar el diagnóstico de la época actual, entendido en términos de desdivinización, alejamiento de los dioses o nihilismo. "La desdivinización del mundo no es la incredulidad de los individuos, sino la posible consecuencia de una evolución espiritual que aquí, de hecho, conduce a la nada"³². En relación con la misma, "la primera crítica de gran vuelo, distinta por su severidad de todas las anteriores, se debe a Kierkegaard"³³, quien situó al hombre ante la nada. "Algunos decenios más tarde siguió Nietzsche a Kierkegaard, sin conocerle"³⁴. Nietzsche no solamente vio surgir, sino que además emitió un diagnóstico implacable del nihilismo europeo. Nuestra conciencia moderna del tiempo es heredada del cristianismo, que otorgaba al hombre la certeza de un futuro salvífico. Aunque nosotros ya no creemos en la promesa realizada por esta filosofía de la historia, la misma sigue operando en el análisis de la época presente, ya que las alternativas frente a la nada son: el Dios de Kierkegaard o la inocencia del devenir de Nietzsche.

Ambos filósofos no pasaron de ser, para sus contemporáneos, personajes curiosos, que suscitaron, ciertamente, sensación, pero que todavía no fueron tomados en serio. Se adelantaron al ver lo que ya existía sin que entonces inquietara; por eso hasta hoy no han llegado a ser pensadores verdaderamente actuales³⁵.

En *Razón y existencia*, con el objetivo de volverlos actuales, Jaspers recurre nuevamente a los dos autores, pero esta vez los presenta como "filósofos de la existencia".

El antiquísimo problema del filosofar que se manifestaba en la relación de lo racional con lo no racional, debe verse de nuevo en su figura actual, asimilando la tradición en vista de Kierkegaard y Nietzsche. Formulamos este problema fundamental con las palabras: 'razón' y 'existencia'. Esta fórmula abreviada no quiere significar una antítesis, antes bien una interconexión que a la vez señala más allá de sí misma³⁶.

Aunque las propuestas teóricas de Kierkegaard y Nietzsche sean disímiles, Jaspers considera que estos pensadores tienen una actitud similar frente al filosofar y por eso es necesario pensarlos conjuntamente para desarrollar la filosofía existencial. "Con ellos tuvo lugar un sacudimiento del filosofar occidental cuyo significado definitivo escapa aún a toda previsión"³⁷. Este sacudimiento tiene que ver con el énfasis en la necesidad de comprenderse a sí mismos en el pensar, luego de haber ofrecido la más radical crítica a los fundamentos de la razón occidental, que implica rechazar la figura del sistema, propia de la filosofía desde sus orígenes, sospechar del conocimiento científico e introducir una nueva dimensión del saber vinculada con la importancia de la interpretación. Kierkegaard y Nietzsche representan la "resolución negativa" del problema del filosofar. El hecho de haber sido autores excepcionales hace que sean irrepetibles. No obstante, el nuevo pensar al que apela Jaspers a partir de la fórmula abreviada "razón y existencia" solamente es posible asumiendo los resultados del pensar de estos autores que obligan al individuo a asumirse a sí mismo frente a la nada. La confianza en la razón occidental ha cesado luego del último intento de Hegel de volverla "absoluta". El carácter imposible de esta pretensión no puede significar, no obstante, abandonar la razón, sino más bien recobrar su relación perdida con la existencia.

Ambos han puesto en tela de juicio la "razón" desde la profundidad de la existencia. Nunca antes había sido tan radical la continua resistencia contra la mera razón en un nivel tan alto de posibilidades del pensamiento realizadas de hecho. Al ponerla así en tela de juicio, no hay en ningún momento animosidad contra la razón. Por el contrario, ambos se empeñan en apropiarse ilimitadamente de todas las maneras de racionalidad. Ni hay aquí filosofía del sentimiento, pues ambos tienden incesantemente al concepto como expresión; ni menos se trata de un escepticismo dogmático. Antes bien, la totalidad de su pensamiento se orienta hacia la verdad propiamente dicha³⁸.

La verdad propiamente dicha hace referencia al fundamento antropológico del pensar. Si en la tradición filosófica occidental el ser humano había sido definido a partir de la hegemonía racional, el "nuevo pensar", que Kierkegaard y Nietzsche aceleran, supone la "inversión" de la filosofía del ser humano en "filosofía de la existencia". Tanto Kierkegaard como Nietzsche fueron filósofos excepcionales. La excepcionalidad de ambos no se expresa en la formulación de una positividad, sino que es pura negatividad. Jaspers traduce el problema tratado por Kierkegaard a la realidad de una nueva época. El

³¹ *Ibid.*, 540.

³² Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, 22.

³³ *Ibid.*, 15.

³⁴ *Ibid.*, 15.

³⁵ *Ibid.*, 15.

³⁶ Jaspers, *Razón y existencia*, 41. Según Portuondo, "la razón no instituye la posibilidad de la existencia en su originariedad, sino que la revela al involucrarse en ella. Esta 'revelación' no se realiza entonces a la manera de una psicología racional, sino de una metafísica que muestra un origen en

su patentización, y de una fe filosófica que ha optado por un optimismo racional sin ingenuidades –no sólo respecto a la posibilidad que es el hombre, sino también respecto a la posibilidad de iluminar, desde la razón, el camino hacia la realización existencial–. Portuondo, "De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras", 93.

³⁷ *Ibid.*, 15.

³⁸ *Ibid.*, 15-16. Puntuación de la traducción levemente modificada a los fines de la comprensión de la cita.

aporte positivo de Jaspers radicaría en la formulación de una filosofía de la existencia que supere el momento negativo de las propuestas teóricas de Kierkegaard y Nietzsche, quienes

no se sienten cual expresión positiva de su época; por el contrario, expresan negativamente con su ser, lo que es aquélla: la época reprobada por ellos sin atenuantes y desenmascarada en su decadencia. Su misión parece consistir en consumar la experiencia de esta época hasta el fin, en el ser de ellos mismos, siendo ellos perfectamente la realidad de aquélla para superarla³⁹.

Para responder a la pregunta: “¿Qué es el hombre?”, esta filosofía ya no se dirige a la mera razón, sino al existente particular que deviene sí mismo relacionándose con la trascendencia. El devenir sí mismo no implica abandonar la razón, sino darle a la misma un contenido existencial. La respuesta de Jaspers al diagnóstico realizado por estos autores en su filosofía de la existencia, que toma como punto de partida al hombre como “ posible existencia”, abierta a la trascendencia, pone en evidencia su inclinación, “con alguna violencia”, por la alternativa kierkegaardiana, en el marco de nuevas condiciones determinadas por “el desarrollo del mundo técnico”⁴⁰.

La palabra “razón” es para nosotros portadora de la amplitud, claridad y veracidad kantianas; la palabra “existencia” está elevada por Kierkegaard a una esfera en virtud de la cual hace aparecer en infinita profundidad lo que se sustrae a todo saber definido; la palabra no puede desgastarse por ser solamente una de las muchas que designan el ser, por lo cual no significa nada, o hace valer al punto el sentido pretendido por Kierkegaard⁴¹.

Así como en *Razón y existencia*, en *Filosofía de la existencia*, Jaspers explicita que la noción de Existenz la toma del pensador danés:

Existencia es una de las palabras empleadas para referirse a la realidad, subrayada por Kierkegaard: todo lo esencialmente real es para mí sólo en cuanto que soy yo mismo. No estamos simplemente ahí, sino que *nuestra existencia* se nos confía como el lugar y el cuerpo de la realización de nuestro origen⁴².

La filosofía es perenne y su destino no es la nada, sino dar cuenta históricamente, cada vez, de su origen, fundándose a sí misma en contraposición a la religión revelada y el ateísmo⁴³. Kierkegaard y

Nietzsche son necesarios entonces para aclarar el significado de la filosofía, ya que sus posiciones representan los dos extremos en los que la filosofía debe evitar caer, so pena de disolverse, a saber: o bien la religión o bien su negación. Según Jaspers, “el filosofar que permanece fiel a su origen no puede comprender propiamente ni la religión revelada ni el ateísmo”⁴⁴. La esencia del filosofar está ligada a la trascendencia. Por eso, Kierkegaard le será particularmente útil a Jaspers en la formulación del filosofar como acción interior cuyo fundamento último es devenir sí mismo. “El filósofo mismo, empero, no llega a la comprensión de su cometido en algún universal abstracto, fruto de su pensar, ni limitándose a la idea como tal, sino en su historicidad”⁴⁵.

4. El significado de Kierkegaard en Razón y existencia

No se puede desconsiderar que tanto *Razón y existencia* como *Filosofía de la existencia* son el resultado de una serie de conferencias dictadas durante el nazismo⁴⁶. En la segunda edición alemana de *Existenzphilosophie* publicada en 1956, el propio Jaspers escribe un epílogo en el que considera la obra a partir del momento histórico en el que fue escrita. Allí sostiene que, a pesar de la atmósfera de total coacción en la que se produjo, el contenido de la misma no estaba determinado por la situación temporal. La obra se movía en la filosofía, pero no contenía alusiones directas al nacionalsocialismo. “Lo que dije en estas lecciones no estaba dirigido al momento, pero fue formulado como reflejo de la falta de salida del momento. En mi pensamiento late algo de aquel trasfondo”⁴⁷. El dramatismo de la situación vital se evidencia en las categorías que Jaspers intenta conciliar a partir de la tensión entre razón y existencia. La existencia es enfatizada en el sentido de la libertad, de la posibilidad de poder del sí mismo, que, no obstante, se encuentra cercado en una situación apremiante, en la que, a través de su pensar, Jaspers intenta resistir el momento histórico, que posteriormente será considerado a partir de la culpa de los sobrevivientes, de aquellos que, como él, sobrevivieron al Holocausto. “Había que hacerse el ingenuo, mostrarse ajeno al mundo, mantener una dignidad natural que amparaba en muchas situaciones y, en caso necesario, mentir sin reparos”⁴⁸.

contemporáneos, no es anti-metafísico. Por el contrario, podría describirse como la formulación de una metafísica de la trascendencia cuyo punto de partida es la aclaración de la existencia. La aclaración de la existencia, por su parte, no comienza en el ser-objeto, “sino en la existencia empírica; su finalidad consiste en poner de manifiesto la infinitud de la posible ‘existencia’ frente a la finitud del existir empírico.” Portuondo, “De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras”, 93.

³⁹ Jaspers, *Razón y existencia*, 19-20.

⁴⁰ Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, 23.

⁴¹ Jaspers, *Razón y existencia*, 41-42.

⁴² Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 8, traducción ligeramente modificada.

⁴³ Según Jaspers, el contenido de la filosofía es la “existencia”.

La filosofía es perenne, siempre se mantiene viva, pero su contenido varía según la existencia de aquel que filosofa, ya que el filosofar supone el trascender del existente empírico (*Dasein*). Filosofar supone una ruptura con la facticidad, es el trascenderse a sí misma de la existencia empírica, que al preguntarse por su propia existencia se abre a la posibilidad de la trascendencia. Esta pregunta tiende a la metafísica. En este punto es interesante destacar que el proyecto filosófico de Jaspers, a diferencia de lo que plantean muchos de sus

contemporáneos, no es anti-metafísico. Por el contrario, podría describirse como la formulación de una metafísica de la trascendencia cuyo punto de partida es la aclaración de la existencia. La aclaración de la existencia, por su parte, no comienza en el ser-objeto, “sino en la existencia empírica; su finalidad consiste en poner de manifiesto la infinitud de la posible ‘existencia’ frente a la finitud del existir empírico.” Portuondo, “De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras”, 93.

⁴⁴ Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 140.

⁴⁵ *Ibid.*, 141. La historicidad implica la unidad existencial del tiempo y la eternidad. Sin identificarse con el mundo, lo supone como condición de posibilidad de que la existencia esté “situada” en relación con la trascendencia.

⁴⁶ “En estas lecciones dije lo que se podía decir sin peligro: hablé sólo de filosofía. Esto fue posible porque los nacionalsocialistas, desde el jefe más alto al ayudante más modesto, eran de una estupidez casi increíble respecto al espíritu...” *Ibid.*, 136.

⁴⁷ *Ibid.*, 136.

⁴⁸ *Ibid.*, 134.

En esta situación de desamparo, Jaspers acude a Kierkegaard para definir la filosofía actual:

La filosofía de la existencia es el pensar que utiliza, pero rebasa, todos los conocimientos específicos, y por el cual el hombre quisiera llegar a ser él mismo. Este pensar no conoce objetos, sino que elucida y hace efectivo al mismo tiempo el ser de aquel que de tal manera piensa. *Suspenso*, en trance de fluctuación por el rebasar de todo conocimiento del mundo que fija el ser (como orientación filosófica del mundo), apela a su libertad (como elucidación de la existencia) y crea el espacio de su quehacer apremiante en el conjurar de la trascendencia (como metafísica). Esta filosofía de la existencia no puede adquirir una forma rotunda ni alcanzar una perfección definitiva como la existencia de un pensador. Ha encontrado su origen moderno y su desarrollo incomparable en Kierkegaard⁴⁹.

La filosofía que rebasa los conocimientos específicos supone una discusión sobre la relación entre la filosofía y la ciencia. Esta discusión, presente en la obra de Kierkegaard, ofrece la condición de posibilidad del pensar existencial de Jaspers. Si bien la filosofía no puede desentenderse de la ciencia, tampoco puede reducirse a ésta. Frente a la verdad científica, Jaspers introduce la idea de acción interior, que refleja la contraposición entre el pensar subjetivo y el objetivo de la que se ocupa Johannes Climacus en *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*. Nos concentraremos en *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas* para mostrar cuáles son las cuestiones planteadas por Johannes Climacus de las que Jaspers se sirve para delinear la “aclaración o elucidación de la existencia” y en *El concepto de angustia* y *La enfermedad mortal* para dar cuenta de la existencia abierta a la trascendencia, a partir del análisis del “sí mismo”, teniendo en cuenta que la relación con la trascendencia supone un “salto”, asociado a la fe en *Temor y temblor*.

En *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, Johannes Climacus declara:

Mi principal pensamiento consiste en que, debido a la abundancia de conocimientos, la gente de nuestra época ha olvidado lo que significa el *existir* y lo que es la *interioridad*, y que el malentendido entre el pensamiento especulativo y el cristianismo puede ser explicado a partir de esto⁵⁰.

Parece evidente que Jaspers asume el principal pensamiento de Climacus, aun cuando no le preste atención a la cuestión del malentendido entre el pensamiento especulativo y el cristianismo. “El filosofar contemporáneo se ha hecho consciente mediante su propio surgimiento originario, y éste no puede desenvolverse ni descubrirse sólo mediante la ciencia”⁵¹. Climacus observa que el progreso científico no implica necesariamente un avance para la existencia humana; por el contrario, lo que

el cristianismo pondría en evidencia es una suerte de crítica ético-religiosa al progreso de la ciencia. Según Jaspers, por su parte, “el conocimiento científico no puede dar *ningún objetivo* para la vida. No establece valores válidos”⁵². Jaspers identifica la cuestión de la técnica como un asunto clave de su época y recupera la contraposición de Climacus entre la falta de identidad del progreso cuantitativo de la ciencia y la mejora cualitativa de la existencia humana. La interioridad es presentada por Jaspers como la “acción interior”, que, en última instancia, se convierte en centro neurálgico de la “possible existencia”, ya que de ella depende la decisión que cada individuo tome respecto a sí mismo en la época técnica. La decisión individual es el sustrato último del sí mismo de Jaspers. “Es la resolución de, en vez de obtener un límite engañoso en una doctrina del ser, llegar a ser yo mismo, como fenómeno histórico, junto con el otro ‘mismo’, en lo siempre abierto abarcador”⁵³.

Ambas perspectivas comparten la idea de que ciencia y filosofía no son idénticas, y por lo tanto no puede haber ontología en términos de una ciencia de la existencia, pues “el único *an sich* que no puede pensarse es la existencia, con la cual nada tiene que ver el pensamiento”⁵⁴. Para Jaspers, “la existencia se manifiesta como conciencia en general, existente, espíritu, cuyos modos puede contraponer a sí misma. Pero ella misma no puede ponerse fuera de sí, no puede saberse y ser lo sabido”⁵⁵. Sin embargo, el autor alemán quiere conciliar razón y existencia a partir de la primera, pues se enfrenta al irracionalismo de la Alemania nihilista, mientras Kierkegaard se enfrenta al aburguesamiento del cristianismo protestante enfatizando el sentido ético del existente interesado en existir cristianamente, inclusive cuando ello signifique exaltar el sufrimiento y el martirio⁵⁶.

Climacus contrapone el pensamiento abstracto al interés personal por su propia existencia que tiene el pensador subjetivo. Sostiene en *Postscriptum*: “La equivocidad de la abstracción se hace manifiesta justamente con relación a todas las cuestiones existenciales, cuya dificultad resuelve la abstracción al omitirlas, para luego alardear de haberlo explicado todo”⁵⁷. La abstracción es un tipo de pensamiento. “Es un pensamiento desinteresado, pero la dificultad de la existencia consiste en el interés del sujeto existente que se interesa infinitamente en su propia existencia”⁵⁸.

⁵² *Ibid.*, 17.

⁵³ *Ibid.*, 39.

⁵⁴ Kierkegaard, *Postscriptum*, 330. Por otro lado, agrega Climacus: “la erudición científica ordena los elementos de la subjetividad de acuerdo con el conocimiento que se tiene de ellos, y este conocimiento es lo supremo, y todo conocimiento equivale a una anulación y remoción de la existencia. En la existencia esto no es válido.” *Ibid.*, 349.

⁵⁵ Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 51. “Para Jaspers, la ‘existencia’ es la raíz de todo filosofar desde sus inicios hasta nuestros días, al mismo tiempo que resulta inaccesible al conocimiento en el ámbito de la dialéctica de la subjetividad y la objetividad.” Portoundo, “De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras”, 86.

⁵⁶ Según Brock, “Kierkegaard se ve a sí mismo como un mártir que realiza un servicio esencial a su época a través de medios espirituales. Interpreta su papel como el de un necesario ‘correctivo’ del espíritu de la época.” Brock, “Vivir con el sufrimiento. Jaspers, Kierkegaard y Nietzsche como artistas del sufrimiento”, 29-30.

⁵⁷ Kierkegaard, *Postscriptum*, 304.

⁵⁸ *Ibid.*, 304.

⁴⁹ Jaspers, *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*, 159.

⁵⁰ Kierkegaard, *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas filosóficas*, 251.

⁵¹ Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 23.

Por tanto, cuando uno piensa en un pensador abstracto que se rehúsa a aclararse a sí mismo y a reconocer la relación entre su pensamiento abstracto y su existencia, y por mucho que se trate de un hombre de gran intuición, resultará de ello una impresión cómica, pues a punto se encuentra este sujeto de abandonar su estatuto de ser humano⁵⁹.

Podría sostenerse que la diferencia entre la “orientación en el mundo”, necesaria como punto de partida y objeto del pensamiento científico, y la “aclaración de la existencia”, a la que se accede trascendiendo la objetividad de la ciencia para preguntarse por el sentido de la propia existencia, se corresponde con la diferencia entre pensamiento objetivo y pensamiento subjetivo, presentada por Climacus en *Postscriptum*. La correspondencia, por supuesto, no es completa, ya que el tercer momento de la *Filosofía* de Jaspers le corresponde a la apertura a la trascendencia, de la que se ocupa la metafísica, y que se articula particularmente con la aclaración de la existencia. Climacus, sin embargo, concibe la metafísica en el marco del pensamiento “objetivo”. En este aspecto las posiciones de ambos pensadores son diferentes respecto al valor de la metafísica. Mientras Climacus enfatiza el contraste entre el pensamiento subjetivo, que supone el interés del existente por su propia existencia, y el pensamiento objetivo, que no se detiene en este punto, y es por lo tanto “desinteresado”, Jaspers, intenta superar la contraposición sujeto-objeto⁶⁰.

La secularización de las ideas de Kierkegaard resulta ser en Jaspers una defensa de la actividad del filosofar como trascendencia de la existencia empírica. El hombre como posible existencia está abierto a la trascendencia del pensar filosófico que la metafísica representa.⁶¹ Este modo de comprender la reflexión filosófica no se encuentra en Climacus. Probablemente, la distancia épocal que existe entre Jaspers y Kierkegaard explique la diferencia de enfoque. Aun participando de un suelo común del pensamiento subjetivo de la existencia, Jaspers toma una dirección distinta a la de la defensa del cristianismo. Mientras en Kierkegaard se enfatiza la confrontación entre el cristianismo y la racionalidad a los fines de cuestionar el aburguesamiento del protestantismo danés, en Jaspers se pretende que

la razón articule los distintos modos del existir sin que ello suponga una recaída en el pensamiento hegeliano de lo absoluto. En el hegelianismo, el cristianismo es interpretado en términos tales que el misterio es eliminado. El énfasis que pone Kierkegaard en la paradoja y la dificultad del cristianismo tiene que ver con la necesidad de recuperar el sentido místico del mensaje cristiano –que se diluye en la explicación especulativa hegeliana– y con el intento de oponerse a la naturalización del cristianismo del hegelianismo danés. La confrontación con el aparato cultural del hegelianismo conduce a Kierkegaard a formular sus ideas en un terreno alternativo al de la filosofía especulativa. Esta confrontación, manifiesta en el estilo heterogéneo de su producción, en la discusión sobre el concepto de autoría y en la comunicación indirecta, puede concebirse desde la perspectiva del pensamiento contemporáneo como una estrategia para formular un nuevo modo de hacer filosofía manifiesto en la filosofía de la existencia. Kierkegaard no identifica explícitamente la confrontación con el proceder del pensamiento especulativo con la formulación de una nueva filosofía. Jaspers vuelve explícito en términos filosóficos lo que implicitamente aparece en la discusión de Kierkegaard. En este marco, mientras Climacus se ocupa de enfatizar la oposición entre el pensamiento abstracto y el sujeto existente, poniendo a la base de la articulación entre ambos al existir⁶², Jaspers busca conciliar estos polos irreductibles, otorgándole a la razón el carácter de “articuladora”⁶³ de los modos de lo abarcador, entre los cuales se encuentra el propio sujeto existente.

Según Jaspers, “la verdad del espíritu es convicción. Se acredita por ello, se convierte en la confirmación de su verdad”⁶⁴. La existencia experimenta la verdad en la fe. “Como existencia habla el hombre tal cual es. Se vuelve a la existencia: un absoluto se dirige a otro absoluto.”⁶⁵ Este modo de acercarse a la verdad nos recuerda el motivo de la paradoja de la fe que presenta Johannes de silencio en *Temor y temblor*. El autor pseudónimo podría estar de acuerdo con Jaspers, pues según su punto de vista, “la filosofía no puede ni debe dar la fe”⁶⁶, ya que, “la dialéctica de la fe es lo más sutil y singular que hay”⁶⁷. A la hora de tratar la relación del individuo con Dios, que no puede equipararse al salto a la trascendencia que le preocupa a Jaspers, Johannes de silencio declara:

⁵⁹ *Ibid.*, 304.

⁶⁰ Según Portuondo, el fenómeno de la enajenación que describen los filósofos de la sospecha (Marx, Freud, Feuerbach), con excepción de Kierkegaard y Nietzsche, se enmarca en la dialéctica de lo subjetivo-objetivo, es decir, dentro de los límites de la conciencia y sus objetivaciones. Por eso, a diferencia de los filósofos que denuncian la enajenación, Kierkegaard y Nietzsche entienden que el nihilismo no es “una expresión más de las formas históricas particulares de enajenación de la conciencia, las cuales no atentan contra el fundamento último del ser; sino que, por el contrario, constituye el vaciamiento existencial de este fundamento.” Portuondo, “De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras”, 81.

⁶¹ “Para Jaspers, la metafísica sólo puede asumirse en nuestros días desde convicciones y certidumbres que, pudiendo ser aceptables, no son necesariamente demostrables, sino que constituyen en todo caso *indicaciones* de un *horizonte* de sentido, desde el cual es posible esclarecer la problemática de la existencia. Por eso la metafísica no es ontología, ni puede serlo, sino lenguaje de una posibilidad existencial.” Portuondo, “De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras”, 100-101.

⁶² “Si el pensamiento minimiza a la imaginación, entonces la imaginación a su vez empequeñece al pensamiento y lo mismo ocurre con el sentimiento. Pero la tarea no es elevar uno a expensas del otro, la tarea es equidad, contemporaneidad, y el medio en que se reúnen es el existir.” Kierkegaard, *Postscriptum*, 349.

⁶³ Según Jaspers, “el camino de la verdad filosófica se llama razón” y “la tarea propiamente filosófica, de ahora y de siempre, consiste en desarrollar, y por tanto saber, qué sea la razón”, cuyo rasgo esencial “es la voluntad hacia la unidad.” Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 74-75. “Otra cosa hay, indiscutiblemente ligada a la existencia, y que se refiere a la conexión de todas las maneras de lo abarcador. No se trata de un nuevo todo, sino de una constante exigencia y movimiento. No es en sí otra nueva manera de lo abarcador que se agregaría a las demás, sino el vínculo, el nexo de todas ellas: se llama razón.” Jaspers, *Razón y existencia*, 56-57.

⁶⁴ Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 52.

⁶⁵ *Ibid.*, 53.

⁶⁶ Kierkegaard, *Temor y temblor*, 127.

⁶⁷ *Ibid.*, 129.

La paradoja de la fe es pues esto: que el individuo es superior a lo general, que el individuo, para recordar una distinción dogmática hoy en día menos frecuente, determina su relación con lo general mediante su relación con lo absoluto, no su relación con lo absoluto mediante su relación con lo general. La paradoja se puede de también expresar de este modo: que es un deber absoluto para con Dios; pues en esta relación de deber el individuo se relaciona como individuo absolutamente con lo absoluto⁶⁸.

En relación con la fe, sostiene Jaspers: "en la existencia está la fe y está la desesperación. Frente a ambas, se halla el deseo de descanso eterno, donde la desesperación se ha hecho imposible y la fe se ha convertido en contemplación; esto es, cumplida presencia de la cumplida realidad"⁶⁹. Para Anti-Climacus, el antídoto contra la desesperación es la fe⁷⁰, el descanso en el poder que fundamenta al sí mismo, que es el espíritu. Si bien Jaspers hace uso de las nociones de fe y desesperación, lo hace en un sentido diferente al de Johannes de silentio y al de Anti-Climacus, dado que es la propia existencia la que neutraliza a la desesperación convirtiendo a la fe en contemplación.

La definición de lo que somos como existencia que ofrece Jaspers replica hasta cierto punto la definición del yo, entendido como sí mismo, que ofrece Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* cuando identifica al sí mismo con el espíritu. La existencia es el yo que se relaciona consigo mismo y de este modo a una trascendencia que lo funda. Según Anti-Climacus, "el hombre es espíritu. Mas ¿qué es el espíritu? El espíritu es el sí mismo. Pero ¿qué es el sí mismo? El sí mismo es una relación que se relaciona consigo misma, o dicho de otra manera: es lo que en la relación hace que ésta se relacione consigo misma"⁷¹. El sí mismo no es una inmediata relación entre el cuerpo y el alma, sino la conciencia de esa relación inmediata, es decir, la capacidad de reflexionar sobre la propia existencia. Este yo autoconsciente tiene dos alternativas. O bien se produce a sí mismo, o bien es producido por otro. "Una tal relación que se relaciona consigo misma –es decir, un sí mismo– tiene que haberse puesto a sí misma, o haber sido puesta por otro"⁷².

⁶⁸ *Ibíd.*, 156.

⁶⁹ Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 55.

⁷⁰ "Se peca, pues, cuando delante de Dios y desesperadamente no se quiere ser uno mismo, o cuando, también de una manera desesperada y delante de Dios, se quiere ser uno mismo. Pero, ¿acaso no es demasiado espiritual esta definición del pecado?" Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 108. "La fe, en efecto, consiste en que el yo, siendo sí mismo y queriéndolo ser, se fundamenta lúcido en Dios." *Ibíd.*, 110.

⁷¹ *Ibíd.*, 33. Hemos modificado la traducción de Rivero del término *selv*. En lugar de traducirlo como "yo" lo tradujimos como "sí mismo" para dar cuenta del sentido reflexivo implícito en *selv*.

⁷² *Ibíd.*, 33. Para una interpretación exhaustiva de este pasaje de Anti-Climacus, véase: Lübecke, "Aver posto se stesso o essere stato posto da un altro", 73-88. Lübecke discute con las interpretaciones exclusivamente teológicas que descartan la posibilidad del ateísmo (nihilismo) al leer a Anti-Climacus en particular y a Kierkegaard en general. En este aspecto, rescata el pasaje relativo a la disyuntiva de haberse puesto a sí mismo o haber sido puesto por otro del hombre para hacer una interpretación estético-dogmática. Con esta lectura busca no dar por sentado lo que se intenta demostrar, esto es, la experiencia humana de lo divino. Esta experiencia es

Si bien Anti-Climacus plantea la alternativa de que el sí mismo se enfrente a la nada a la hora de fundarse a sí mismo, inmediatamente retrocede para sostener su carácter derivado. Es decir, a pesar de avizorar la posibilidad del nihilismo, la anula inmediatamente para describir al sí mismo –en última instancia– en relación con su dependencia de Dios. "Una relación así derivada y puesta es el sí mismo del hombre; una relación que se relaciona consigo misma y que en tanto se relaciona consigo misma, está relacionándose a otro"⁷³. Al ser derivado, el sujeto existente tiene como tarea llegar a ser sí mismo a partir de su fundamento divino. "El sí mismo es la síntesis consciente de infinitud y finitud, que se relaciona consigo misma, y cuya tarea consiste en llegar a ser sí misma, cosa que sólo puede verificarse relacionándose uno con Dios"⁷⁴. El yo solamente llega a ser "sí mismo", eludiendo la desesperación, si se relaciona con Dios. De manera que la otredad que posibilita el pleno desarrollo del sí mismo puede ser concebida como una trascendencia creadora⁷⁵. Por eso, el sentido último del sí mismo depende de la fe. En el caso de Jaspers, sin embargo, la relación del sí mismo con la trascendencia no es comprendida a partir de la relación con Dios, sino a partir de la libertad que surge de la ruptura con la existencia empírica. Dios no es el *telos* último de la mismidad. El individuo como existencia empírica solamente se convierte en sí mismo por medio de un salto de la inmanencia a la trascendencia que se produce cuando se cuestiona por su posible existencia.

La distinción de lo abarcador se basa en la separación de estos tres pasos, que ya hemos indicado; en primer lugar, de lo abarcador en general a la distinción de lo abarcador que somos nosotros, y de lo abarcador que es el ser mismo; en segundo lugar, de lo abarcador que somos a la distinción de lo que somos como existente, conciencia en general, espíritu; en tercer lugar, de la inmanencia a la trascendencia⁷⁶.

possible, pero no necesaria. Por eso interpreta a Anti-Climacus conjuntamente con el esteta A para afirmar la alternativa: o bien la fe o bien la desesperación. Es decir, considera el hecho de que Anti-Climacus plantea la alternativa de que el ser humano se haya puesto a sí mismo como la expresión de la posibilidad de que rechace la relación con Dios. Esta lectura es relevante para considerar la perspectiva de Jaspers, ya que el autor alemán considera el pensamiento de Kierkegaard como un antídoto contra el nihilismo.

⁷³ Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 33-34. Existe una discusión entre los especialistas acerca del carácter redentor o creador del Dios descripto por Anti-Climacus. En el marco de las lecturas teológicas, Lübecke distingue la interpretación de Evans, quien interpreta el "ser puesto por otro" en términos de la teología de la creación, de la interpretación de Ringleben, quien destaca que Kierkegaard no habla nunca expresamente de un poner como acto creacionista. Véase Lübecke, "Aver posto se stesso o essere stato posto da un altro", 78.

Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 51.

⁷⁵ Rodríguez, siguiendo a Pattison, analiza la destinación humana a la libertad en *El concepto de angustia* como un efecto de la acción creadora de Dios antes que como una consecuencia de su actividad redentora. Este tema será profundizado luego en *La enfermedad mortal*, cuando el sí mismo se enfrente a la negación de la libertad manifiesta en el concepto de desesperación. Véase Rodríguez, "Determinado en dirección a la libertad: Un análisis del capítulo cuarto de *El concepto de la angustia* de S. Kierkegaard", 73.

⁷⁶ Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 31, traducción ligeramente modificada.

La función integradora que le otorga Anti-Climacus al espíritu como fundamento del carácter psicofísico del ser humano (la síntesis de cuerpo y alma) cuando describe en qué consiste devenir sí mismo, es reemplazada por Jaspers por el tratamiento de "lo omniabarcante". Mientras el sí mismo se relaciona consigo mismo gracias al espíritu, que implica la relación con otro, que Anti-Climacus identifica con Dios, la comprensión cabal de lo omniabarcante implica los tres pasos considerados por Jaspers, de lo general u objetivo a la propia existencia del sí mismo, y de esta existencia inmanente a la trascendencia⁷⁷. La otredad que posibilita la consolidación de la propia existencia es en el caso de Jaspers la cifrada aprehensión de la trascendencia⁷⁸. También para Jaspers el sujeto existente no "es" sino que deviene y depende de otro, en su caso, la trascendencia, que no es presentada como origen de la fe sino del filosofar. "Pero dentro de este género de decisiones, la que más profundamente opera es la de si negaré el salto que lleva desde la totalidad de la *inmanencia* a la *trascendencia*, o si haré de la ejecución de este salto el punto de partida del filosofar"⁷⁹.

En *El concepto de angustia* Haufniensis discute el malentendido entre el modo de comprender el pecado por parte de la lógica y la ética. El pecado no puede ocupar ningún lugar en la lógica porque implica un salto, es movimiento⁸⁰, y, por lo tanto, no puede ser explicado en términos "inmanentes". El salto cualitativo es utilizado por Haufniensis para describir la transición de la inocencia a la culpa. Ésta tiene lugar porque el hombre, a diferencia del animal, es espíritu. Éste, soñando, proyecta su propia realidad, que es la nada. La angustia aparece como "la realidad de la libertad en tanto que posibilidad ante la posibilidad"⁸¹. La posibilidad del espíritu humano, todavía no determinado como tal, porque en la inocencia el espíritu,

aunque presente, "está como soñando" frente a la posibilidad de la libertad, es a lo que hace referencia aquí Haufniensis con esta críptica fórmula. El espíritu proyecta soñando su propia realidad (libertad), pero todavía esa realidad es nada. Pues, para convertirse en algo debe darse el salto que la inocencia no ha realizado. "La realidad del espíritu está siempre mostrándose como una figura que tienta su posibilidad, pero desaparece tan pronto como intenta apresarla, y es una nada que solo puede angustiar."⁸²

Para Jaspers, la posibilidad se presenta por medio del salto. "Es el salto de lo abarcador que *somos* como existente, como conciencia, como espíritu, a lo abarcador que *podemos ser* o realmente somos como existencia"⁸³. Y lo que podemos ser hace ineludible referencia a la libertad: "este salto decide acerca de mi libertad. Pues la libertad sólo existe con la trascendencia y por medio de la trascendencia"⁸⁴. De este modo, Jaspers recupera la trascendencia y el salto en un contexto teórico no signado por la dogmática⁸⁵. Aun cuando la noción de pecado de Haufniensis, como una trascendencia que rompe con la inmanencia de la naturaleza, sea análoga a la trascendencia que conceptualiza Jaspers como horizonte de comprensibilidad del existente, este horizonte no tiene como destino la fe, sino el pensar.

Pues la libertad de la existencia se da sólo como identidad con el surgimiento originario en el que *encalla* el pensar. Esta libertad desaparece en el momento en que yo, anulando el salto, resbaló de nuevo, al otro lado, en la inmanencia: aproximadamente, en los ilusorios pensamientos de un proceso total necesario y cognoscible (del mundo, de lo existente, del espíritu) ante el que abandono mi libertad⁸⁶.

⁷⁷ Según Granito, "Debemos subrayar que, mientras que el 'Otro' en *La enfermedad mortal* es el Dios de la revelación cristiana, Jaspers distingue entre la 'trascendencia', que puede ser captada por la fe filosófica, y sus fijaciones dogmáticas en la religión, que causan las distorsiones de la religión real." Granito, "A Great Awakener: The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers' *Aneignung und Polemik*", 254., traducción propia.

⁷⁸ A diferencia del planteo de Anti-Climacus, la alteridad con la que se relaciona el sí mismo en el caso de Jaspers no se identifica con Dios. Según Portuondo, "la idea de 'Dios' en Jaspers se encuentra sustancialmente influida por la metafísica de Plotino, y lo mismo que en ésta, también para Jaspers la trascendencia, siendo recóndita, se hace presente en la 'existencia' y en el mundo, al margen de las formulaciones de la tradición religiosa y de las estructuras del entendimiento." Portuondo, "De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras", 100. Si esto es así, hace falta especificar que la concepción de la trascendencia de Jaspers no puede ser reducida a la noción de divinidad.

⁷⁹ *Ibid.*, 36. "El punto de partida del filosofar es, entonces, *el ser que se pregunta por el ser* y, por consiguiente, pregunta trascendiendo todo conocimiento de objetividades. Para Jaspers, 'el verdadero trascender es rebasar lo objetivo para entrar en lo no objetivo'. Por eso, el único 'suelo común' de todo pensamiento del ser, es la *existencia del que lo piensa*." Portuondo, "De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras", 91.

⁸⁰ "En la lógica se utiliza *lo negativo* como el poder de incitación que pone todo en movimiento." Kierkegaard, *El concepto de angustia*, 133. "...El concepto de movimiento es él mismo una trascendencia que no puede tener sitio en la lógica." *Ibid.*, 134.

⁸¹ *Ibid.*, 159.

⁸² *Ibid.*, 159.

⁸³ Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 37.

⁸⁴ *Ibid.*, 37.

⁸⁵ El contrapunto entre las ideas de Kierkegaard y Jaspers cumple una estricta función ejemplificadora. Esto es, muestra lo que Wittgenstein denominaría "parecido de familia", pero no una íntima comunión. Jaspers hace uso de las ideas de Kierkegaard para sus propios fines y no hay ni podría haber una correspondencia absoluta entre sus perspectivas de análisis producidas en dos épocas distintas de la historia del pensamiento europeo. No obstante, Jaspers plantea una lectura secularizada de los problemas kierkegaardianos que nos parece legítima. En esta perspectiva secular la filosofía ocupa una centralidad más evidente que en las formulaciones del danés y los temas de carácter dogmático como la constitución del sí mismo, la fe y la relación con Dios, son resignificados desde un punto de vista metafísico. La relación del sí mismo con una trascendencia a la que se puede acceder de manera indirecta y cifrada no implica un salto de fe sino una suerte de fe racional. La trascendencia no hace referencia a una realidad en sí –que puede ser objeto de conocimiento–, sino a la presencia de un absoluto que solamente aparece cuando el existente empírico se pregunta por su propio ser y trasciende de este modo la inmanencia de su existencia empírica. Segundo Portuondo, "en el desamparo de la existencia empírica hay un impulso ascendente del ser en mí, pues la auténtica función del límite consiste en señalar a la trascendencia, sin dejar de ser inmanente." Portuondo, "De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras", 98. Jaspers, *Filosofía de la existencia*, 37.

La definición del hombre como “possible existencia” enfatiza una de las nociones claves del pensamiento de Kierkegaard, a saber: la posibilidad, en la que se funda la libertad humana para decidir y que enfrenta al ser humano a la angustia. Cuando Haufniensis explica el pasaje de la inocencia a la culpa, enfatiza que la prohibición de comer del árbol del bien y del mal angustia al hombre porque “la prohibición despierta en él la posibilidad de la libertad”⁸⁷. Dado que Jaspers se desentiende de la cuestión del cristianismo en su recepción de las ideas de Kierkegaard, no encuentra dificultad alguna en pensar al sujeto existente introducido por Climacus en *Postscriptum* conjuntamente con la definición del sí mismo como espíritu avanzada por Anti-Climacus en *La enfermedad mortal* y la idea de libertad como posibilidad que Haufniensis desarrolla en *El concepto de angustia*. El marco conceptual de la noción de existencia de Jaspers lo ofrece Climacus a partir del énfasis en el sujeto existente, no dado ni acabado, sino deviniente, cuyo *telos* último lo aporta Anti-Climacus y Jaspers retoma a partir de la apertura a la trascendencia en su metafísica. Sin embargo, en la apropiación que hace Jaspers de las ideas de Kierkegaard, hace uso de nociones y distinciones que provienen del autor danés en un sentido diferente. La dialéctica de Dios y el pecado, que condiciona el uso de los términos existenciales utilizados por Kierkegaard, cuya connotación es dogmática, no aparece en la filosofía de la existencia de Jaspers. La apropiación de Jaspers supone la secularización de los problemas tratados por el pensador danés en la pluma de sus diversos pseudónimos, que se refieren al sí mismo, a la relación de la inmanencia con la trascendencia, a la contraposición entre el pensamiento subjetivo y el pensamiento objetivo, a la posibilidad de la libertad y al salto de la fe. En este contexto, la noción de “lo omniabarcente”, que pretende diluir la distinción sujeto-objeto a los fines de trascender el dualismo ilustrado –en una dirección diferente al modo hegeliano de superar este dualismo– implica que la noción de sí mismo abierto a la trascendencia que presenta Jaspers no puede homologarse al sí mismo que describe Anti-Climacus en *La enfermedad mortal*. En esta obra, el sí mismo es pensado en el marco de la filosofía de la conciencia. El grado de desarrollo del sí mismo es directamente proporcional al grado de conciencia que éste alcance⁸⁸. El mayor grado de conciencia que puede alcanzar el sí mismo depende de estar “delante de Dios” (*for Gud*), que es lo que transforma el fenómeno de la desesperación en pecado. En Jaspers, sin embargo, el sí mismo se constituye como tal a partir de la superación de las condiciones fácticas del existente empírico, que se abre a la trascendencia a través de la

comprensión de su relación con la libertad, que no puede ser definida en términos de la filosofía de la conciencia. La existencia supone la resolución y la decisión del sí mismo, no de la conciencia en general o conciencia absoluta. En *El concepto de angustia*, Haufniensis plantea la relación de la inmanencia con la trascendencia para hacer referencia al pecado. El mal no puede concebirse desde el punto de vista de la inmanencia, sino que es concebido como trascendente. El mal no es inmanente a la naturaleza humana, pues si así lo fuera la ética no tendría sentido, ya que el pecado sería parte del desarrollo natural del ser humano. El pecado es una trascendencia porque trasciende la naturaleza en dirección al espíritu. La relación entre la inmanencia y la trascendencia en Jaspers no está determinada por el problema del mal. El sentido de la misma no es ético sino metafísico. En *Postscriptum*, Johannes Climacus contrapone el pensamiento subjetivo al pensamiento objetivo en el marco de un dualismo que Jaspers busca superar. Climacus tiende a identificar la metafísica con el pensamiento abstracto, al que le contrapone el pensamiento subjetivo. Tanto para Climacus como para Jaspers la existencia rebasa el pensamiento. Sin embargo, Climacus rechaza la metafísica, a la que identifica con el pensamiento abstracto, mientras que Jaspers propone una filosofía de la existencia que tiende a la metafísica como referencia última o fundamento. Por último, mientras la relación absoluta con lo absoluto planteada por Johannes de silencio en *Temor y temblor* es posible debido al salto de la fe, para Jaspers el único salto que tiene sentido es el de la fe filosófica.

5. Conclusión

La cuarta pregunta kantiana, ¿qué es el hombre? –en la que Presas no se detiene– introduce el polo existencial, en cuyo marco el hombre es definido como “possible existencia” y, de alguna manera, justifica el alejamiento de Jaspers de la filosofía kantiana. Si el acercamiento a Kierkegaard representa finalmente una actualización de la filosofía de Kant, como Presas sostiene en su tesis doctoral, es una cuestión controversial. Siguiendo las actuales lecturas de la filosofía de Kant, que enfatizan tanto aspectos no formalistas como incluso existenciales de la misma, la respuesta a este asunto podría ser afirmativa. Así, si Jaspers actualizara exitosamente a Kant a partir de Kierkegaard, estaría no solamente presentando lecturas innovadoras en su propia época, como fue tomar el tema de la función de las ideas kantianas, cuando los análisis del momento se concentraban en la deducción trascendental y de las categorías, sino además anticipándose a las lecturas contemporáneas sobre la ética kantiana, que intentan iluminar los aspectos ético y político de la filosofía de Kant. Independientemente de la discusión sobre la actualización del pensamiento de Kant, al definir al hombre como “possible existencia”, los rasgos kierkegaardianos del pensamiento de Jaspers se vuelven evidentes, particularmente la noción de existencia y la noción de sí mismo abierto a la trascendencia. Estas nociones son tratadas por Jaspers en el contexto de un diálogo implícito entre *Postscriptum*, donde se distingue el pensamiento subjetivo del pensamiento objetivo, y *La enfermedad mortal*, donde se define al

⁸⁷ Kierkegaard, *El concepto de angustia*, 162. Continúa Haufniensis: “Aquello que pasaba delante de la inocencia como la nada de la angustia ha llegado a estar ahora dentro de él mismo y es, una vez más, una nada, la angustiosa posibilidad de *poder*.” *Ibid.*, 162.

⁸⁸ “En general, la conciencia, es decir, la autoconciencia, siempre es lo decisivo con relación al sí mismo. Cuanta más conciencia, más sí mismo; cuanta más conciencia más voluntad; cuanta más voluntad, más sí mismo. Un hombre que no tiene voluntad no es un sí mismo; pero cuanto mayor sea su voluntad, tanto mayor será también la conciencia de sí mismo.” Kierkegaard, *La enfermedad mortal*, 50.

hombre como espíritu, un sí mismo que al relacionarse consigo mismo se relaciona con otro. Mientras en el caso de Kierkegaard el otro tiende a identificarse con Dios, la trascendencia cifrada de Jaspers no remite a esta identificación.

Por otra parte, la diferencia entre el pensamiento abstracto y el sujeto existente podría entenderse como la condición de posibilidad de la discusión acerca de la existencia en el pensamiento de Jaspers, independientemente del marco conceptual ofrecido por el trascendentalismo kantiano. Aun si Jaspers, como cree Presas, diera cuenta de “lo omniabarcante” a partir del método de enunciación indirecta que Kant emplea sin formular como tal, no puede obviarse que ya en *Psicología de las visiones del mundo*, Sócrates, Kierkegaard y Nietzsche son descriptos como profetas de la comunicación indirecta y que Kierkegaard trabaja esta cuestión expresamente en su obra. El límite del pensamiento objetivo y la necesidad de que el individuo se aclare a sí mismo en la existencia apelando a la libertad que le permite estar abierto a la trascendencia, de la que no se puede dar cuenta más que de un modo cifrado, son tópicos de los que se ocupa la filosofía de la existencia de Jaspers a partir de la apropiación de la pregunta de Kierkegaard por el significado de la existencia, cuya respuesta conduce al danés a la formulación del método de la comunicación indirecta. La filosofía, a diferencia de la ciencia, se plantea este problema, siempre nuevo en cada momento histórico a partir del “más hondo problema del filosofar”. Ello hace posible pensar filosóficamente la obra de Kierkegaard, concentrándose particularmente en su método, aun cuando, por razones históricas, el contenido de la verdad varíe. Si a Kierkegaard le preocupaba poner en evidencia el modo en que el cristianismo se había desvirtuado en la cristiandad, a Jaspers le importa señalar la cuestión de la técnica y defender la autonomía del pensar filosófico frente al auge científico. La situación espiritual de nuestro tiempo es iluminada a partir del diagnóstico realizado por un pensador obsesionado por el problema del pecado. El anclaje dogmático de la discusión sobre la existencia no debe impedirnos observar lo esencial del planteo de Kierkegaard: hay una sola cosa en sí, y ésta es la existencia. Mientras los estudios de la existencia evidencian aspectos de la comprensión del sí mismo que no conducen a un sistema cerrado, lo omniabarcante de Jaspers busca también articular distintos niveles de discusión de la realidad cuyo sentido último no es concluyente.

La operación que realiza Jaspers al otorgarle a la razón la función de articulación de todos los modos de lo omniabarcante e identificar la filosofía con esta función racional implica una suerte de toma de “conciencia” del sentido de la filosofía de la existencia presente implícitamente en *Postscriptum*. El discurso de Climacus se contrapone al sistema hegeliano, rechaza la idea de la posibilidad del conocimiento absoluto y enfatiza la existencia particular; es decir, confronta al sujeto existente con el pensamiento especulativo teniendo en cuenta las consecuencias de la filosofía hegeliana en el borramiento de la particularidad del individuo existente. El énfasis del sujeto existente tiene como objetivo señalar la inconsistencia del pensamiento especulativo para dar cuenta de la existencia, pero no toma plena conciencia de

que su proceder supone la introducción de un nuevo modo de filosofar. Lo que hace Jaspers al realizar su diagnóstico epocal y analizar los resultados del filosofar después de Kierkegaard y Nietzsche es poner en evidencia la necesidad “positiva” de un nuevo filosofar, ya que estos pensadores recorren un camino “negativo”, que implica un rechazo de la actual situación de la filosofía. El quehacer del propio Jaspers consistiría en ofrecer la imagen “positiva” del camino negativo recorrido por Kierkegaard y Nietzsche, cuya consecuencia en relación con el discurso de Climacus radica en volver explícito el significado filosófico de su propio proceder. Por último, si bien Jaspers utiliza la figura del “salto” que Kierkegaard le ofrece, en la interpretación secularizada del pensador alemán, éste oficia como punto de partida de la filosofía y no de la fe. Bajo la lupa de Jaspers, los motivos de Kierkegaard son recuperados a partir de la búsqueda de respuesta a la emergencia del nihilismo que Anti-Climacus solamente concibe como posibilidad sin detenerse a desarrollarla efectivamente como alternativa real. En este sentido, la filosofía de la existencia de Jaspers podría concebirse como el efectivo desarrollo del problema del nihilismo que vislumbra Anti-Climacus al presentar la posibilidad de que el ser humano se haya puesto a sí mismo. Siguiendo las huellas de Kierkegaard, aunque andando por su propio camino, Jaspers busca esbozar un “nuevo pensar” capaz de enfrentar el nihilismo europeo iniciando la “filosofía de la existencia” en la Alemania de la década del 30, convulsionada por el ascenso del nazismo al poder.

6. Referencias

- Brock, Eike. “Vivir con el sufrimiento. Jaspers, Kierkegaard y Nietzsche como artistas del sufrimiento”. *Estudios Nietzsche*, 22 (2022): 13-33.
- Clark, Mark W. “A Prophet without Honour: Karl Jaspers in Germany, 1945-48”. *Journal of Contemporary History*, Vol. 37, No. 2 (2002): 197-222
- Corzo Sinovas, José María. “El concepto “Umgreifende” en Jaspers, como fundamento de una Ciencia y Filosofía jurídicas”. *Anuario de la Facultad de Derecho*, núm. 1 (1982): 32-41.
- Czakó, István. “Karl Jaspers: A Great Awakener’s Way to Philosophy of Existence”. *Kierkegaard and Existentialism, Kierkegaard Research, Sources and Resources*, Volume 9, edited by Jon Stewart. London and New York: Routledge: 2016.
- Granito, Alessandra, “A Great Awakener: The Relevance of Søren Kierkegaard in Karl Jaspers’ *Aneignung und Polemik*”, in *Kierkegaard Studies Yearbook*, Berlin/Boston: Walter de Gruyter, 2015, pp. 249-267.
- Hanna, Robert. *The Rational Human Condition. Kantian Ethics and Human Existence - A Study in Moral Philosophy*. Nueva York: Nova, 2018.
- Heidegger, Martin. Jaspers, Karl. *Correspondencia (1920-1963)*. Madrid: Síntesis, 1990.
- Jaspers, Karl. *Vernunft und Existenz*. Groningen: Batavia, 1935.
- Jaspers, Karl. *Razón y existencia. Cinco lecciones*. Traducido por Haraldo Kahnemann. Buenos Aires: Editorial Nova, 1959.

- Jaspers, Karl. "Philosophical Autobiography". Schilpp, Paul Arthur (editor), *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor Publishing Company, 1957.
- Jaspers, Karl. *Philosophie*. Berlin: Springer, 1932.
- Jaspers, Karl. *Allgemeine Psychopathologie*. Berlin: Springer-Verlag, 1946.
- Jaspers, Karl. *Filosofía*. Traducido por De Fernando Vela. Madrid: Revista de Occidente, 1958.
- Jaspers, Karl. *Die geistige Situation der Zeit*. Berlin: Walter de Gruyter & Co., 1971.
- Jaspers, Karl. Psicopatología general. Traducido por Roberto O. Saubidet y Diego A. Santillán. Buenos Aires: Editorial Beta, 1977.
- Jaspers, Karl. *Ambiente espiritual de nuestro tiempo*. Traducido por Ramón de la Serna. Barcelona-Buenos Aires: Editorial Labor, 1933.
- Jaspers, Karl. *Filosofía de la existencia*. Traducido por Luis Rodríguez Aranda. Barcelona: editorial Planeta, 1985.
- Jaspers, Karl. *Existenzphilosophie*: Drei Vorlesungen. Berlin: de Gruyter, 1938.
- Jaspers, Karl. *Psychologie der Weltanschauungen*. Berlin: Springer-Verlag, 1960.
- Jaspers, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Traducido por Mariano Marín Casero. Madrid: Gredos, 1967.
- Jaspers, Karl. "Philosophical Autobiography". In Schilpp, Paul Arthur (editor), *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor Publishing Company, 1957.
- Kierkegaard, Søren. *Søren Kierkegaards Skrifter*. Copenhague: Søren Kierkegaard Forskningscenteret y G E C Gads Forlag, 1997-2012.
- Kierkegaard, Søren. *La enfermedad mortal*. Traducido por Demetrio G. Rivero. Madrid: Trotta, 2008.
- Kierkegaard, Søren. *Postscriptum no científico y definitivo a Migajas Filosóficas*. Traducido por Nassim Bravo Jordán. México, D.F.: Universidad Iberoamericana, 2008.
- Kierkegaard, Søren. Escritos de Søren Kierkegaard, Volumen 4/2, *El concepto de angustia*. Traducido por Darío González y Oscar Parcerio. Madrid: Trotta, 2016.
- Kierkegaard, Søren. Escritos de Søren Kierkegaard, Volumen 4/1, *Temor y Temblor*. Traducido por Darío González y Oscar Parcerio. Madrid: Trotta, 2019.
- Lübcke, Paul. "Aver posto se stesso o essere stato posto da un altro". En *Søren Kierkegaard: l'essere umano come rapporto*, E. Rocca editore (Brescia, 2008).
- Moore, Ian Alexander and Barbara Wahl. "Jean Wahl and Karl Jaspers on Descartes and Kierkegaard. An Epistolary Exchange". *Journal of French and Francophone Philosophy | Revue de la philosophie française et de langue française*. Volumen XXIX, Núm 1-2 (2021).
- Portuondo, Gladys. "De la existencia a la trascendencia: Karl Jaspers o la metafísica de las cifras". *Lógoi. Revista de Filosofía*. Número 10, (2006): 75-102.
- Presas, Mario. *Situación de la filosofía de Karl Jaspers, con especial consideración de su base kantiana*. Buenos Aires: Depalma, 1978.
- Presas, Mario. "De las "ideas" a las "cifras" en la filosofía de Jaspers". *Díánoia*. Volumen 21, núm. 21 (1975): 12-30.
- Quiroga, Noelia Eva. "El concepto de amor y lo político en la ética política kantiana". *Anales del seminario de historia de la filosofía*. Volumen 41, número 2, (2024): 317-326.
- Rodríguez, Pablo Uriel. "Determinado en dirección a la libertad: Un análisis del capítulo cuarto de *El concepto de la angustia* de S. Kierkegaard". *Open Insight*. Volumen XIII, Nº 29, (2022): 47-75.
- Šajda, Peter. "Jaspers' diagnosis of the spiritual condition of the age as a continuation of Kierkegaard's critique of the present age". In *Encounters with Nineteenth-Century Continental Philosophy*, edited by Jon Stewart and Patricia Dip (Brill, 2024).
- Salamun, Kurt. *Karl Jaspers*. Traducido por Marciano Villanueva. Barcelona: Herder, 1987.
- Schulz, Heiko. "A modest head start: The German reception of Kierkegaard". En *Kierkegaard's International Reception*, Tome I: Northern and Western Europe, Edited by Jon Stewart. (Routledge, 2009).